

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

TESE DE DOUTORADO

A IDENTIDADE SOCIOTERRITORIAL MISSIONEIRA NA CIDADE HISTÓRICA DE
SÃO BORJA-RS: AS HEGEMONIAS DE PODER SOBRE UMA IDENTIDADE
TRADICIONAL ENRAIZADA ENTRE ANTIGAS REDUÇÕES JESUÍTICO-
GUARANI

MURIEL PINTO

ORIENTADOR: PROF. DR. ÁLVARO LUIZ HEIDRICH



PORTO ALEGRE

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**A IDENTIDADE SOCIOTERRITORIAL MISSIONEIRA NA CIDADE HISTÓRICA DE
SÃO BORJA-RS: AS HEGEMONIAS DE PODER SOBRE UMA IDENTIDADE
TRADICIONAL ENRAIZADA ENTRE ANTIGAS REDUÇÕES JESUÍTICO-
*GUARANI***

MURIEL PINTO

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Heidrich

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para o título de Doutor em Geografia, na área de concentração em análise territorial.

PORTO ALEGRE

2015

CIP - Catalogação na Publicação

Pinto, Muriel

A identidade socioterritorial Missioneira na cidade histórica de São Borja-RS: as hegemonias de poder sobre uma identidade tradicional enraizada entre antigas Reduções Jesuítico-Guarani / Muriel Pinto. -- 2015.

367 f.

Orientador: Álvaro Luiz Heidrich.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Geociências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Identidade Missioneira . 2. Comunidades tradicionais. 3. Espaços sociais. 4. Representações sociais . 5. Marcadores territoriais. I. Heidrich, Álvaro Luiz, orient. II. Título.

MURIEL PINTO

**A IDENTIDADE SOCIOTERRITORIAL MISSIONEIRA NA CIDADE HISTÓRICA DE
SÃO BORJA-RS: AS HEGEMONIAS DE PODER SOBRE UMA IDENTIDADE
TRADICIONAL ENRAIZADA ENTRE ANTIGAS REDUÇÕES JESUÍTICO-
GUARANI**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para o título de Doutor em Geografia, na área de concentração em análise territorial.

Aprovada em 13 de Novembro de 2015

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª. Carmen regina Dornelles Nogueira (UNIPAMPA)

Profª Drª Heleniza Ávila Campos (PROPUR/ UFRGS)

Profª Drª Cláudia Zeferino Pires (UFRGS)

Profª Drª Meri Lourdes Bezzi (UFSM)

Dedico esta Tese de Doutorado a todos meus familiares e amigos de jornada, em especial as minhas mães Adiles Calazans Pinto, por sua compreensão, conselhos e apoio incondicional ao longo desta árdua jornada (*és um espírito muito evoluído nesta seara*) e Lea Regina Pinto de Freitas (a bonanza está próxima!). Também dedico o final deste ciclo acadêmico a meu pai e avô Alcino de Souza Pinto (*in memoriam*), sei que onde esteja, está mandando bons fluidos para que eu possa estar sereno para os desafios que virão.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a meu orientador, Professor Dr. Álvaro Luiz Heidrich, pela atenção, pelo incentivo, pela serenidade e pelos incalculáveis ensinamentos e reflexões disponibilizadas nas inúmeras jornadas de orientação, conduta e espiritualidade que servirão de espelho para o longo de minha caminhada.

A UFRGS, a CAPES e as novas políticas inclusivas que me possibilitaram a oportunidade de cursar o Doutorado, com bolsa de estudo no início deste curso de Pós-Graduação. Um sonho realizado!

Aos professores e à secretaria do Curso, em especial aos docentes com os quais tive maior convivência durante as disciplinas cursadas: Professores Roberto Verdum, Adriana Dorfman, Aldomar Rückert, entre outros.

Aos colegas e amigos da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus São Borja, pelas palavras de confiança, pela possibilidade de afastamento para encerramento da Tese e pelas trocas de conhecimento ao longo desta pesquisa.

Aos amigos e companheiros de luta, Alex Retamozo, Helder Kaleff do Amaral e Rodrigo Maurer, parceiros durante as reflexões, inquietações e saídas de campo a Santo Tomé.

Ao grande amigo, desde a Graduação, Carlos Solon Guimarães e minha prima Daiane Prado, pelas estadias em Porto Alegre.

A meus familiares, que nos últimos meses conviveram com minhas longas jornadas de escrita desta Tese, em especial a minha avó Adiles Calazans Pinto e minha esposa e companheira Daniele Jungton, que sempre estiveram dispostas a me escutar e apoiar.

Agradeço a todas as pessoas que estiveram por perto em todas as cidades que pude prestar meu trabalho, realizar meus estudos e expor minhas angústias, como em Santa Cruz do Sul, Pelotas, Santa Maria, Santo Ângelo, Lajeado, Venâncio Aires, Porto Alegre, São Sepé e São Borja.

Para finalizar, agradeço a Deus, pela saúde, paz interior e pelos novos ensinamentos conquistados, tanto no âmbito profissional, como no lado espiritual, pela perseverança e gana de um mundo melhor e mais justo para todos.

RESUMO

A cidade de São Borja-RS, recorte em estudo, teve o início de seu processo de colonização e conseqüente formação urbana e territorial a partir da implementação das Reduções Jesuítico-*Guarani* de São Francisco de Borja e Santo Tomé, durante o século XVII. Desde o período reducional, esses territórios realizam comunicações socioculturais que demarcam uma semelhança étnico-cultural entre esses povos nas margens do rio Uruguai. Esse período missioneiro enraizou modos de vida, saberes, crenças e marcadores arquitetônicos e artísticos que ainda são vivenciados nas áreas urbanas regionais. Procurando melhor compreender como vem se dando a construção da identidade missioneira, problematizou-se como as representações sociais e os marcadores territoriais missioneiros acabam por reproduzir narrativas identitárias e enraizamentos sociais missioneiros. Após a reflexão sobre os espaços sociais, marcadores territoriais e as representações sociais missionieras, sustenta-se a tese de que a identidade missioneira regional, por mais que venha sofrendo constantemente com alteridades impostas por relações de força política, ideológica e econômica advindas das centralidades estancieiras, ainda mantém práticas tradicionais enraizadas nas vivências nativas. Tais vivências estão constantemente articuladas com os remanescentes urbanos e artísticos do período reducional. Através da análise das redes territoriais e das representações sociais, sustenta-se que a produção de sentidos do mundo social missioneiro das margens do rio Uruguai se legitima a partir de ritualidades, crenças sagradas e míticas e através da afirmação discursiva e simbólica da musicalidade missioneira. Esses marcadores identitários missioneiros se utilizam das materializações culturais como artifícios de transcendência espiritual e cultural, que vem sendo reproduzidos pelas identidades ribeirinha e gaúcha. Portanto, esta pesquisa expõe uma identidade missioneira que, ao mesmo tempo, é vivida e simbolizada, através de diálogos socioterritoriais entre as práticas sociais tradicionais e os remanescentes urbanos reducionais, que instigaram pensar os espaços sociais missioneiros a partir das vivências, dos ritos, das crenças, dos imaginários e dos vínculos territoriais.

Palavras-chave: Identidade Missioneira. Comunidades tradicionais. Espaços sociais. Representações sociais. Marcadores territoriais.

RESUMÉ

La zone d'étude, il est de la ville de São Borja, a eu le début de son processus de colonisation et de la formation urbaine et régionale conséquente, à partir de la mise en œuvre des réductions Jésuites Guarani de São Francisco de Borja et Santo Tomé, au cours de la dix-septième siècle. Depuis la période réductionnelle, ces territoires effectuent des communications socioculturel qui délimitent une similitude ethnique - culturelle entre ces personnes sur les rives du fleuve Uruguay. Cette période missionnaire enracinée modes de vie, les connaissances, les croyances et les marqueurs architecturaux et artistiques, qui sont encore expérimentés dans les zones urbaines régionales. Pour mieux comprendre comment a été la construction de cette identité missionnaire il a été interrogé sur les représentations sociales et les marqueurs culturels missionnaires. Il a fini de jouer récits d'identité et l'enracinement sociale missionnaires. Après réflexion sur les espaces sociaux, marqueurs territoriaux et représentations sociales missionnaires, il estime la thèse que l'identité missionnaire régionale, même si la souffrance constant avec altérités constant com imposée par les relations de pouvoir politiques, idéologiques et économiques du pouvoir politique découlant de propriétaires et centralités du travail, conserve encore les pratiques traditionnelles enracinées dans les modes de vie indigènes, ceux qui sont constamment articulé avec des restes urbains et artistiques de la période réductionnelle. Grâce à l'analyse de réseaux régionaux et les représentations sociales, il est affirmé que la production de significations du monde social missionnaire des rives du fleuve Uruguay est légitimé de rites, sacrée et les croyances mythiques, et par l'affirmation discursive et symbolique de la musicalité missionnaire. Ces marqueurs d'identité des missionnaires font l'usage de la matérialisation comme transcendance culturelle et spirituelle. Qui est joué par les riverains et identités Gaucha. Donc, cette recherche expose une identité missionnaire qui est à la fois vécu et symbolisé par des dialogues socio- territoriale entre les pratiques sociales traditionnelles et des restes urbains réductionnelle qui ont instigué penser les espaces sociaux missionnaires des forme de vie, des rites et croyances imaginaire, et des les liens territoriaux.

Mots-clés: Identité missionnaire. Communautés traditionnelles. Espaces sociaux. Représentations sociales. Marqueurs territoriaux.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Localização do recorte territorial em estudo	22
Figura 2 - Localização de Região de fronteira São Borja (Brasil)- Santo Tomé (Argentina).....	23
Figura 3 - Navegação fluvial em São Borja (1885)	24
Figura 4 - Regionalização das antigas reduções Jesuítico-Guarani	25
Figura 5 - Plano Urbano reducional	29
Figura 6 - Sobreposição da planta da moderna cidade de São Borja sobre a planta da antiga Redução de São Francisco de Borja	29
Figura 7 - Etapas da pesquisa.....	38
Figura 8 - Comunidades nativas de Santo Tomé na década de 1930.....	59
Figura 9 - Pesca do dourado na década de 1970.....	65
Figura 10 - Residência popular no bairro do Passo.....	67
Figura 11 - Comunidade isolada nas margens do rio Uruguai em Santo Tomé	67
Figura 12 - Santuário em frente à residência no bairro do Passo	77
Figura 13 -Saída da procissão de São João Batista em São Borja	80
Figura 14 - Banho de São Joãozinho Batista na antiga fonte missioneira da Redução de São Francisco de Borja	80
Figura 15 - Olaria em Santo Tomé	82
Figura 16 - Comércio formiga no cais do porto de São Borja	84
Figura 17 - Engenho de armazenagem de grãos em Santo Tomé	88
Figura 18 - Antiga sede de uma estância em Santo Tomé	92
Figura 19 - Conto La Yerra no periódico El Obrero (Santo Tomé).	99
Figura 20 - Discurso jornalístico de São Borja	102
Figura 21 - Mapa dos marcadores territoriais do centro de São Borja	114
Figura 22 - Mapa dos marcadores territoriais do Passo de São Borja.....	115
Figura 23 - Pia Batismal na frente da Igreja de Santo Tomé	117
Figura 24 – Pia Batismal de São Borja.....	118
Figura 25 - Altar missioneiro de São Borja.....	118
Figura 26 - Missa para São Francisco de Borja	121
Figura 27 - Procissão de São Francisco de Borja	121
Figura 28 - Monumento de exaltação da Redução de Santo Tomé	122
Figura 29 - Expressão Cultural missioneira (Santo Tomé)	122

Figura 30- Monumento em homenagem aos Jesuítas da Companhia de Jesus.....	122
Figura 31- Gráfico Itinerários e redes socioculturais entre os marcadores missioneiros	124
Figura 32- Regiões de ocorrências de povos <i>Guarani</i> na Argentina	127
Figura 33- Família com perfil indígena em Santo Tomé	128
Figura 34 - Produção oleira em Santo Tomé	130
Figura 35- Forno com características jesuíticas em Santo Tomé	130
Figura 36- Oratório de N ^a de Itatí	133
Figura 37- Capela de Nossa Senhora de Itatí	133
Figura 38- Arquiteturas padronizadas em Santo Tomé	140
Figura 39- Residência com simbologias religiosas em Santo Tomé	141
Figura 40- Bens patrimoniais inventariados.....	153
Figura 41- Influência sociohistórica na constituição patrimonial regional	154
Figura 42- Monumento em comemoração ao Tricentenário de São Francisco de Borja.....	168
Figura 43- Monumento à Andresito Artigas Guacurari.	169
Figura 44- Velório de inumação do ex-Presidente João Goulart.	171
Figura 45- Igreja de Santo Tomé.....	173
Figura 46- São Francisco de Borja	174
Figura 47- Altar da igreja de Santo Tomé.....	174
Figura 48- .Nossa Senhora.....	174
Figura 49- Residência com arquitetura eclética (Santo Tomé.....	175
Figura 50- Residência com arquitetura eclética (São Borja)	175
Figura 51- Mosaíco representando o transporte da madeira no porto de Santo Tomé.....	178
Figura 52- Escultura de Rossini Rodrigues (as chibeiras).....	179
Figura 53- Metodologia empregada na análise do discurso dos jornais	188
Figura 54- Matéria opinativa do Ex-Governador Antonio Britto no Jornal Folha de São	192
Figura 55- Matéria publicada na edição comemorativa da construção da Ponte da Integração (Jornal Folha de São Borja)	194
Figura 56- Discurso Jornalístico de exaltação de diferença de São Borja....	195
Figura 57- Capa da Primeira edição do Jornal Armazém da Cultura	213

Figura 58- Capa do Jornal Amazém da Cultura, 8ª Edição	217
Figura 59- Capa do disco do Grupo Amador de Arte “Os Angueras”	225
Figura 60- Folder do Festival do Folclore Correntino em Santo Tomé.	225
Figura 61- Integração fronteiriça no Festival (Santo Tomé).....	230
Figura 62- Folder de divulgação do Festival de Músicas de Carnaval Apparício Silva Rillo de São Borja	230
Figura 63- Folder de divulgação do enredo da escola de samba Marabú (Santo Tomé).....	235
Figura 64- Logomarca do Centro Nativista Boitató.....	240
Figura 65- Material da 2ª Semana Missioneira de São Borja	247
Figura 66- Folder da Prefeitura de São Borja.....	248
Figura 67- Logomarca comemorativa dos 330 anos de fundação da Redução de São Francisco de Borja	249
Figura 68- Itinerário de pensamento sobre o processo socioterritorial de construção da identidade	279
Figura 69- Regionalização missioneira idealizada pelo convênio IAPH-IPHAN	289
Figura 70- Mapa dos 30 povos missioneiros.....	289
Figura 71- Gaucho Missioneiro de Rossini Rodrigues.....	293
Figura 72- Mapa das redes culturais missionieras da área central de São Borja Borja.....	296
Figura 73- Rede cultural no centro de São Borja.....	309
Figura 74- Capa da Revista Armazém da Cultura, 1ª Edição	312
Quadro 1- Cenário de análise dos espaços sociais e das identidades socioterritoriais da fronteira	106
Quadro 2- População urbana de São Borja-Brasil.....	126
Quadro 3- Semelhanças, diferenças, câmbios e alteridades identificadas nos processos identitários missioneiros	275
Quadro 4- Territorialidades identitárias de São Borja.....	299

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMM – Associação dos Municípios das Missões

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CTG – Centro de Tradição Gaucha

COREDE – Conselho Regional de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul

IAPH – Instituto Andaluz de Patrimônio Histórico

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INDEC - Instituto Nacional de Estatística e Censo Argentino

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

RS – Estado brasileiro do Rio Grande do Sul

PHNM – Parque Histórico Nacional das Missões

PIB – Produto Interno Bruto

PDT – Partido Trabalhista Brasileiro

UNAM – Universidad Nacional de Misiones

UNESCO – União das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

UNNE – Universidad Nacional Del Nordest Argeitno

URI – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 CONTEXTO GEOHISTÓRICO REGIONAL	19
2.1 Problematização da Tese.....	19
2.2 Historiografia da região de São Borja (Brasil)-Santo Tomé (Argentina).....	21
2.3 Missões Jesuítico-Guarani	24
2.4 Metodologia	32
2.4.1 Construção do modelo de pesquisa.....	32
2.4.2 Etapas do projeto	37
2.4.3 Coleta de informações.....	38
2.4.4 Técnica de coletas de dados.....	41
3 OS ESPAÇOS SOCIAIS DE SÃO BORJA-RS	52
3.1 Organização dos espaços sociais fronteiriços.....	53
3.1.1 Espaços sociais ribeirinhos e seus espaços sociais	57
3.1.1.1 Crenças e os espaços sagrados da fronteira	74
3.1.1.2 Práticas produtivas de trabalho das comunidades ribeirinhas	82
3.2 Espaços sociais estancieiros, identidade gaucha e seus espaços sociais segregados.....	86
3.2.1 A estância como espaço social	91
3.2.2 Os espaços sociais estancieiros e suas fronteiras sociais	93
3.2.3 Espaços sociais justapostos e os câmbios culturais entre a estância e as missões.....	104
4 MARCADORES TERRITORIAIS MISSIONEIRO E SEUS CÂMBIOS SOCIOCULTURAIS NO ESPAÇO SOCIAL REGIONAL	112
4.1 Levantamento dos marcadores territoriais regionais.....	113
4.1.1 Marcadores missioneiros e barrocos.....	116
4.1.2 As crenças profano-religiosas e míticas e suas interações com o marcadores missioneiros	133
4.1.3 Marcadores ecléticos-estancieiros e suas relações de poder com os marcadores missioneiros.....	139
4.1.4 Marcadores tradicionais ribeirinhos.....	146
4.2 Patrimônio Cultural missioneiro como marcador sociohistórico regional.....	152
5 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E A PRODUÇÃO SOCIAL DE UMA IDENTIDADE MISSIONEIRA.....	182
5.1 Metodologia de levantamento e análise das representações sociais missioneiras	183
5.1.1 Discursos dos jornais	183
5.1.2 Discursos gerados nas composições e festividades musicais.....	184
5.1.3 Discursos de instituições públicas.....	185

5.1.4 Discursos de populares	185
5.1.5 Paisagens culturais Missioneiras.....	186
5.2 Narrativas sociais missioneiras	186
5.2.1 Folha de São Borja (1994-1997: período de construção da Ponte da Integração São Borja-Santo Tomé).....	190
5.2.2 Jornal On Line DigitalSantomé	197
5.2.3 Jornal Armazém da Cultura.....	212
5.2.4 Análise dos discursos musicais.....	223
5.3 Análise do discurso popular	235
5.4 Análise dos discursos das Instituições públicas	246
5.5 Análise das paisagens culturais.....	252
5.5.1 Procedimentos metodológicos utilizados para o levantamento e análise das representações paisagísticas	252
5.5.2 Reflexões teóricas e análise paisagística.....	253
5.6 Análise crítica das representações sociais missioneiras e suas relações com os processos identitários regionais	263

6 AS COMPOSIÇÕES DA IDENTIDADE MISSIONEIRA E SUAS TERRITORIALIDADES VIVENCIAIS

268

6.1 A construção da identidade missioneira: câmbios culturais, diferenças, e alteridades nos processos identitários	269
6.2 Identidade missioneira e as territorialidades reducionais e tradicionais	295

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

324

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

334

APÊNDICE A - Questionário sobre a cultura missioneira de São Borja	345
APÊNDICE B - Entrevista compilada dos populares.....	346
APÊNDICE C - Fotos das observações sistematizadas realizadas a campo.....	352
ANEXO A - Matérias publicadas no Jornal DigitalSantomé	353
ANEXO B - Matérias publicadas no Jornal Folha de São Borja	363
ANEXO C - Matérias publicadas no Jornal Armazém da cultura de São Borja.....	365

1 INTRODUÇÃO

Após uma longa revisão bibliográfica sobre a Geografia social contemporânea, percebe-se nos últimos anos que esta linha de pensamento geográfico vem produzindo cada vez mais discussões sobre os processos socioterritoriais de construção das identidades.

Nessas reflexões destaca-se a geografia cultural como uma área de conhecimento que vem propondo uma melhor compreensão das identidades, através de discussões sobre as construções sociais do espaço, das vivências e das relações de poder nas tramas identitárias. Esses pensamentos vêm expondo a necessidade de interpretações das relações sociais e de suas interferências nas produções de sentidos, o que reforça a importância da Geografia das Representações para as identificações socioculturais.

As discussões atuais valorizam as ideias e os imaginários sociais como elementos de entendimento das narrativas identitárias, que vem propiciando novas formas de pensar a socialização do espaço através da subjetividade. Para tanto, está sendo debatida uma nova cultura para cidade, em que o patrimônio cultural se apresenta como um marcador identitário essencial para as análises das territorialidades culturais.

Apesar de se estar dando destaque atualmente para as influências ideológicas nas identidades, percebe-se, principalmente nas reflexões francesas, destaque para as resistências sociais e ações de autonomia popular nos processos identitários. Essas “liberdades” remetem à necessidade de um maior conhecimento sobre os modos de vida das comunidades nativas e tradicionais.

Essa linha teórica sobre a Geografia social está de acordo com o tema desta pesquisa, que se centra na análise da identidade socioterritorial missioneira na cidade histórica de São Borja (RS) e as relações de poder nesses processos identitários.

O início da formação urbana e territorial do recorte estudado remete aos processos de colonização e evangelização impostos durante o período das Reduções Jesuítico-*Guarani* (século XVII). As municipalidades estudadas foram sede de dois povoados missioneiros, as reduções de Santo Tomé e São Francisco

de Borja, que se destacaram pelas manifestações artístico-culturais, pois foram projetadas por importantes arquitetos italianos, influenciados pelo Barroco renascentista.

As vivências do período missioneiro enraizaram modos vida, saberes e crenças, que até hoje são visualizados nas comunidades nativas regionais. Essas práticas tradicionais vêm sendo territorializadas e socializadas em espaços sociais remanescentes do período reducional, como nas fontes missioneiras, sítios arqueológicos e nos espaços sagrados com influência das imaginárias sacras barrocas.

O espaço social missioneiro no entorno de São Borja-RS caracteriza-se, portanto, pela reprodução social e cultural de elementos identitários vinculados ao período reducional, assim como está enraizado na constituição dos marcadores vivenciais ribeirinhos, estancieiros e políticos ideológicos.

As comunidades ribeirinhas locais, desde as missões até a atualidade, possuem relações de parentescos com as comunidades de Santo Tomé, e as trocas sociais entre elas possibilitaram a constituição de uma territorialidade vivencial e de uma identidade ribeirinha nas margens do rio Uruguai.

Já as comunidades estancieiras constituíram-se na região após o final das Missões, quando se implementa um modelo econômico privado de produção. Nesse novo *modus operandi* de vida, acaba se centralizando a estrutura fundiária, urbana e se constituindo um novo tipo social regional, adequado à lida campeira, sensível às manifestações artísticas e sagradas, no caso a figura do gaúcho.

Cabe destacar que essas vivências estão constantemente dialogando com a espacialidade de uma região de fronteira, que nos últimos séculos privilegiou os fluxos comerciais em contrapartida dos câmbios sociais e culturais regionais, o que contribuiu para a consolidação de fronteiras sociais entre as diversas identidades nas margens do rio Uruguai.

Partindo da premissa que as identidades são produzidas a partir de trocas socioculturais no espaço, a pesquisa possui como objetivo geral sobre analisar o processo de construção da identidade missioneira através de uma melhor compreensão das vivências, dos imaginários sociais e das territorialidades culturais

cidadinas, procurando refletir também sobre as alteridades identitárias geradas a partir das relações de poder dessas produções sociais.

Para tanto, a pesquisa, além da introdução e das considerações finais, foi estruturada em cinco capítulos de desenvolvimento: 1) Contexto Geohistórico regional; 2) Os espaços sociais de São Borja-RS; 3) Marcadores territoriais missioneiros e seus câmbios socioculturais no espaço social regional; 4) Representações sociais e a produção social de uma identidade missioneira; e 5) As composições de uma identidade missioneira e suas territorialidades vivenciais.

Essas discussões foram possíveis a partir da aplicação dos seguintes instrumentos de pesquisa: diário de bordo; observações sistematizadas; análise de discursos (jornalísticos, musicais, entrevistas dirigidas, e de instituições públicas); levantamento fotográfico; elaboração de cartografias; revisão bibliográfica; inventário de marcadores territoriais; dados secundários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto Nacional de Estatística e Censo Argentino (INDEC), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e de outras pesquisas já realizadas.

A partir das reflexões teóricas e das saídas a campo, os espaços sociais missioneiros foram pensados através de uma análise socioterritorial das comunidades tradicionais ribeirinhas e comunidades estancieiras, o que expôs uma reflexão geoetnográfica. Nos espaços sociais missioneiros, foram percebidas práticas socioterritoriais estancieiras que constantemente constituem fronteiras sociais com a cultura tradicional missioneira.

A melhor compreensão das marcas territoriais missioneiras expôs como as comunidades fronteiriças vêm cristalizando seus pertencimentos, que, através de formas culturais fabricadas ou remanescentes urbanos, geram, cotidianamente, representações simbólicas. A partir da análise das redes territoriais regionais, percebe-se que os marcadores reducionais ainda mantém forte vinculação socioespacial com as práticas sociais tradicionais e com as crenças sagradas e míticas.

A partir da análise extensiva de *corpora* discursivos regionais, foram interpretadas as representações sociais vinculadas às missões, as quais expuseram narrativas de pertencimento identitário missioneiro. Essas narrativas civis reforçam

um reconhecimento socioterritorial regional sobre a importância histórica e cultural do período reducional, que vem gerando novos processos de sentidos. Defende-se, nesta tese, que está havendo uma retomada das representações missionárias através de ações sociais populares,

Nessas representações foram emitidos discursos de valorização dos sítios arqueológicos e de crítica à padronização de sentidos regionais com interesses ideológicos e econômicos. Portanto, percebem-se as representações missionárias como fatores de resistência à negação identitária nativa tradicional e como contranarrativas aos processos de coesões de sentidos, pois constantemente observam-se vozes comunitárias de proteção e preservação do patrimônio cultural missioneiro regional.

As metodologias e análises realizadas sobre as representações e narrativas identitárias regionais deixam contribuições e novas linhas de pensamento para futuras reflexões sobre a Geografia das representações sociais missionárias, o que, por muitas vezes, instigou refletir sobre as interferências das representações sociais na produção e transformação das espacialidades regionais.

A problemática desta tese indaga sobre como os marcadores territoriais e representações sociais vêm contribuindo para a construção de narrativas identitárias missionárias e de que forma essa identidade regional vem se enraizando e gerando relações de poder nas áreas urbanas das antigas reduções Jesuítico-Guarani de São Francisco de Borja e Santo Tomé.

Após uma análise reflexiva das representações sociais e dos marcadores territoriais missionários, sustenta-se, nesta tese, que as paisagens regionais estão sendo constituídas a partir de imaginários sociais que remetem à temporalidade reducional.

As paisagens missionárias caracterizam-se por identificações míticas, pelas reproduções topofílicas através das manifestações do sagrado e pela busca de uma transcendência espiritual através da fé. Sua relevância cultural está marcada no território através de práticas tradicionais em áreas urbanas das antigas reduções.

A melhor compreensão das práticas imateriais missionárias trouxe à tona novas possibilidades de discussão sobre a manutenção de tradições e modos de

vida nas missões, as quais vêm sendo vivenciadas nas periferias e simbolizadas nas áreas centrais regionais.

Sendo assim, esta tese acadêmica procura entender os processos identitários missioneiros através de realidades cotidianas que vêm se perpetuando há mais de três séculos nesses espaços sociais. A busca pelas práticas tradicionais missioneiras foi reveladora nesta pesquisa, pois expõe marcas identitárias muitas vezes ausentes e excluídas dos processos de reconhecimento, pertencimento e produção de sentidos nas missões.

Portanto, a análise das representações identitárias trouxe para o debate quais são os sentidos do mundo social missioneiro. Através da análise das redes territoriais e das representações sociais, sustenta-se que a produção de sentidos do mundo social missioneiro das margens do rio Uruguai se legitima a partir de ritualidades, crenças sagradas e míticas e através da cristalização discursiva e simbólica da musicalidade missioneira

Esses marcadores nos permitem pensar a identidade missioneira como sagrada, pois envolvem processos de identificação e reconhecimento socioespacial através de mitificações. Essas mediações representam como ela está enraizada de forma tradicional em diversos modos de vida fronteiriços, ou seja, a construção identitária regional cristaliza-se no território através de um diálogo das práticas sociais tradicionais com os remanescentes urbanos.

2 CONTEXTO GEO-HISTÓRICO REGIONAL

2.1 Problematização da tese

A municipalidade de São Borja-RS, recorte em estudo, possui uma localização territorial estratégica no curso médio do rio Uruguai, que despertou nos últimos séculos diversos interesses por essa área, contribuindo para a constituição de uma trajetória histórica de grande relevância para a América do Sul.

Além de ter sido território de fundação de uma Redução Jesuítico-*Guarani*, esteve inserida nas disputas territoriais entre as Coroas Ibéricas, foi “porta” de entrada da Guerra do Paraguai, além de ser território de nascimento de importantes líderes indígenas e políticos, como Getúlio Vargas, João Goulart e Andresito *Guacurari* Artigas.

No que diz respeito ao período reducional, a região foi sede de fundação de duas reduções Jesuítico-*Guarani*, as missões de San Tomé Apóstol (1632) e São Francisco de Borja (1690). Cabe comentar que entre as trinta reduções fundadas no entorno da Bacia do Prata, os povoados mencionados foram os únicos que praticamente estavam interligados através do rio Uruguai.

Essas trajetórias históricas contribuiriam para a materialização de marcadores territoriais, construção de narrativas identitárias regionais, assim como de diversos imaginários sociais que vêm sendo vivenciados nos espaços sociais missioneiros. A região apresenta modos de vida tradicionais e remanescentes artísticos e urbanos do período reducional (séculos XVII e XVIII), como sítios arqueológicos, estatuárias barrocas, crenças, saberes, mitos e lendas, patrimônios naturais, paisagens culturais e modos produtivos solidários.

Esses elementos culturais representam o espaço vivido, instigam a memória, interferem no comportamento social (relações de pertencimento), ou seja, são fatores importantes para o processo da construção identitária regional. Portanto, a fronteira São Borja-Santo Tomé destaca-se por estar ao mesmo tempo na área de abrangência do bioma pampa, nas Missões e no entorno da Bacia do Rio Uruguai.

Partindo do pressuposto que as identidades são constituídas a partir de relações de poder, de trocas culturais e de relações de diferença, cabe destacar que após o Tratado de Madri (1750) houve a derrocada das Missões e a constituição de

um novo processo de colonização e organização socioterritorial na região, onde a estância consolida-se como um espaço de coesão sociocultural regional.

Nesse cenário ocorreu a privatização do sistema produtivo regional, em que o sistema de solidariedade popular acaba perdendo espaço para as grandes propriedades rurais, que institucionalizam diversas práticas sociais e modos de trabalho vinculados ao campo, contribuindo para a criação do tipo social do gaúcho.

Além das práticas e simbologias vinculadas às missões e ao gaúcho, observa-se na região marcadores identitários identificados com as comunidades ribeirinhas, assim como se visualizam narrativas de pertencimento a identidades sociopolíticas, como é o caso da identidade trabalhista em São Borja. Sendo assim, destaca-se que o objetivo principal desta pesquisa centra-se na reflexão sobre como a identidade missioneira vem dialogando com as simbologias e narrativas das outras identidades, assim como essa identidade vem sofrendo com as relações de poder que a tornam invisível.

Portanto, ao falar-se em relações de poder nas construções identitárias regionais, vem à tona as alteridades sociais geradas a partir de interesses sociopolíticos. Tais alterações nas identidades são constituídas através de matrizes essencialistas de pensamento, que cristalizam a história e a cultura regional, tornando os fatos como algo naturalizado no senso comum.

Seguindo nessa perspectiva, a pesquisa propõe-se a refletir de forma crítica os processos de naturalização da construção da identidade missioneira nessa região fronteiriça, procurando refletir sobre como essas imutabilidades sócio-históricas estão interferindo nos processos identitários missioneiros.

A partir da análise das principais políticas culturais regionais, observa-se que o IPHAN permanece com políticas de valorização e preservação dos sítios arqueológicos. Nesse sentido, são raros os estudos culturais missioneiros que buscam interpretar como estão sendo construídas as identidades regionais e de que forma a sociedade está transformando seu espaço (PINTO, 2011).

Sendo assim, observa-se que a Geografia Cultural tornou-se, nos últimos anos, uma linha de pesquisa essencial para os estudos culturais, uma vez que pode refletir de forma crítica e integrada como as identidades estão interagindo com as questões espaciais. Para tanto, torna-se necessário pensar as representações culturais a partir de uma visão não estática, que valorize os marcadores de diferença e as trocas culturais.

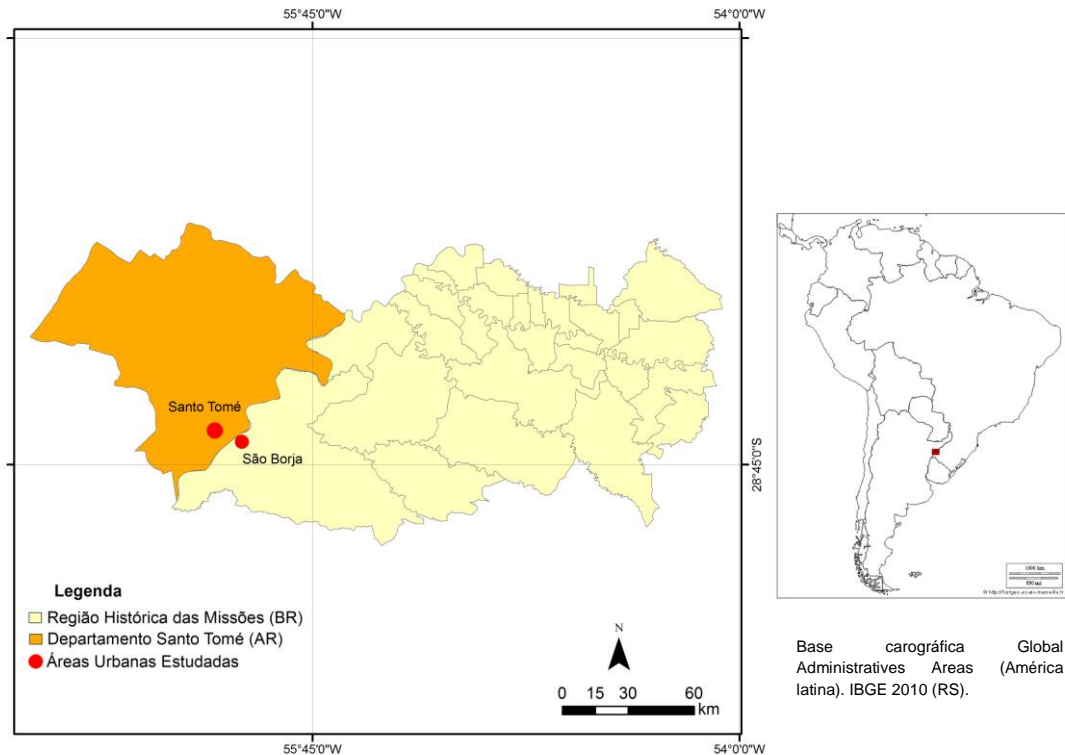
Nesse sentido, cabe ressaltar que as representações culturais regionais precisam ser pensadas a partir de uma lógica de interpretação da construção das identidades territoriais. Nota-se, portanto, a necessidade de pesquisas e estudos sobre a Geografia Cultural da região histórica das Missões Jesuítico-*Guarani*, nos quais se deve ser dada atenção aos espaços do cotidiano da fronteira.

Sendo assim, esse estudo questiona: Como as representações sociais e os marcadores territoriais missioneiros acabam por constituir as narrativas identitárias missioneiras? Como as relações de poder acabam por gerar alteridades socioterritoriais na formação da identidade missioneira na região de fronteira São Borja-Brasil e Santo Tomé-Argentina? Como a identidade missioneira está enraizada nas práticas sociais regionais?

2.2 Historiografia da região de São Borja (Brasil)-Santo Tomé (Argentina)

O recorte em estudo está localizado num território histórico para os interesses geopolíticos da América do Sul. Tal região fronteiriça foi território de fundação das Reduções Jesuítico-*Guarani* (séculos XVII e XVIII), área de disputa territorial entre as Coroas Portuguesa e Espanhola (século XVII) e serviu como área estratégica para invasão das tropas paraguaias ao Brasil e à Argentina durante a Guerra do Paraguai (1862).

Figura 1 - Localização do recorte territorial em estudo



Fonte: PINTO, Muriel (2015).

Conforme representa a figura 1, as cidades gêmeas¹ de São Borja (Brasil) e Santo Tomé (Argentina) estão localizadas no entorno do rio Uruguai. Estas municipalidades fazem parte respectivamente da região histórica das Missões e do departamento de Santo Tomé que integra a Província de Corrientes na Argentina.

Seu processo de formação socioterritorial está marcado pela influência das antigas reduções Jesuítico-*Guarani*, e suas atuais áreas urbanas estão acima dos remanescentes urbanos dos antigos povoados nativos. Durante o século XVII, foram fundados, nesses espaços, dois povoados missioneiros, as reduções de *Santo Tomé Apósteles* (1632) e São Francisco de Borja (1690).

¹ Conforme o Ministério da Integração Nacional, foram consideradas cidades gêmeas 30 municípios cortados pela linha de fronteira, que apresentam grande potencial de integração econômica e cultural com países vizinhos. Ver mais em: Portaria 125, de 21 de março de 2014, que estabelece o conceito de cidades-gêmeas nacionais, os critérios adotados para essa definição e lista todas as cidades brasileiras por estado que se enquadram nesta condição.

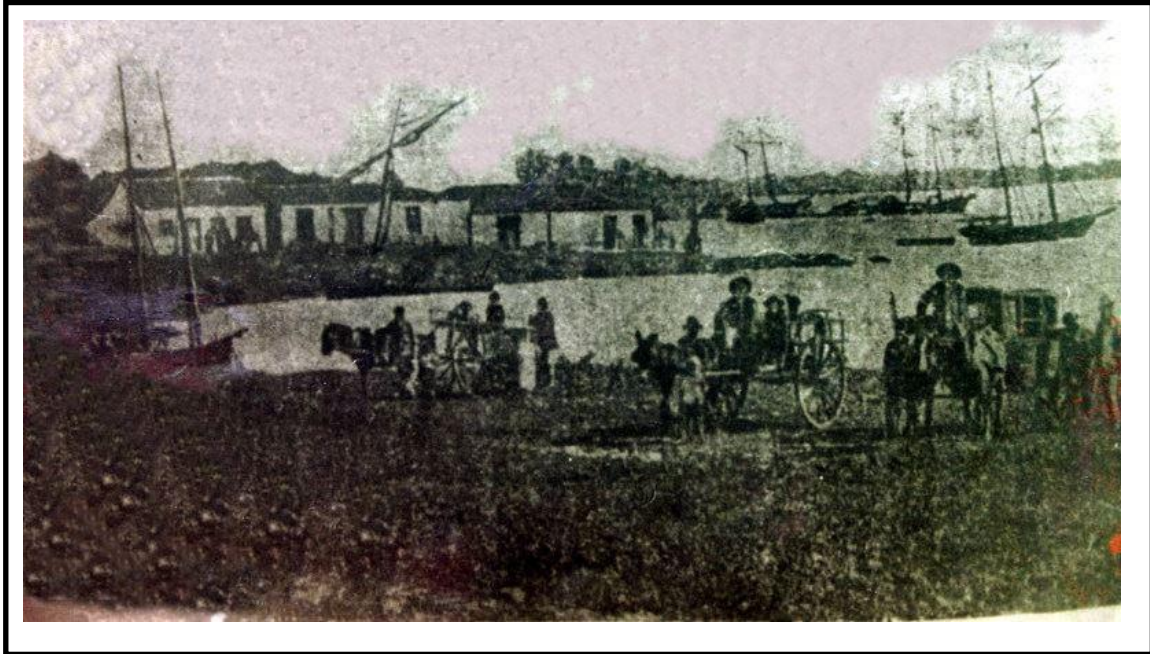
Figura 2 - Localização de Região de fronteira São Borja (Brasil)- Santo Tomé (Argentina)



Elaboração: PINTO, Muriel (2015)

Como nos mostra a Figura 2, a formação socioterritorial da região esteve constantemente influenciada pelo rio Uruguai e pelo bioma pampa. A Bacia do Rio Uruguai, desde o período reducional, apresentava-se como estratégica para as relações territoriais regionais, visto que era uma via de ligação entre as missões Jesuítico-*Guarani* até Buenos Aires, através do estuário do Prata, assim como servia de interlocução entre as reduções da banda oriental e ocidental (século XVIII).

Figura 3 - Navegação fluvial em São Borja (1885)



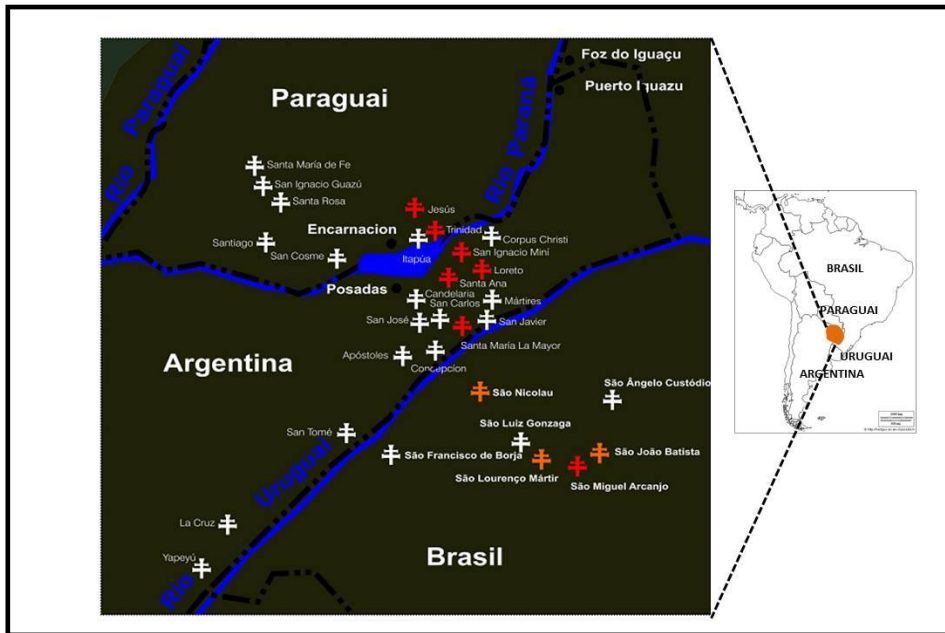
Fonte: Arquivo de Clóvis Benevenuto.

No século XIX, a Bacia do Uruguai tornou-se cobiçada pelos paraguaios, que realizaram conflitos bélicos na região durante a Guerra do Paraguai. Neste século o rio ainda era utilizado pela navegação fluvial. A Figura 3 apresenta uma fotografia que expõe o transporte fluvial em São Borja, durante o ano de 1885. Como se percebe, nesta época era grande o número de embarcações – denominadas piráguas – que ancoravam no porto da cidade. Os produtos desembarcados eram transportados através de carroças que ficavam no aguardo na encosta.

2.3 Missões Jesuítico-Guarani

A fundação das Reduções Jesuítico-*Guarani* na América do Sul estiveram adequadas ao processo de evangelização e à civilização dos povos aborígenes que habitam o território americano. Durante os séculos XVII e XVIII, foram criados trinta povoados reducionais na América do Sul, através de dois ciclos fundacionais.

Figura 4 - Regionalização das antigas reduções Jesuítico-Guarani



Fonte: Projeto Itinerários Culturais do Mercosul, adaptado por Muriel Pinto.

No primeiro ciclo foram fundadas reduções na chamada banda ocidental do Rio Uruguai (margem direita), hoje na Argentina, Paraguai e Uruguai. No segundo ciclo, consolidou-se a fundação dos chamados “Sete Povos das Missões”, na banda oriental do Rio Uruguai (margem esquerda), hoje em território do estado do Rio Grande do Sul. A Figura 4 demonstra como essas antigas reduções estão espacializadas no entorno da Bacia do Prata.

A fundação das reduções pode ser descrita como um momento estratégico no processo de construção territorial regional, em virtude da fundação de duas reduções na região. Esses povoados missioneiros foram criados a partir de estratégias territoriais bem definidas, que representavam os interesses da Companhia de Jesus² e, conseqüentemente, envolviam relações de poder oriundas da Coroa Espanhola.

Em relação ao processo de instalação das reduções, eram levados em conta diversos fatores geográficos e estratégicos que pudessem contribuir com as políticas comerciais, de defesa territorial e sustentabilidade dos povoados *Guarani*, como proximidade de bacias fluviais, busca de pontos altos e de fácil acesso e defesa (GUTIÉRREZ, 1987). Para Gutiérrez (1987, p. 16), “na estruturação do sistema de

² Órgão da Igreja Católica, responsável pelo processo de evangelização na América durante os séculos XVII e XVIII.

ocupação territorial, as missões se projetam no traçado de notáveis caminhos, na instalação de postos e capelas, canais e zonas de reserva florestal, de pesca, etc”.

Nessa perspectiva, percebe-se que organização territorial das reduções Jesuítico-*Guarani* estava relacionada a uma estratégia de controle e articulação dos territórios missioneiros, os quais se preocupavam com a consolidação de uma estrutura socioeconômica e religiosa. Para a consolidação de tais objetivos, dependia-se de um espaço organizado de forma a facilitar a comunicação e as trocas comerciais entre os devidos povoados.

As estratégias territoriais dessas reduções estudadas possuía uma característica diferenciadora do restante das reduções da banda oriental do Uruguai, pois as reduções de Santo Tomé e São Francisco de Borja estavam praticamente interligadas, distanciando-se apenas três léguas. Sendo assim, pode-se destacar que desde esse período reducional, tais povoados missioneiros salientavam-se pelas suas posições estratégicas, que facilitavam as comunicações socioculturais entre eles.

Maurer (2011) destaca, em sua dissertação de mestrado, que a redução borjense tornou-se um centro conversor e uma redução refratária nas missões. A partir de análise documental da época missioneira, Maurer (2011) defende que a redução de São Francisco de Borja estava identificada com os chamados povos ocidentais do rio Uruguai, no caso, Yapeyu, La Cruz e Santo Tomé, expondo uma diferenciação social e cultural do povoado borjense em relação às reduções fundadas na banda oriental. Esta não identificação aos chamados sete povos das missões expõe o que Maurer defende como redução refratária para São Borja.

Essa linha de pensamento foi estruturada a partir da preposição de refletir as missões num contexto espaço-regional, que de certa forma envolveu discussões geográficas, historiográficas e etnográficas. As discussões de Maurer (2011) são de grande valia para a pesquisa, pois instigam a pensar a construção das reduções Jesuítico-*Guarani* a partir de relações geoestratégicas que envolveram a análise de políticas territoriais e práticas sociais, as quais contribuíram para a construção das identidades sociais do período reducional.

A análise da fundação da redução de São Francisco de Borja torna-se essencial para pensar a construção territorial da região, pois esse povoado foi fundado num território estrategicamente relevante para os interesses da Companhia de Jesus e da Coroa Espanhola.

[...] a redução de São Francisco de Borja [...] reproduziu uma política de organização que não visou isoladamente à consolidação de um poder colonial, mas também um avanço geoestratégico que pudesse garantir a solidez necessária para o bloco (Yapeyu, La Cruz, Santo Tomé e San Borja). E foi justamente esse sentido de organização que acabou elevando a redução ao ponto de assumir e manter a condição de *centro conversor das missões* até meados do XVIII (MAURER, 2011, p. 20).

As palavras de Rodrigo Maurer (2011) trazem à tona os objetivos que levaram à fundação da redução de São Francisco de Borja. Entre eles, o autor salienta que havia um interesse na época em constituir um bloco de apoio entre as reduções de Yapeju, Santo Tomé, La Cruz e São Borja, que contribuiu para uma política de estreitamento entre as duas margens do Uruguai. Essa identificação podia ser comprovada através do fluxo contínuo entre as duas margens (MAURER, 2011).

Portanto, a fundação do povoado borjense foi um interesse geopolítico, cultural e administrativo dos povos ocidentais. A constituição de São Francisco de Borja buscou resolver problemas que estavam afetando as missões, como controlar movimentações de grupos indígenas, principalmente os *Guenoas* que roubavam gado na região fronteira do rio (MAURER, 2011).

No período Jesuítico-*Guarani* houve diversas ações territoriais que objetivavam facilitar as relações sociais, comunicacionais, econômicas e culturais entre os povos missioneiros. A construção de capelas, passos, estâncias de gado e portos foram ações territoriais que facilitavam a articulação entre os povoados missioneiros.

A finalidade técnica dos passos era facilitar o acesso aos locais estratégicos do projeto reducional, no entanto, a simbologia dos mesmos foi muito mais significativa do que os interesses estratégicos. Se existia a possibilidade de chegar até o outro lado do rio, é porque havia convivência do lado que esperava, ou seja, era uma relação de mão-dupla (MAURER, 2011, p. 31).

Já as capelas, por sua vez, “serviram basicamente a duas funções: como uma representação sagrada, ou como um posto de parada para aqueles que tinham de executar tarefas em regiões distantes da sua estrutura reducional de origem [...]” (MAURER, 2011, p. 32), tornando-se um espaço simbólico para a construção das identidades reducionais.

A construção dos passos, das capelas e das estâncias de gado expôs o planejamento territorial que a Companhia de Jesus exerceu no território missioneiro. Suas ações territoriais integravam diversos interesses e objetivos, como a

consolidação da religiosidade, identificação ao sistema jesuítico, aproximação sociocultural entre os povoados e construção de práticas produtivas e sociais relacionadas à lida campeira, entre outras. A análise futura dessas ações num âmbito contemporâneo instiga a reflexão em torno das influências territoriais reducionais na construção dos espaços missioneiros atuais.

No caso do bloco regional reducional, destaca-se que foram construídos diversos postos de capelas e passos que integravam São Francisco de Borja aos demais povoados da banda oriental do Uruguai. Segundo Maurer (2011)³, havia vinte capelas entre São Borja e Yapejú, já no caminho entre a redução borjense e as demais reduções da banda oriental havia um número bem menor de capelas.

Conforme Maurer (2011), o bloco foi projeto de forma a gerar a autossustentabilidade e o fortalecimento cultural dos povoados, em que um erro nas estratégias territoriais poderia representar problemas administrativos para a Companhia de Jesus.

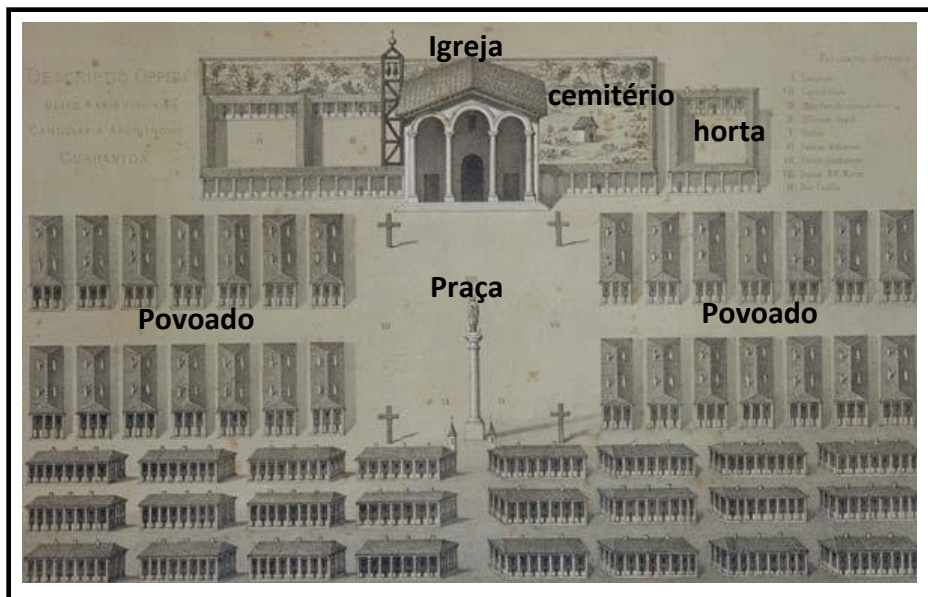
Fica claro que tal afastamento não foi provocado por um distanciamento geográfico, como alguns estudos chegaram a afirmar, mas sim por afinidades culturais ou de acesso aos mesmos lugares simbólicos. Por conta de certas informações, as reduções orientais acabaram assimilando a idéia de diferença do povo de San Borja. A explicação para este efeito encontrava-se na maneira como certos padres da época se dirigiam à redução (MAURER, 2011, p. 36).

Sendo assim, “o motivo das escolhas das alocações reducionais dependia de um estudo aprofundado em torno do espaço, da região e das representações locais, tanto no sentido reducional, quanto na parte que envolvia o universo cultural do indígena”. (MAURER, 2011, p. 29).

Através da análise das ações territoriais reducionais, percebe-se que foram construídos diversos espaços sociais no raio de abrangência das reduções, os quais possibilitaram relações de convivência entre as comunidades Jesuítico-*Guarani*. Portanto, torna-se necessário pensar as ações territoriais como artifícios de comunicação sociocultural e instrumentos facilitadores para a construção das identidades territoriais e das representações sociais do espaço.

³ O autor também salienta que a Redução de São Francisco de Borja não apresentava ervateiras, fator que também dificultou a integração e não utilizava o porto do rio Piratini (local de unificação para os povos orientais). (MAURER, 2011).

Figura 5 - Plano Urbano Reduacional



Fonte: CUSTÓDIO, Luis Antônio.

No que diz respeito às áreas urbanas das reduções, cabe destacar que elas possuíam um planejamento urbano avançado para a época, espelhando-se em modelos barrocos. A

Figura 5 mostra como era constituída a estrutura urbana das reduções, como cabildo, praça, igreja, cemitério, escolas, oficinas, hortas.

Figura 6 - Sobreposição da planta da moderna cidade de São Borja sobre a planta da antiga Redução de São Francisco de Borja

Fonte: Planta de Diego Bicca, retirada de BISONHIM (2011).



Atualmente muitos municípios missioneiros adequaram suas áreas centrais ao perímetro urbano das antigas reduções, como é o caso da área central do município de São Borja-RS. A Figura 6 apresenta a sobreposição da planta antiga

da redução de São Francisco de Borja sobre a planta moderna. Essa relação possibilita perceber que a área do entorno da atual praça XV de Novembro era o local de abrangência do núcleo reducional. Portanto, cabe destacar que as cidades regionais estão organizadas praticamente nas mesmas estruturas urbanas reducionais.

As relações sociais desenvolvidas nas práticas reducionais estavam diretamente integradas aos processos de catequização e educação dos índios *Guarani*. Wilde (2011) descreve que a formação das missões implicou um processo de longa duração em que se sedimentaram elementos prévios para formar gradualmente uma memória ligada a um “modo de ser cristão”.

Conforme Claudete Boff (2011, p. 241),

Para o sucesso da catequese e a melhor compreensão dos conceitos abstratos que ela impunha, foram usadas várias formas de persuasão para cristianizar. Essas, em sua maioria, estiveram amparados em imagens, pinturas, procissões, festividades, teatros, cantos, enfim, tudo o que pudesse ser exteriorizado, visível e palpável.

Como se observa, as artes foram instrumentos essenciais para a adequação dos *guarani* aos aprendizados religiosos. No entanto, cabe destacar que a cultura indígena “manteve-se em muitos de seus padrões culturais, como evidenciam os vestígios arqueológicos: cerâmica artesanal, artefatos de pedra lascada e polida, etc” (KERN, 2011, p. 9).

Muitos aspectos sociais indígenas persistiram: o cacicado, a língua com imensa riqueza verbal, as relações sociais de solidarismo e reciprocidade, as tradições guerreiras, as atividades quotidianas da horticultura, da caça e da pesca. Por outro, a ação consciente dos jesuítas colocaram os indígenas frente a frente com as inovações técnicas da sociedade europeia: a escrita e a imprensa, o arado e a metalurgia do ferro, a olaria e a arquitetura barroca, o predomínio da família nuclear e a inserção do caciquismo nos órgãos municipais do Cabildo espanhol (KERN, 2011, p. 9).

A partir da análise das manifestações culturais reducionais percebe-se como procederam as trocas culturais entre *Guarani* e jesuítas. Conforme Wilde (2011), os indígenas manifestaram atitudes diversas em relação à adequação a materialidades vindas de fora, nas quais, por exemplo, desprezavam as imagens pintadas e demonstravam “receptividade a cruces, varas de mando, vestimentas, e

aprendizagens técnicas como a escritura, a cartografia, e a implantação de performances como os rituais cristãos, das formulas sacramentais e a música” (WILDE, 2011, p. 15).

O espaço missional também demonstrou certa receptividade a algumas práticas tradicionais indígenas, as quais foram ressignificadas no âmbito das missões: certos instrumentos musicais e sonoridades nativas foram mantidos e adaptados às necessidades da liturgia cristã. Ambas as situações – dos objetos e das práticas –, em que foi incorporado o próprio ressignificado, são típicas do processo de contato sociopolítico e cultural desencadeado com a evangelização (WILDE, 2011, p. 15).

Segundo Boff (2011, p. 242), “imagens religiosas foram um importante instrumento à disposição dos jesuítas no trabalho de evangelização dos *Guarani* aldeados, ou seja, a arte foi meio de persuasão, propaganda e pregação catequética no Novo Mundo”.

A produção de imagens, nas reduções, foi um dos ofícios marcantes em que se ocupavam os indígenas. Percebe-se, através dos registros dos jesuítas, a importância do uso da imagem como forma de persuadir os índios à frequência aos sacramentos e a oração, seja através de sua beleza exterior, seja pelo modelo de vida que ele representava, e, também, o que era muito significativo, por sua expressão facial e sua postura (BOFF, 2011, p. 242).

Através da representação imagética das estatuárias, os jesuítas alcançavam seu principal objetivo, que era a proliferação da ideia da espiritualidade. Nesse contexto as imagens barrocas destacavam-se por transmitir mensagens evangelizadoras e representavam a interiorização de sua santidade, assim como o recolhimento. Tais características são percebidas a partir do olhar, da expressão e da eloquência dos gestos das estatuárias (BOFF, 2011).

A produção artística dos povoados missionários evidenciou a força da imagem na catequização dos índios: imagens presentes nos templos e nas procissões, acompanhando preces e ladainhas, motivando festas e pedidos de intercessão divina, por vezes até protagonizando “milagres” (BOFF, 2011, p. 245).

Conforme Boff (2011, p. 244), em todos os povoados a imagem mais venerada foi a de Nossa Senhora, mas em todos eles destacavam-se altares de

devoção a Santo Ignácio e aos seus colegas fundadores da Companhia de Jesus; a Santo Isidro e a São José, que tentaram incluir exemplo de amor à família monogâmica.

A produção dos acervos reducionais deu-se sobre a condição de trocas culturais, cujo “domínio técnico foi oferecido pelos jesuítas; os elementos decorativos foram retirados da vida da colônia; o barroco europeu, antes imitado nas suas formas redondas e volutas, foi assumindo, na produção jesuítico-*guarani*, formas mais frontalistas, retas, próprias de culturas que se mantêm presas à tradição, pois os acervos nativos tem essa característica” (BOFF, 2011, p. 247).

Após o Tratado de Madri (1750), houve uma nova reorganização socioeconômica e territorial nas Missões, com transformações, neste cenário, nas práticas sociais e nas identidades regionais, que foram influenciadas por quatro momentos: 1º) entrada da colonização portuguesa; 2ª) consolidação da estância com um espaço de coesão sociocultural regional; 3º) privatização do sistema produtivo regional, a partir da derrocada das Missões, em que o sistema de solidariedade popular acaba perdendo espaço para as grandes propriedades rurais, que institucionalizam diversas práticas sociais e modos de trabalho vinculados ao campo; 4º) expansão das áreas urbanas das antigas reduções.

2.4 Metodologia

2.4.1 Construção do modelo de pesquisa

Esta tese acadêmica utilizou como modelo central de pesquisa o método fenomenológico, que analisa a realidade como não sendo única, mas diversa a partir de suas interpretações. Nessa perspectiva, a realidade é o compreendido, o interpretado e o comunicado (GIL, 2007, p. 32).

Conforme Demo (2009, p. 250), o método fenomenológico prima pelo respeito à realidade social, tornando-se mais reflexivo que os esquemas de captação, “em vez de partir de métodos prévios, dentro dos quais se ensaca a realidade, faz o caminho contrário”.

A subjetividade faz parte de uma realidade social e não pode ser acolhida metodologicamente como fator perturbante, que não deveria existir. O homem é ator, não consegue observar-se neutramente e estabelece com sua sociedade uma relação muito mais complexa que a formal-lógica da ciência clássica (DEMO, 2009, p. 250).

Portanto, “a inclusão do tópico do mundo do cotidiano no inquérito sociológico não é apenas opcional, ou interessante, mas vital e necessário. Ali está a fonte de significados sociais que é central e implícita à pesquisa”. (DEMO, 2009, p. 251).

Conforme Gil (2007), uma das deficiências da pesquisa fenomenológica é a não revelação da historicidade dos fenômenos. Como esta pesquisa objetiva refletir sobre as influências históricas na construção das identidades regionais, propõe-se que haja um diálogo entre método fenomenológico e método dialético.

A dialética fornece bases para uma interpretação dinâmica e totalizante da realidade, já que estabelece que os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente, abstraídos de suas influências políticas, econômicas, culturais etc (GIL, 2007, p. 32).

Nessa perspectiva, planejou-se metodologicamente a pesquisa, de forma a melhor compreender os espaços do cotidiano locais/regionais, que vão além de apenas levantar e refletir sobre os símbolos territoriais, mas também envolver análises que instigam a pensar sobre as subjetividades que estão inseridas na construção das narrativas identitárias fronteiriças.

Sendo assim, o modelo de pesquisa proposto para o projeto de tese preocupou-se em não utilizar-se de métodos tradicionais, pois está centrado num estudo relacional sobre as diferentes realidades e representações socioculturais que ocorrem na região estudada. Para tanto, observou-se a necessidade de articular o método da fenomenologia com o método dialético⁴.

Como principal tipo de pesquisa, o estudo utilizou pesquisas exploratórias e descritivas. No que diz respeito as técnicas de pesquisa foram empregados o método observacional e comparativo.

No que toca às relações do pesquisador perante seu objeto de pesquisa, Thiollent (1980) levanta a discussão sobre a falsa neutralidade das enquetes

⁴ Esta articulação ocorreu através de um diálogo entre a análise do cotidiano e suas relações com os fatos e processos sociais ocorridos em outros momentos históricos, portanto constantemente houve a necessidade de uma melhor compreensão da história reducional missionária.

sociológicas, pois “independentemente de suas preferências pessoais, o cientista seleciona as “idéias de valores” que dão sentido aos fatos e controla as implicações delas na representação do objeto estudado”. Essa linha de raciocínio nos instiga a pensar sobre como esses valores se articulam com as linhas de pensamento que geram representações idealizadas (THIOLLENT, 1980).

A nosso ver, é difícil imaginar-se um pensador capaz de realizar tais operações por meio de um simples esforço cerebral, sem recorrer à convicção e sem interferência ideológica ou outras formas de compromisso. Entre essas outras formas de compromisso que interferem na elaboração do conhecimento, além dos valores, estão as exigências do poder. A neutralidade e a objetividade do saber se relacionam cada vez mais com a questão do poder do que do querer do cientista (THIOLLENT, 1980).

A partir dos valores dos pesquisadores e da exposição da falsa neutralidade científica nas pesquisas acadêmicas, “torna-se necessário questionar a apreensão ou a representação do real permitida pelas diversas técnicas” (THIOLLENT, 1980).

Poderíamos dizer que a representação do social induzida pelos pressupostos do empiricismo é bastante semelhante à representação jurídico-ideológica da democracia, onde todos têm opiniões e peso igual nas decisões coletivas, isto é, uma representação bastante afastada da dura realidade da dominação e dos conflitos (THIOLLENT, 1980).

Como se observa, a elaboração do conhecimento vai além do reconhecimento dos valores dos pesquisadores, pois também se destacam as relações de poder que estão no entorno deste. Essa linha de raciocínio instiga pensar sobre as relações sociopolíticas que estão inseridas nos processos de construção do conhecimento.

A partir da problemática de pesquisa, buscou-se refletir sobre as metodologias de pesquisa sobre os estudos fronteiriços. A etnografia vem sendo utilizada como um dos principais instrumentos.

Kummer e Colognesi (2014), ao refletirem sobre as comunidades de fronteira, destaca que elas

podem representar um locus através das quais importantes problemáticas de pesquisa sejam encaminhadas. Não na acepção crítica que já teve, mas no sentido de considerar o espaço comunitário nas fronteiras na construção de problemas de pesquisa. A feitura desses estudos precisa, talvez, seguir a aferição de que não se estudam lugares, estudam-se fenômenos, isto é,

estudar “na” comunidade, “na” fronteira, e não “a” comunidade e “a” fronteira por ela mesma (KUMMER, COLOGNESI, 2014, p. 91).

Conforme Kummer e Colognesi (2014), nos estudos sobre as comunidades de fronteira, são normais os estranhamentos entre pesquisador e pesquisado, tanto nas suas relações do lá e do cá da mesma.

Por este motivo, frequentemente a etnografia que, de início, pode ser concebida como um método de controle dos demais instrumentos de pesquisa (entrevistas, questionários, documentos oficiais etc.), pode passar a ocupar uma posição privilegiada e de intensa contribuição para a compreensão da realidade em estudo (KUMMER, COLOGNESI, 2014, p. 92).

Nessa perspectiva, a etnografia torna-se um instrumento de pesquisa que possibilita refletir sobre os sentidos dos sujeitos fronteiriços, que permite a percepção sobre os processos de representação, as identidades que os indivíduos manifestam intencionalmente ou não (KUMMER, COLOGNESI, 2014). Kummer e Colognesi (2014) destacam que as discussões sobre fronteiras devem avançar no sentido de complexificar o corriqueiro e questionar o naturalizado, o que pode ser colocado em discórdia nos campos analíticos de pesquisa.

Para utilizar-se dessa metodologia, o pesquisador “deve avaliar técnicas, formas e modos de conduzir as várias incursões etnográficas a fim de torná-las não só efetivas, mas também rigorosas e válidas” (KUMMER, COLOGNESI, 2014, p. 94). No entanto, existem pesquisadores como Clifford Geertz, que defendem uma teoria interpretativa, a qual depende de maiores vínculos do pesquisador com os aspectos pesquisados, pois valorizam uma etnografia que promova uma descrição mais densa dos fatos (KUMMER, COLOGNESI, 2014).

Nas pesquisas etnográficas constantemente ocorre o diálogo entre as discussões teóricas e os elementos da realidade, portanto “etnografar em comunidades na fronteira supera a noção de um simples registro do que foi visto”. Assume uma posição de compreender pelo vivido, pelas ações de dentro, se possível do âmago do problema (KUMMER, COLOGNESI, 2014, p. 94).

O texto como relato e construção teórica é sempre escrito após o convívio com os agentes pesquisados e sempre fora do local de pesquisa. Isso gera o que chama de filtragem da realidade: ‘o processo de pesquisa é separado dos textos que ele gera e do mundo fictício que lhes cabe evocar’. (KUMMER, COLOGNESI, 2014, p. 102).

Essa articulação instiga uma melhor compreensão das vivências fronteiriças, que muitas vezes não estão marcadas a partir de códigos. Nessa perspectiva, Kummer e Colognesi (2014) destacam que pensar etnograficamente a fronteira não transcorre apenas no relatar de uma realidade por um pesquisador engajado, mas sim na complexidade com que os fenômenos são tratados nas suas interações teóricas.

Esse cenário metodológico apresentado por Kummer e Colognesi (2014) vem ao encontro das reflexões de Albuquerque (2014), para o qual “todo pesquisador das ciências sociais que se debruça sobre os estudos empíricos nas áreas fronteiriças necessita estar bem atento para desnaturalizar permanentemente as fronteiras” (ALBUQUERQUE, 2014, p. 62). Assim, esses pesquisadores mostram suas histórias, suas disputas e rasuras, questionando as classificações estatais e midiáticas.

Da mesma forma, o pesquisador das ciências sociais pode “estranhar e problematizar, isto é, por em suspensão a nação, a língua nacional, a região, a fronteira, as identidades e todos esses termos facilmente essencializados em nossos discursos cotidianos”. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 62).

Por outro lado, ainda segundo Albuquerque (2014), esses pesquisadores podem

aproximar-se, tornar familiar tudo aquilo que se apresenta a primeira vista como estranho, esquisito, diferente, repugnante, e geralmente localizado do “outro lado da fronteira”: a nação vizinha, suas diferenças regionais, suas línguas nacionais, seus valores e costumes, em suma, a alteridade e o esforço antropológico de abertura hermenêutica para o outro (p. 62).

Como se observa, estruturar metodologicamente uma pesquisa em regiões fronteiriças envolve uma série de preocupações que estão relacionadas a um novo modo de pensar sobre espacialidades que se confundem e se sobrepõem nas suas questões sociais, culturais e territoriais. Por estar constantemente nesta dualidade, as fronteiras são pensadas, por muitas vezes, através do *senso* comum, suas vivências e identidades são naturalizadas, o que expõe um modelo autêntico e uniforme destas regiões.

É relevante, portanto, pensarmos em uma perspectiva de abordagem metodológica capaz de aproximarmos simultaneamente de diferentes fronteiras nacionais, sociais e simbólicas, tendo como foco principal as

populações que vivem e transitam nesses lugares fronteiriços. Uma abordagem que seja capaz de apreender processos econômicos, políticos e jurídicos, mas que especialmente aprofunde a dimensão social, cultural e simbólica (ALBUQUERQUE, 2014, p. 63).

A proposta desta pesquisa de melhor compreender o processo de construção da identidade missioneira nesta região de fronteira traz para a discussão como os instrumentos de pesquisa utilizados poderão contemplar a reflexão sobre as diferentes fronteiras e suas respectivas relações de poder no processo de constituição das identidades regionais.

Portanto, “essas interações e representações sociais se entrelaçam e entramem tensão com os discursos, ações e imaginários de outros agentes e instituições sociais [...] que estão situados nessas zonas fronteiriças ou localizados nos centros do poder do Estado nacional” (ALBUQUERQUE, 2014, p. 64).

O que temos proposto é uma espécie de sintonia, aproximação entre o necessário rigor metodológico na busca incessante de novos dados e de novos sujeitos para nossas pesquisas de campo e a abertura radical de nossa imaginação, intuição e criação que as metáforas podem possibilitar. Em suma, trata-se de uma forma de pensar entre o analítico e o metafórico, entre a ciência e a poesia, entre os conceitos sociológicos e toda a riqueza do pensamento de nossos entrevistados, que sempre enriquecem com novos sentidos e novas metáforas as nossas próprias interpretações fronteiriças (ALBUQUERQUE, 2014, p. 76).

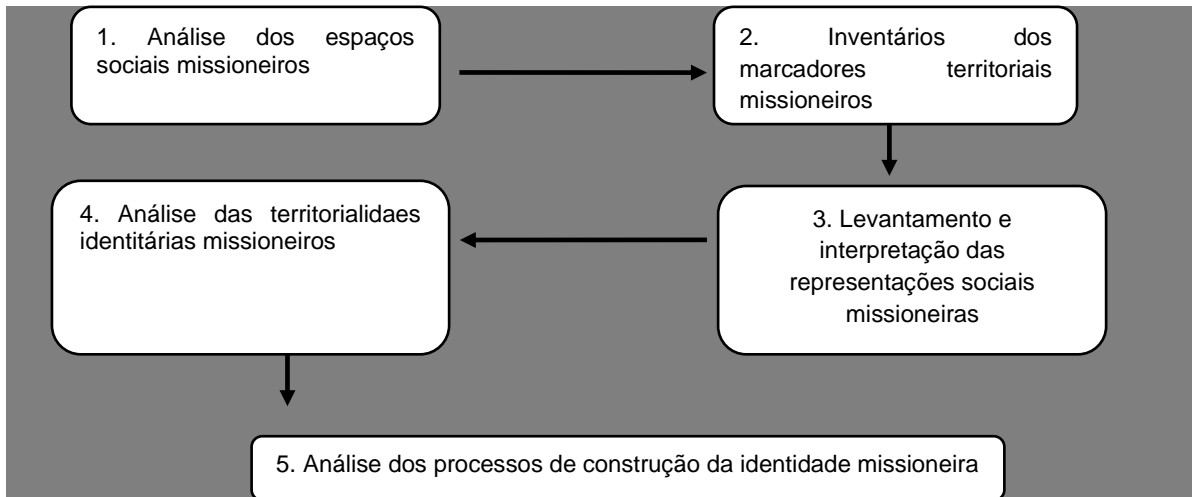
Como uma forma de facilitar o processo de reflexão sobre as narrativas e simbologias que estão no entorno da construção da identidade missioneira, Albuquerque (2014) expõe a possibilidade de pensar as metáforas como uma forma de compreensão das fronteiras visíveis, narradas e vividas. Tais situações nos defrontam com as representações sociais do espaço fronteiriço, ou seja, para discutir a fronteira é preciso transcender o racional e aproximar-se das imaginações e dos espaços vividos.

2.4.2 Etapas do projeto

Para a melhor sistematização da coleta e análise dos dados propõe-se que a pesquisa seja dividida em cinco etapas: 1ª) Análise das práticas e dos espaços sociais regionais; 2ª) Inventário e análise dos marcadores territoriais; 3ª)

Levantamento e análise das representações sociais; 4ª) Análise das territorialidades identitárias; e 5ª) Análise dos processos de construção identitária.

Figura 7 - Etapas da pesquisa



Fonte: PINTO, Muriel (2013).

Em virtude de a pesquisa objetivar analisar uma grande diversidade de informações, foi necessário utilizar diversos instrumentos para a coleta de dados: pesquisa bibliográfica e documental; análise contextual e histórica regional; levantamento de marcadores territoriais e representações sociais, análise de discurso; levantamento cartográfico e fotográfico; história oral, observação direta intensiva e questionário aberto.

2.4.3 Coleta de informações

Os principais dados coletados e analisados em cada etapa são apresentados na sequência.

Etapa 1: Análise das vivências e dos espaços sociais missionários

- Reflexão teórica sobre a trajetória histórica da região;

- Análise das características socioculturais das comunidades regionais, como modos de vida, saberes, práticas produtivas de trabalho, crenças e espaços sagrados;
- Interpretação dos espaços sociais das comunidades tradicionais ribeirinhas;
- Interpretação dos espaços sociais das comunidades estancieiras e suas relações com os modos de vida do gaúcho;
- Análise de como se constituem as fronteiras sociais e alteridades constituídas entre os espaços sociais;
- Câmbios socioculturais entre as práticas tradicionais missioneiras e as do gaúcho.

Etapa 2: Inventário dos marcadores territoriais missioneiros

- Levantamento e análise dos marcadores missioneiros, barrocos;
- Análise da composição social e étnica das comunidades tradicionais regionais;
- Levantamento das crenças profano-religiosas e míticas e suas interações com os marcadores missioneiros;
- Marcadores ecléticos-estancieiros e suas relações de poder com os marcadores missioneiros;
- Marcadores tradicionais ribeirinhos;
- Marcadores patrimoniais missioneiros;
- Elaboração de cartografias temáticas sobre os territórios culturais missioneiros.

Etapa 3: Levantamento e análise das representações sociais missioneiras

- Realização de análise de discursos escritos e visuais (letras musicais, discursos jornalísticos, discursos de instituições públicas);
- Levantamento de discursos orais (populares, públicos e privados);
- Levantamento de representações paisagísticas identificadas com as missões (fotos históricas, fotos atuais, discursos jornalísticos e musicais);
- Relações transfronteiriças e seus sentidos para a construção da identidade missioneira.

Etapa 4: Análise das territorialidades identitárias missioneiras

- Levantamento e análise das territorialidades missioneiras e reducionais: arqueológicos, ribeirinhos, crenças e artístico-culturais;
- Influências socioterritoriais na construção identitária e as redes territoriais missioneiras;
- Levantamento e análise de lugares caracterizados por marcadores territoriais, práticas sociais e discursos de pertencimento à identidade missioneira;
- Análise das transformações sociais, culturais, naturais e territoriais dos espaços missioneiros;
- Análise de como as práticas imateriais populares estão contribuindo para a afirmação da identidade através da cristalização territorial e social.
- Cartografia e análise das redes territoriais missioneiras constituídas na área urbana de São Borja.

Etapa 5: Análise da construção das identidades regionais

- Análise dos espaços sociais, marcadores territoriais e representações sociais identitárias missioneiras;
- Identificação e reflexão sobre as semelhanças, diferenças e alteridades sociais nas identidades missioneiras fronteiriças;
- Analisar as trocas culturais, visões essencialistas e alteridades para com os elementos identitários missioneiros;
- Reflexão sobre como os marcadores territoriais, bens patrimoniais, paisagens culturais e as representações sociais acabam por constituir uma identidade missioneira na região;
- Análise de como a identidade socioterritorial missioneira está se constituindo através das territorialidades identitárias e seus respectivos imaginários sociais.

2.4.4 Técnicas de coleta de dados

A coleta de dados ocorreu através dos seguintes instrumentos de pesquisa:

Pesquisa bibliográfica e documental

O levantamento de produções bibliográficas e de documentos objetiva coletar fontes escritas que possam contribuir através de relatos, informações, resultados de pesquisas, reflexões sobre o contexto sociocultural fronteiriço. Esses materiais podem contribuir com a melhor compreensão sobre diversos temas regionais, como historiografia, cultura, artes, relações socioecômicas, identidades fronteiriças, espaços sociais, geografia regional, entre outras.

Para tanto foram coletadas as seguintes produções bibliográficas: teses, dissertações, obras bibliográficas, artigos científicos, anais de eventos. Já em relação aos documentos, foram inventariados políticas públicas de cultura e projetos de pesquisa.

A forma de levantamento das produções bibliográficas realizou-se a partir de consultas na *web*, busca de materiais em eventos acadêmicos e através da saída de campo. Algumas obras bibliográficas foram analisadas diretamente nos locais onde estavam arquivadas, destacando-se: Biblioteca Pública de Santo Tomé, Arquivo Histórico de São Borja, Arquivo Histórico de Santo Tomé, Biblioteca Pública de São Borja, entre outros.

Levantamento de discursos

A análise do discurso gerado pelas comunidades fronteiriças esteve centrada na busca de uma melhor compreensão sobre os significados que os atores sociais compartilham na vivência de sua realidade social. Nesse contexto buscou-se o levantamento de paisagens, representações sociais e discursos identitários regionais. Para tanto, foram levantados *corpora* discursivos em jornais, composições musicais, discursos públicos e discursos de populares.

Em relação aos recortes espaço-temporais predeterminados para o levantamento dos discursos jornalísticos de São Borja e Santo Tomé⁵, os dados foram coletados na seguinte periodicidade: entre as décadas 80, 90 e anos 2000, como os anos de 1981, 1982, 1983 (consultados no Diário Región), entre 1994-1997 (período de construção da Ponte da Integração São Borja-Santo Tomé, no Jornal Folha de São Borja), e entre 2011 e 2014 (Jornais Armazém da Cultura e Folha de São Borja e Digital Santo Tomé). Foi proposta essa periodicidade, de forma a contemplar os discursos que foram gerados nas últimas três décadas.

Já em relação aos conteúdos e discursos gerados pelas festividades e composições musicais emitidas na região, buscaram-se informações em lugares com maior ocorrência de tais manifestações. Para tanto, foram levantados e analisados conteúdos e discursos do grupo musical “Os Angüeras⁶”.

Já em relação aos festivais, foram selecionados os seguintes eventos: Festival de músicas de carnaval Apparício Silva Rillo e Ronda de São Pedro (São Borja) e Festival do Folclore Correntino (Santo Tomé). O período de análise dos festivais foi entre 2010 e 2014.

Em relação aos *corpora* discursivos gerados pela administração pública de São Borja, foram levantados materiais de divulgação turística, como folders, sites, *outdoors*, guias, mapas, cartilhas, entre outros. Nesses materiais foram analisados, além dos textos, as simbologias geradas pelos mesmos, assim como as paisagens culturais representadas como atrativos turísticos. No que diz respeito aos discursos públicos, foram analisados também o site da Prefeitura municipal.

Além desses *corpora* discursivos, também foram entrevistados algumas membros das comunidades fronteiriças, priorizando-se os membros de várias classes sociais, como comerciários, artistas e comunidade popular. Esses membros foram escolhidos de forma a gerar uma maior diversidade de narrativas, discursos estes que foram emitidos de diversas instituições, setores da economia e grupos sociais.

Para isso, foram selecionados os seguintes atores:

- a) Um membro da Comunidade popular⁷;

⁵ Os seguintes jornais foram selecionados: Jornal Folha de São Borja, periódico El Obrero, Digital Santo Tomé e Armazém da Cultura.

⁶ Grupo artístico-cultural de São Borja, com reconhecida importância no Estado do Rio Grande do Sul.

⁷ Levou a denominação de entrevistado A, durante a discussão.

- b) Um escultor local⁸;
- c) Um representante do comércio ⁹.

Para a escolha dos atores que seriam entrevistados, foi dada atenção para que fossem ouvidos membros dos diversos grupos sociais e econômicos da fronteira. Essa preocupação deu-se no sentido de buscar escutar narrativas que partissem de variadas camadas da sociedade. A partir dessa diversificação de atores, buscou-se exatamente a pluralidade de discursos sobre as missões.

Thiollent (1980) faz um convite a uma reflexão crítica sobre os procedimentos que têm orientado a tradição sociológica positivista. Na sua discussão, o autor questiona os desvios e tendenciamentos realizados na aplicação das técnicas do questionário e da entrevista. Essas técnicas vêm sendo utilizadas apenas para a descrição de fatos e exposição de narrativas emitidas. Tais fatores expõem o negligenciamento dos processos históricos que foram determinantes para esses fatos (THIOLLENT, 1980).

Portanto, Thiollent (1980) apresenta uma crítica ao empiricismo, que necessita de novas alternativas metodológicas que estimulem o espírito crítico, pois se observa uma falta reflexibilidade sobre os dados coletados.

No que toca à elaboração do questionário, Thiollent (1980) observa uma imposição da problemática de pesquisa perante a comunidade estudada, o que, por muitas vezes, impõe questões que não estão inseridas nas vivências dos entrevistados, atitude esta que jamais revelará a verdadeira problemática do segmento social investigado.

Ainda quanto à elaboração do questionário, Thiollent (1980) não desconsidera a existência da problemática de pesquisa, porém reforça que ela deve vir desapegada das ideologias, o que exige do pesquisador uma melhor compreensão das referências dos valores da população. Seguindo nessa linha, o autor rejeita a tese de que o pesquisador deva estar isento de seus valores no que toca a sua relação com o objeto de investigação (THIOLLENT, 1980).

No entanto, também de acordo com Thiollent (1980), percebe-se uma falta de problematização entre o polo investigador e o pólo investigado, dificultando as trocas no processo de construção do conhecimento.

⁸ Levou a denominação de entrevistado B, durante a discussão.

⁹ Levou a denominação de entrevistado C, durante a discussão.

Tais reflexões apresentam uma crítica ao empiricismo e ao positivismo da observação, que deveria instigar novas metodologias de interpretação da realidade social, sem dependência institucional e politicamente descomprometida.

Na fase de obtenção de dados, numa pesquisa sociológica, tudo é social: o objeto investigado, as pessoas concretas implicados nele, o grupo de pesquisadores e seu sistema de representação teórico-ideológico próprio e, por fim, as técnicas de pesquisa ligadas ao sistema de representação e que envolvem relacionamentos interpessoais e comunicação de símbolos (THIOLLENT, 1980).

Sendo assim,

No contexto da crítica das convencionais técnicas de investigação, a superação da unilateralidade da observação e a compreensão intersubjetiva são dois objetivos importantes a serem alcançados por questionamento. No entanto, acrescentaremos a esta caracterização do questionamento o fato que este deve levar em conta, no relacionamento entre o pólo investigador e o pólo investigado, todos os aspectos institucionais ou comunicacionais relativos ao espaço sociopolítico da pesquisa sociológica, assim como os aspectos cognitivos (THIOLLENT, 1980).

A partir do que vem sendo discutido, observa-se que os processos comunicacionais entre o pesquisador-pesquisado vêm sendo defendidos como uma ação metodológica central, no que diz respeito às pesquisas sociais, pois possibilita algumas interações, as quais contribuem para a melhor compreensão da realidade social. Nessa perspectiva, as relações interpessoais possibilitam o surgimento de reflexões multilaterais, visto que favorecem as interações binárias “nós/ outros”, fundamentos constantemente presentes nas reflexões sobre as diferenças e as identidades socioterritoriais.

No decorrer de suas críticas, Thiollent (1980) questiona como as informações disponibilizadas por um indivíduo pode dar conta no processo de interpretação de uma realidade, uma vez que se percebem indeterminações nas relações entre indivíduo e sociedade.

Com tal pressuposto de indeterminação, que permanece à sombra da aparente sofisticação dos procedimentos de investigação das atitudes, muitos sociólogos explicam fenômenos sociais pela adição de atitudes individuais. A passagem do plano individual para o plano social não é objeto de preocupação ou fica por conta da magia. (THIOLLENT, 1980).

A partir dessas discussões, se expõe como as investigações individuais dificultam uma melhor construção do conhecimento sobre uma determinada realidade social. Nesse sentido, pensar as atitudes individualizadas requer uma melhor explicação social e “nisto, recai-se no principal defeito da sociologia subjetiva: o de querer explicar a realidade a partir de diferentes aspectos da subjetividade (sentimentos, opiniões e especialmente atitudes)” (THIOLLENT, 1980).

Segundo Thiollent (1980), essa técnica “induz a uma representação do social cujos pressupostos teóricos, ou ‘infrateóricos’, remetem ao individualismo sociológico e a um certo tipo de indeterminismo social”.

Outra constatação de Thiollent (1980) nos processos metodológicos de pesquisa é a imposição da problemática de pesquisa durante a elaboração e aplicação dos questionários:

O problema da imposição de problemática pelo questionário consiste no fato de colocar o entrevistado frente a uma estruturação dos problemas que não é a sua e no fato de estimular a produção de respostas que chamamos reativas. O problema remete à distância social ou cultural que existe entre o universo dos pesquisadores que concebem o questionário e o universo dos respondedores. Relativamente a cada um dos dois universos, a relevância e a significação de uma pergunta não são necessariamente comparáveis (THIOLLENT, 1980).

Essa imposição da problemática de pesquisa reforça a falta de compreensão dos pesquisadores no que se refere às diferenças culturais dos grupos pesquisados.

Encontram-se muitos exemplos de imposição de problemática em questionários aplicados: (a) em estudos sobre as sociedades ditas “tradicionais”, para as quais são transportadas categorias de percepção, descrição ou de ação vigentes em sociedades de capitalismo “avançado”, e (b) em estudos sobre grupos sociais “desfavorecidos” para as quais são transportados categorias e critérios de classe “média” aos quais, muitas vezes, o pesquisador adere de maneira consciente ou preconsciente (THIOLLENT, 1980).

Essa reflexão vem ao encontro com as metodologias aplicadas nesta pesquisa de tese, pois as comunidades populares foram grupos que geraram discursos. Nessa perspectiva, sustenta-se a iniciativa de uma melhor compreensão das práticas sociais destas comunidades, para evitar alguma alteridade na elaboração dos questionários, assim como possibilitou uma interpretação das diferenças sociais regionais.

Não queremos propor como modelo a concepção fenomenológica ingênua, muito frequente entre aqueles que pretendem aplicar entrevistas não-diretivas ou "metodos antropológicos", para descrever o universo das pessoas investigados através do que elas dizem. Contra a ilusão empiricista é preciso reafirmar que a problemática sempre existe. O que queremos criticar nas precedentes observações não é a existência de uma problemática de investigação, sempre necessária, mas sim a dissimulação de problemáticas ideologicamente marcadas ou sociocentradas nas formas de representação do social das classes médias ou de diferentes elites (THIOLLENT, 1980).

Portanto,

Logo, o que está em jogo é a ausência, por parte dos investigadores, da auto-avaliação da problemática e das interferências ideológicas que nela têm lugar, inclusive ao nível da formulação de cada pergunta. Em outras palavras, o que é criticado, segundo a nossa interpretação, é a falta de "reflexividade", tal como é definida pela dita "sociologia reflexiva", mas que não deve se tornar um fim em si, como já apontamos na nossa introdução geral. No que tange mais especialmente ao aspecto "imposição da problemática", o que deve ser criticado é a ausência de relativismo cultural por parte dos investigadores, cuja imaginação sociológica não ultrapassa os limites do universo mental de seu próprio meio social (THIOLLENT, 1980).

Como se observa, a falta de flexibilidade nas enquetes sociológicas é um fator destacado nas críticas metodológicas dessas pesquisas. Nessa seara, ressalta-se que o senso comum geralmente está dominado por ideologias dominantes, que influenciam a sequência pergunta/ senso comum/ resposta. (THIOLLENT, 1980). Nesse cenário, "não há nada que desperte a atenção do entrevistado para a superação da resposta fácil inteiramente moldada no senso comum. Ao contrário, tudo é feito para assegurar a reprodução das evidências primárias" (THIOLLENT, 1980).

Inventário dos marcadores territoriais

O inventário dos marcadores territoriais constitui-se de uma etapa da pesquisa que buscou levantar elementos que estão simbolicamente materializados nos espaços regionais; suas interações com a sociedade expõem diversos sentidos e representações sociais que definem os territórios e contribuem para a construção das identidades. Para tanto, foram inventariados os marcadores identificados com as missões Jesuítico-*Guarani*.

A constituição desses marcadores expõe os elementos que são autênticos e fabricados no espaço regional. Seguindo nessa linha, o levantamento e a análise desses marcadores objetivou refletir sobre as relações de poder que instituem as alteridades identitárias regionais, pois buscou a interpretação das incongruências discursivas da fronteira.

Se a vertente *abstracta* do simbólico – a transcendência, o divino, a espiritualidade, mas também a ciência, incluindo aqui os sistemas de idéias, de pensamentos, de representações, de crenças - percorre de forma invisível todos os marcadores, é a vertente da materialização que permite a manipulação, tornando visível e palpável os sinais identificadores dos territórios (HENRIQUE, 2004, p. 12).

Essa citação de Isabel Henrique destaca que os marcadores territoriais não são constituídos apenas por elementos materializados, mas também por interlocuções que remetem a práticas subjetivas que envolvem topofilias. No entanto, as identificações e relações de pertencimento, constantemente estão sendo alteradas a partir do visível, ou seja, através fabricação de marcadores territoriais.

Essa técnica objetivou levantar marcadores e vínculos culturais que estão espacializados no território regional. Esses marcadores territoriais serviram como instrumento de pesquisa para pensar os sentidos e significados das representações sociais, assim como disponibilizou informações para a análise da construção das simbologias e das narrativas de pertencimento identitário regional.

Para tanto, foram coletadas as seguintes tipologias de marcadores territoriais: marcadores religiosos, sagrados e profanos; marcadores de memória (museus, centros culturais, arquivos históricos, entre outros); marcadores territoriais fabricados (espaços de habitação dos homens, monumentos, arquitetura religiosa, esculturas, arquitetura agrícola); marcadores musicais (festas e festivais musicais); espaços públicos de difusão cultural; marcadores autênticos; marcadores históricos; e marcadores da pesca.

A análise dos marcadores territoriais foi realizada a partir de três linhas de interpretação: reflexão sobre as simbologias e subjetividades emitidas; análise das narrativas de pertencimentos e reconhecimento aos marcadores; e análise das espacializações desses marcadores e suas relações com constituição de espaços-temporais.

História oral

A técnica da história oral foi utilizada na pesquisa como um instrumento que possibilitou aproximar o estudo de pessoas que tenham comprovadamente um conhecimento popular sobre as trajetórias históricas das cidades estudadas.

Para tanto, foram realizadas entrevistas gravadas, que puderam testemunhar sobre acontecimentos, conjunturas, instituições, modos de vida, discursos de pertencimento identitário. A partir da saída de campo, foi possível identificar quais as pessoas que deveriam ser entrevistadas. Cabe destacar que as pessoas que possuíam acervo fotográfico sobre a fronteira, tornaram-se indivíduos potenciais para a técnica de história oral, assim como pessoas que possuíam um conhecimento sobre a história regional e que sejam memórias vivas sobre a fronteira.

Essas regras de planejamento de pesquisa (concepção de questionários e entrevistas), por úteis e indispensáveis que sejam, não ultrapassam o bom senso elementar e sempre postulam a existência de um único modo de comunicação a ser flexibilizado para se adaptar ao nível de compreensão ou de motivação dos respondentes que varia em função de certas características culturais. Em relação com os homens simples, essas características são apreendidas pelos sociólogos de orientação convencional em termos de inferioridade cultural e não nos termos de uma verdadeira diferença de modos de comunicação (THIOLLENT, 1980).

No que diz respeito à relação entre pesquisador-pesquisado, Thiollent (1980) salienta que um dos principais problemas no processo comunicacional entre estes atores é a compreensão das palavras abstratas, “uma das principais preocupações consiste, então, em “traduzir” as palavras abstratas em palavras mais concretas, ou, mais ainda, em palavras mais familiares”.

Levantamento das representações sociais¹⁰

Partindo do pressuposto de que as representações sociais não são emitidas apenas pelo imagético, a coleta de dados através do levantamento das representações sociais objetivou levantar paisagens, discursos fronteiriços, trajetórias históricas, ideias e imaginários, que contribuíssem para uma melhor

¹⁰ Essa etapa da pesquisa está articulada com os discursos que foram gerados sobre as missões, pois as representações sociais envolvem as ideias e imaginários sobre a região.

interpretação da construção dos lugares e territorialidades geradoras de narrativas de pertencimento identitário. Nessa perspectiva, objetivou-se refletir sobre os sentidos e significados emitidos pelas representações sociais, para a construção das narrativas identitárias missioneiras.

Sendo assim, tal momento procurou levantar informações que possibilitassem refletir sobre as construções humanas sobre o real, ou seja, pensar a realidade enquanto campo contratual, em que o mundo material e simbólico estão em constante diálogo.

Para a realização dessa etapa, foram coletados os seguintes dados: fotos antigas; fotos contemporâneas; símbolos representados nas manifestações artísticas (artesanato, esculturas, pinturas) e nos bens patrimoniais; discursos escritos; visuais e orais; representações paisagísticas identificadas com as missões, entre outros.

A partir desses instrumentos metodológicos, procurou-se dar atenção para os processos de interpretação, entendimento e construção da realidade, que envolveram imaginários que se articularam entre pensamento e imagem; portanto, as representações sociais foram refletidas como uma mediação social que possibilitou analisar os processos de construção identitária.

Cabe ressaltar que esse instrumento de pesquisa esteve articulado com outros instrumentos, pois tanto para levantar, assim como para analisar as representações, se necessitou de um melhor conhecimento sobre a história, os marcadores territoriais, as simbologias, as práticas sociais, os discursos regionais, informações essas que serviram de base para a melhor interpretação dos espaços do cotidiano e de suas respectivas marcas identitárias.

No que diz respeito ao levantamento de fotos antigas da região, foi dada prioridade para a busca de imagens históricas identificadas com as relações sociais entre São Borja e Santo Tomé, fotografias estas que buscaram levantar representações paisagísticas relacionadas às missões. A partir de saídas de campo também foram levantadas fotos contemporâneas.

Ainda nessa etapa, foram levantadas algumas manifestações artísticas que geram representações paisagísticas identificadas com a região. Entre as expressões artísticas que foram inventariadas destacam-se a música e a escultura.

A música, como foi observado no levantamento discursivo e de conteúdos, contemplou as representações sociais missioneiras, geradas nas composições e nas

festividades musicais regionais. Na escultura¹¹ e arquitetura, foram levantados produtos artísticos que representem de alguma forma as simbologias missionárias.

Outro momento importante que fez parte deste instrumento de pesquisa, foram as observações sistematizadas, as quais se realizaram em conjunto com o levantamento fotográfico. As observações procuraram realizar descrições dos fatos ocorridos ao longo do recorte espacial proposto para a pesquisa. Antes da saída a campo foi elaborado um plano de percepção paisagística, que norteou as visualizações.

Diário de campo

Com a técnica do diário de campo se buscou realizar observações e descrições sistematizadas sobre as realidades cotidianas das cidades fronteiriças. Para tanto, objetivou-se levantar os modos de vida das pessoas, ações, conversas, práticas sociais, marcadores territoriais e as representações sociais dos espaços de vivência.

Através do diário de campo pretende-se relatar detalhadamente todas as observações de fatos concretos, fenômenos sociais, acontecimentos, relações verificadas, experiências pessoais do investigador, suas reflexões e comentários. É um instrumento de anotações, reflexões e comentários (GERHARDT, SILVEIRA, 2009).

No caso da pesquisa proposta, objetivou-se observar e descrever, entre outras, as seguintes situações: representações sociais; contato com nativos da região; simbologias e marcadores territoriais; representações paisagísticas; memórias da fronteira.

A coleta das informações foi transcrita para um caderno, onde cada página foi organizada com título da observação, data, horário e local da observação. Abaixo das informações gerais, cada folha foi dividida em duas colunas, uma com as descrições e outra com as reflexões do campo.

¹¹ Na escultura foram levantadas e analisadas as obras do artista samborjense Rossini Rodrigues.

Pesquisa eletrônica

A pesquisa eletrônica objetivou ser uma técnica ágil de busca de dados. Seu objetivo centrou-se na possibilidade de obter, à distância, informações dos espaços estudados, coletando dados através de sites confiáveis. Entre os dados que foram coletados via *web*, constam produções bibliográficas, documentos públicos, discursos musicais, discursos radiofônicos, discursos públicos, fotos antigas da região e materiais turísticos.

Entre os espaços virtuais que serviram de base para a busca de informações, salienta-se que foram consultados domínios de órgãos públicos¹², de universidades¹³, sites de artistas, sites de rádios, revistas científicas, entre outros.

¹² Como exemplo: Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), prefeituras municipais/ intencências, governos estaduais/ provinciais, entre outros.

¹³ A exemplo da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Campus de Santo Ângelo (URI), Universidade Nacional de Misiones, Posadas (UNAM), e a *Universidad Del Nordeste Argentino*, Corrientes (UNNE), entre outros.

3 OS ESPAÇOS SOCIAIS DE SÃO BORJA-RS

Este capítulo objetiva analisar como vêm se constituindo as práticas sociais, os modos de vida e as alteridades socioespaciais dos espaços sociais regionais. Para tanto, foi realizada uma reflexão dialética sobre os processos de produção e transformação socioespaciais, durante os séculos XVI-XVII (influência das missões jesuítico-indígenas), XVIII (início do processo de privatização da produção e decadência das missões), até os dias atuais.

Para uma melhor organização da reflexão sobre as vivências fronteiriças, elas foram pensadas através dos espaços sociais estancieiros e das comunidades tradicionais. Nessas interpretações, foram analisadas as crenças profano-religiosas, as práticas produtivas, as fronteiras sociais constituídas entre as comunidades regionais, assim como a justaposição entre os espaços sociais.

No decorrer do capítulo, pode-se observar relações de dominação e de resistências sociais, que ocorrem entre as centralidades e as periferias territoriais regionais, práticas estas que expõem elementos os quais contribuem para a construção identitária regional.

A análise das identidades, atualmente, centra-se na melhor compreensão dos hibridismos culturais, o que despertou na pesquisa a hipótese de analisar os câmbios socioculturais entre as comunidades fronteiriças, a partir das relações identitárias vinculadas às missões jesuítico-indígenas. Como foi refletido no estudo, foram identificadas diversas trocas socioculturais das comunidades, com simbologias, modos de vida e ritualidades, que remetem às missões, o que contribui para a constituição do tipo social regional do gaúcho.

Para tanto, foram utilizados diversos instrumentos metodológicos, como: análise da realidade social, do cotidiano local/ regional (modos de vida, saberes, tradições, costumes, formas de expressão cultural), das práticas produtivas (relações de trabalho), dos discursos fronteiriços (discursos discurso musical, público, jornalístico, turístico, radiofônico); diário de campo; observações sistematizadas; elaboração de cartografias; e levantamento fotográfico.

3.1 Organização dos espaços sociais citadinos fronteiriços¹⁴

A partir da melhor compreensão da historiografia regional e dos espaços sociais da fronteira, instiga-se pensar como se constituem as sociabilidades, as simbologias e as práticas sociais missioneiras. As relações sociais de pertencimento e reconhecimento de determinados momentos da história, constantemente estão gerando manifestações artístico-culturais, assim como narrativas identitárias no território.

Segundo Berger e Luckmann (1985), a vida cotidiana está marcada por interpretações da realidade, que envolvem ações e sentidos subjetivos sobre um “mundo coerente”, o qual se origina no pensamento e na ação dos homens. Constantemente os espaços do cotidiano nos defrontam com múltiplas realidades, nas quais se expõe uma como sendo a realidade por excelência, no caso a realidade da vida cotidiana. Essa realidade cotidiana apresenta-se como um mundo intersubjetivo, que envolve interações com os outros (BERGER; LUCKMANN, 1985).

Nesse cenário, a consciência, os imaginários e os pertencimentos territoriais destacam-se como fatores essenciais para a constituição das práticas sociais, das identidades e dos espaços sociais. Nessas relações socioimaginativas do espaço, observam-se transes¹⁵ entre as realidades, “os campos finitos de significação caracterizam-se por desviar a atenção da realidade da vida contemporânea”, (BERGER; LUCKAMNN, 1985).

A região de São Borja destaca-se, como foi mencionado, por constituir espaços-temporais relacionados com o bioma pampa, rio Uruguai e com as antigas reduções jesuítico-indígenas. Nesses espaços foram criados, ao longo dos últimos 380 anos, diversas relações sociais, econômicas e culturais, que contribuiriam para a constituição de variados modos de vida e práticas sociais fronteiriças, realidades que se formaram a partir de diversos momentos históricos¹⁶.

¹⁴ Para a análise deste momento da pesquisa estão sendo utilizados como instrumentos de pesquisa: levantamento fotográfico, observações sistematizadas, levantamento das práticas sociais fronteiriças.

¹⁵ No contexto da experiência religiosa isto já foi adequadamente chamado “transes” (BERGER; LUCKMANN, 1985).

¹⁶ A identificação destes espaços-temporais está sendo possível a partir de uma melhor compreensão da historiografia regional, assim como do levantamento dos elementos do patrimônio cultural.

Conforme Berger e Luckmann (1985), o mundo da vida cotidiana é estruturado espacial e temporalmente, sendo esta última característica uma propriedade intrínseca da consciência.

Vê-se facilmente que a estrutura temporal da vida cotidiana é extremamente complexa, por que os diferentes níveis da temporalidade empiricamente presente devem estar continuamente correlacionados (BERGER; LUCKAMANN, 1985, p. 45).

Sendo assim, “a realidade da vida cotidiana contém esquemas tipificadores em termos dos quais os outros são apreendidos, sendo estabelecidos nos modos como “lidamos” com eles nos encontros face a face”. (BERGER; LUCKAMANN, 1985, p. 52).

Portanto, “a estrutura social é a soma dessas tipificações e dos padrões recorrentes de interação estabelecidos por meio delas. Assim sendo, a estrutura social é um elemento essencial da realidade da vida cotidiana”. (BERGER; LUCKAMANN, 1985, p. 52).

Como se observa, a discussão dos cotidianos e das realidades cidadinas vem ao encontro dos conceitos de espaço social. Após refletir com diversos pensadores sobre o conceito de espaço social, percebe-se que ele se constitui a partir de processos de apropriação, transformação e produção (SOUZA, 2013). Esse espaço vive pela representação e pela memória, relacionado às práticas cotidianas e subjetivas, nas quais as relações sociais tornam-se práticas espaciais.

Esse espaço possui, portanto, relação direta com os comportamentos sociais, assim como com as técnicas produtivas (FERNANDEZ, 1992; SOUZA, 2013). A produção do espaço social o torna vivido, móvel, que envolve câmbios culturais e possibilita a constituição das diferenças sociais, o que vem ao encontro das palavras de Frémont (1980), que descreve o espaço vivido como movimento.

Bonemaïson (2012) reafirma que a produção do espaço social está vinculada ao comportamento social. Esse processo pode, nesse sentido, ser refletido a partir da implementação de novos processos de transformação socioespacial.

Os processos de produção do espaço social envolvem, portanto, enquadramentos sociais, a partir da constituição de estatutos sociais, os quais contribuem para a constituição das alteridades sociais (BONEMAISON, 2012).

Para Souza (2013), o “espaço social e as relações sociais são interdependentes e se interpenetram através das ideias do território e do lugar”. Nesse raciocínio a prática espacial é entendida como prática social, e o espaço, como campo de visualização da alteridade (SOUZA, 2013). Tal proposta de pensar os espaços sociais a partir das alteridades será uma estratégia de pesquisa, no que tange à análise das construções identitárias da fronteira.

O espaço social tem se transformado num campo semântico (FERNANDEZ, 1992), no qual os objetos construídos e as manifestações imateriais geram sinais e símbolos que têm a capacidade de significar algo para alguém.

Antes de refletir sobre os espaços sociais contemporâneos do recorte estudado, procurou-se ter um panorama sobre os momentos históricos que contribuíram para as transformações dos espaços sociais dos séculos XVII, XVIII, XX e XXI.

O recorte estudado, pela sua localização estratégica no curso médio do rio Uruguai, assim como pela sua grande extensão de áreas para a criação de gado, despertou diversos interesses pelo atual território. Cabe destacar que as iniciativas de apropriação socioterritorial regional contribuíram para a produção e transformação dos espaços sociais fronteiriços, que, em diversas ações, propiciaram a segregação socioespacial das comunidades nativas.

Entre esses momentos destacam-se: a instalação das Reduções Jesuítico-Indígenas¹⁷; o final das Missões e a constituição dos processos de colonização dos países Ibéricos¹⁸; a consolidação da estância como espaço socioeconômico; a construção de obras de infraestrutura nas margens do rio Uruguai¹⁹.

¹⁷ Neste século XVII, foram instaladas as reduções de San Tomé e São Francisco de Borja. A instalação desses povoados trouxeram novas práticas sociais e produtivas para o território, como a produção da arte, religiosidade, assim como um sistema solidário de produção.

¹⁸ Após o Tratado de Madri (1750), com o novo remanejamento territorial das Missões, surge um novo processo de organização socioterritorial na região, no qual é implantado um sistema produtivo privado, que cria uma nova área urbana utilizando-se de estruturas urbanas das antigas reduções. No que toca às práticas sociais, destaca-se que os grupos étnicos nativos acabaram sendo inseridos no processo produtivo do campo, o que lhes possibilitou que passassem a praticar os modos de vida da lida campeira.

¹⁹ A construção de obras de infraestrutura nesta região fronteira é um processo contemporâneo no que se refere à transformação dos espaços sociais. Desde a década de 1990, foram construídos, na região, o cais do porto de São Borja e a Ponte da Integração. Nos últimos anos vem se debatendo o projeto de construção do Complexo Hidrelétrico Garabi-Panambi. Esses projetos vêm influenciando diretamente as comunidades tradicionais que estão nas margens do rio Uruguai, visto que alteraram os modos de vida e suas práticas produtivas, como a pesca, além de praticamente extinguirem o contrabando através do comércio formiga.

Essas novas produções espaciais geraram alteridades sociais na região, pois foram implantados novos modelos econômicos, sociais, culturais, novas relações de poder no território, assim como foram criadas novas espacialidades e novas práticas sociais. A partir desses novos processos colonizadores, muitas comunidades primitivas foram segregadas, a partir do empoderamento das áreas centrais e da divisão fundiária em grandes propriedades rurais.

Ao longo do capítulo foi discutido sobre como esses novos processos de produção social do espaço contribuíram para a imposição de uma hegemonia territorial, política, sociocultural e econômica nessa região de fronteira. Tal hegemonia se sustentou por várias décadas, através da grande influência que a estância e suas práticas socioeconômicas desempenharam em relação às comunidades nativas regionais.

Como será discutido mais à frente, essa hegemonia socioeconômica gaúcha constituiu-se a partir de um conservadorismo religioso católico e social. No entanto, percebem-se movimentos de resistência urbana no que diz respeito às crenças profano-religiosas, assim como na manutenção de práticas sociais tradicionais, como as sociabilidades e os modos de vida das comunidades ribeirinhas.

Nessa relação de apropriação, produção e transformação dos espaços sociais fronteiriços, verifica-se a criação de novos marcadores territoriais nos espaços; surgiram novas crenças, novos imaginários, assim como houve uma forma de relação social com os meios naturais, que passaram a ser usados de forma degradadora pelos grandes proprietários rurais.

A melhor compreensão dos processos históricos de transformações dos espaços sociais fronteiriços possibilita uma reflexão crítica referente às vivências e práticas sociais regionais, ou seja, permite uma visão sistêmica sobre os processos produtivos e suas influências na construção das identidades sociais das comunidades tradicionais locais.

A ciência espacial, por muito tempo, excluiu de suas abordagens os laços de vizinhança, o estoque de conhecimento, a agradabilidade, a topofobia, a fixação nos espaços e lugares, as experiências cotidianas e os elos que unem as pessoas ao meio ambiente (MELLO, 2005).

Mello (2005, p. 281), ao analisar o dinamismo do mundo vivido na obra de Buttimer, instiga que

as geoestruturas decodificadas pela linguagem regionalista, paisagista – portanto, social – remetem sempre à ideia de visual – portanto, de estrutura. O vivido não é assumido. Para essa autora, trata-se menos de conceitualizar do que de chegar a uma ‘geografia existencial’, que restituiria, ao conjunto do mundo da vida, seu dinamismo e suas relações vividas; segundo ela, que retoma algumas idéias do geógrafo francês Sorre, o ‘espaço social’ é essencialmente uma noção de subjetividade e cultural.

A citação anterior vem ao encontro do objetivo central deste capítulo da pesquisa, que foi a busca de um melhor entendimento dos espaços do cotidiano do recorte espacial estudado. A partir dessa contextualização, as informações empíricas tornam-se realidades vitais para a reflexão de uma geografia existencial da região de fronteira São Borja-Santo Tomé. Para tanto, procurou-se, neste capítulo, uma maior penetração das vivências territoriais, o que possibilitou uma interação com as individualidades e coletividades, ou seja, as subjetividades e imaginários espaciais tiveram maior ênfase que as análises estruturalistas dos espaços sociais.

Nesta pesquisa defronta-se com diversas práticas que expõem a misticidade, a espiritualidade e as tradições que são representadas por comunidades nativas da região, assim como se percebem modos de vida e costumes que se identificam com práticas modernas, que foram empregadas a partir da consolidação de uma aristocracia rural na fronteira.

Uma indagação que surge na pesquisa é pensar como vem ocorrendo as trocas e os fechamentos socioculturais entre essas comunidades e quais são as alteridades identitárias ocorridas com estes processos.

3.1.1 Espaços sociais ribeirinhos e seus espaços sociais

Antes de partirmos para discussão sobre as comunidades ribeirinhas fronteiriças, torna-se necessária a reflexão sobre os conceitos de comunidades tradicionais. Para Brandão e Leal (2012), a comunidade tradicional pode ser pensada como um coletivo de vivência que se instituiu após as comunidades

primitivas. Os autores defendem a pluralização dos estudos dessas comunidades a partir da diferenciação de cada formação social que tenha algo em comum, como a comunidade indígena e urbana (BRANDÃO, LEAL, 2012).

Brandão e Leal (2012, p. 83) destacam que o que “qualifica uma comunidade tradicional é o fato que ela se tornou legítima através de um trabalho coletivo de socialização da natureza”. As comunidades tradicionais habitam um espaço natural transformado em lugar social: “são aqueles que se reconhecem e identificam como herdeiros legítimos, através de relações contínuas de parentesco e descendência, de ancestrais fundadores de um lugar”.

Por outro lado, as comunidades tradicionais também

são aqueles que a partir das práticas de trabalho criaram espaços de vida, atribuíram a estes símbolos, sentimentos, significados, onde surgem nomes, para a comunidade, para lugares naturais, nome capela, cria-se um calendário-cartografia, que constrói uma identidade cultural (BRANDÃO, LEAL, 2012).

Nesses espaços sociais, os membros dessas comunidades emitem forte sentido simbólico e identitário do “ser daqui”, reciprocidades internas, redes de parentes, vizinhança, redes de trabalho cooperado, equipes de trabalho ritual, relações de trabalhos subalternos, sistema próprios de saberes (BRANDÃO, LEAL, 2012).

É tudo aquilo que no passar dos anos sustentou como sistemas de saber de práticas do fazer e de éticas do agir, a reprodução física e social da comunidade. E aquilo que hoje, com uma importância teórica, política e prática tendemos a atribuir o conceito de patrimônio cultural imaterial (BRANDÃO, LEAL, 2012, p. 86).

Ao discutir sobre as comunidades tradicionais, Brandão e Leal (2012) descrevem que essas podem ser descritas como aquelas que são herdeiras de povoadores ancestrais reconhecidos.

Diante da dificuldade de encontrar um consenso sobre o que venha ser o ‘tradicional’, depois que ele é separado do primitivo, indígena, tribal, talvez o melhor procedimento seja pluralizar o seu âmbito e centrar características diferenciadoras sobre cada formação social que, de algum modo, tenha algo em comum como o que está, justamente, entre o indígena e o urbano (moderno, desenvolvido, capitalista, etc) (BRANDÃO; LEAL, 2012, p. 74).

Essa reflexão permite pensar as comunidades tradicionais que estão as margens das periferias, ou seja, a pluralização e diferenciação dessas comunidades que hoje passam a ser cidadinas, necessitam de reflexões que possibilitem estudá-las, de forma a transcender as interpretações segregadas e fechadas, o que instiga, por exemplo, um pensar geocultural sobre os descendentes das comunidades indígenas das missões.

Após observações sistematizadas, entrevistas, análise de fotografias antigas, interpretação do diário de campo, percebe-se que as práticas sociais da fronteira São Borja-Santo Tomé mantêm diversas formas de vivências tradicionais, que estão se perdendo, em virtude das transformações cidadinas fronteiriças.

No que se refere às relações sociais fronteiriças, observou-se que as comunidades apresentam sociabilidades de compadrios, vizinhança e de parentesco. Estas que são a base das comunidades que se formaram na região. Na fronteira observam-se diversas famílias que possuem o mesmo sobrenome²⁰.

Figura 8 - Comunidades nativas de Santo Tomé em 1913.



Fonte: Jornal Opinión de 03/08/1913

As comunidades que vivem nas imediações do rio Uruguai assemelham-se nos modos de vida, pois se caracterizam por vivências humildes, comunitárias,

²⁰ Essa constatação foi possível a partir de narrativas emitidas por alguns moradores da fronteira, que foram escutados durante algumas saídas de campo, assim como a partir de alguns discursos emitidos pelo jornal Folha de São Borja.

identificação com a natureza, assim como possuem um perfil étnico de descendentes indígenas²¹.

No caso da fronteira São Borja-Santo Tomé, após uma análise de imagens de jornais e de fotos contemporâneas, visualiza-se que o perfil étnico das comunidades periféricas da fronteira deixa transparecer que muitos habitantes dessa região são de descendência indígena. Esses grupos foram retirados das áreas centrais em virtude da entrada de colonizadores na região, que acabaram se apossando das antigas áreas urbanas das reduções.

A imagem da Figura 8 retrata um grupo de mulheres de Santo Tomé, que apresentam um perfil étnico indígena. Cabe destacar que essas fisionomias são bastante comuns nessa fronteira. Conforme algumas narrativas emitidas em São Borja, esses descendentes vêm sendo chamados de bugres²².

Nesse cenário deve-se enfatizar que, com o passar dos anos, as comunidades tradicionais foram sendo segregadas nos subúrbios das cidades, o que deixa transparecer que foi uma estratégia de exclusão socioespacial!

Conforme algumas entrevistas, constata-se que, na Argentina, os habitantes da província de Corrientes são denominados de *Criollos* por habitantes de outras províncias. Essa denominação é dada em virtude de *Corrientes* possuir uma grande quantidade de descendentes nativos da região²³.

Nessa perspectiva, um fator a ser considerado na constituição de uma comunidade tradicional é o reconhecimento de seus membros perante um tempo passado, em que se considera como fundadora do local. As relações temporais também contribuem para a falta de reconhecimento dessas comunidades, pois a distância temporal em que conviveram nos territórios de vida contribuem para uma falta de identificação socioterritorial.

Sendo assim,

eles se reconhecem como os que herdaram e/ ou geraram a tessitura das reciprocidades internas de bens e serviços entre integrantes de grupos domésticos, de redes de parentes e de outras estruturas com graus

²¹ Cabe destacar que, conforme o censo das comunidades indígenas da Argentina, realizado entre 2004-2005, a Província de Corrientes possuía o maior contingente de comunidades *Guarani* do país. Ver mais no terceiro capítulo.

²² Conforme alguns dicionários etnológicos, como o Aulete, foi uma denominação depreciativa dada aos indivíduos de origem indígena, considerado como selvagem, rude, incivilizado e não adepto ao cristianismo católico.

²³ Constatação tida após dialogo com o Diretor da UNNE, *Universidad Nacional Del Nordest Argetino*, Extension Aulíca de Santo Tomé.

variáveis de formalidade e duração: teias de vizinhança, equipes de trabalho corporado, equipes de trabalho ritual, grupos de idade, de interesse ou de outras formas e motivos de afiliação. O próprio sempre complexo tabuleiro de alianças e conflitos de preferências e evitações, de formação de unidades de trocas e reciprocidades, aos poucos se constrói. E, mais do que um território que se habita, esta é terra social e simbólica que se vive (BRANDÃO; LEAL, 2012, p. 86).

A constituição de uma coletividade social comunitária depende de trocas simbólicas e culturais, relações sociais que, por muitas vezes, envolvem práticas e tradições que remetem a tempos passados. A citação anterior envolve duas ações que estão diretamente articuladas com a constituição de uma comunidade tradicional, que são os de reciprocidade interna e de reconhecimento como fundadores sociais. Essas ações possibilitam pensar sobre as relações de pertencimento e os respectivos vínculos territoriais das comunidades que se apresentam como tradicionais.

Os vínculos que as sociedades possuem com seus territórios são resultado de uma história. Quando se faz parte de um determinado agrupamento humano, ao mesmo tempo se vivenciam as relações com o espaço ocupado por esse grupo. Permanecer numa determinada área de modo continuando e repetido e compreender uma história da qual se participa, constrói uma experiência que liga o indivíduo ao grupo e a seu respectivo espaço de convivência e uso. Significa que as pessoas possuem sentimento de pertencimento, a crença entre os sujeitos de que possuem origem comum e que faz sentido intervir na sociedade e no território do qual se faz parte (HEIDRICH, 2013, p. 57).

Como se observa, os vínculos territoriais de uma comunidade estão diretamente relacionados com seus pertencimentos a trajetórias históricas que se passaram no espaço. Essa linha de pensamento possibilita pensar o reconhecimento territorial, como identificações socio-históricas que contribuem para a constituição dos espaços sociais, através da memória coletiva e das representações sociais do passado.

Para melhor compreender as relações sociais dessa região no século XIX, empregam-se as reflexões de Fontella (2013), que, ao discutir sobre estrutura produtiva, escravidão e distintos modos de trabalho na antiga Vila de São Francisco de Borja, destaca a diversidade sociocultural existente na região durante o século XIX. Após a entrada dos colonizadores luso-brasileiros, percebia-se na região a presença de índios Guarani e mestiços (FONTELLA, 2013).

O desenvolvimento de uma organização social complexa e sedentarizada por parte dos guarani missioneiros fez com eles se tornassem a malha social primogêtica de tal região, o promovessem ali a difusão de práticas socioeconômicas e culturais específicas, as quais condicionaram de sobremaneira a formação histórica das paisagens agrárias e do tecido social daquele espaço (FONTELLA, 2013, p. 32).

Durante esse século muitos grupos indígenas acabaram deixando a região, em contrapartida alguns nativos acabaram permanecendo, o que proporcionou um choque de vivências entre as comunidades colonizadoras e esses habitantes ancestrais. Tais comunidades primitivas possuíam, desde o período reducional, modos de vida, ritualidades e tradições que foram sendo cristalizadas neste território.

Portanto, quando se fala na entrada dos processos colonizadores nas missões, torna-se prudente pensar que eles estavam constantemente se defrontando com as práticas nativas, fator que possibilita discutir essa nova organização socioterritorial, a partir da ótica da diferença social existente na região.

A região que outrora abrigava as reduções jesuítico-guarani com seu sistema de produção comunitário passou, ao longo da primeira metade do século XIX, a fazer parte de um império escravista. A maioria dos novos povoadores não estava comprometida com a preservação do patrimônio missioneiro, mas sim em assegurar a posse daquela região aos domínios lusos-brasileiros, e em estabelecer suas unidades produtivas. É sobre boa parte deste eu processo histórico, que gerou profundas transformações na estrutura agrária e sócio-produtiva da região das missões, que este estudo trata. Processo que, em outras palavras, ensejou a construção de um outro mundo sobre as ruínas dos Sete Povos (FONTELLA, 2013, p. 19).

Fontella (2013, p. 240) destaca que

até a década de 1830, os guaranis e mestiços ainda representavam considerável parcela da população da região das Missões, e estavam inseridos em diversas esferas sociais como na igreja católica, estabelecendo alianças sociais com sujeitos da sociedade envolvente, compondo as tropas milicianas e até mesmo participando do aparato burocrático estatal. Naquele momento, alegamos que em ocasião oportuna examinaríamos as evidências que mostram que, ao longo do século XIX, muitos sujeitos com ascendência guarani se mantiveram inseridos nas atividades produtivas da região das Missões. Já havíamos explorado uma importante relação de despesa em que guaranis e/ ou mestiços aparecem como peões assalariados empregados em um estabelecimento produtivo. Mas, no decorrer de nossa investigação, encontramos diversos outros vestígios do trabalho dos guarani, desde a organização produtiva do sistema de comunidades, nos moldes remanescentes do período reducional jesuítico, até a produção autônoma (FONTELLA, 2013, p. 240).

Como se observa, os *Guarani* não estiveram totalmente submissos ao processo colonização, muitos indígenas faziam parte das estruturas da Igreja, assim como das organizações estatais. Fontella (2013, p. 270) ensina que “mesmo após o fim da experiência reducional eles continuaram a buscar o sacramento do batismo e, através deste, procuravam tecer laços de reciprocidade e dependência com sujeitos estabelecidos em estratos mais elevados da hierarquia social”. Nesse sentido, “a formação de alianças sociais através do compadrio sugere que muitos destes sujeitos utilizavam a esfera religiosa de maneira estratégica e, até mesmo, pragmática”.

Cabe destacar que a mão-de-obra *guarani* foi de grande valia para o sistema produtivo regional do século XIX, pois trabalhavam de forma assalariada, autônoma e de forma coletiva (FONTELLA, 2013). Para Menz (2001), ao longo das três décadas “os guarani excluídos do sistema de comunidade perdiam o acesso aos meios de produção e de subsistência, necessitando se submeter aos particulares proprietários de terra e de gado”.

Apesar do curso do processo histórico tenha quase que inviabilizado o sistema de organização social em comunidades dos guaranis missioneiros, estes sujeitos não acabaram simplesmente retornando para a forma de vida pré-contrato com os europeus. O enfraquecimento daquele tipo específico de organização fez com muitos destes buscassem outras estratégias de sobrevivência, mesmo que não em grupo extenso. (FONTELLA, 2013, p. 265).

Sendo assim,

Ficou claro que, embora o sistema de organização social em comunidades dos guarani não tenha conseguido se conservar devido à pressão da efetiva colonização brasileira na região e sua reorientação para uma lógica de Guerra (RIBEIRO, 2013), boa parte da população com ascendência guarani teve como estratégia de vida a permanência na zona das Missões. As possibilidades de guaranis e mestiços continuarem habitando nesta região passavam, principalmente, pela capacidade de tais sujeitos se adaptarem aos sistemas normativos da sociedade envolvente e de estabelecerem estreitas relações de reciprocidade com sujeitos e/ ou grupos sociais desta. Quanto mais bem relacionado eles eram, mais recursos (materiais e simbólicos) conseguiam reunir. As diversas esferas sociais se tornaram acessíveis ou inacessíveis de acordo com os recursos, em especial, o capital relacional, que agentes históricos conseguiam conquistar. (FONTELLA, 2013, p. 272).

A partir das reflexões apresentadas, percebe-se que, durante o século XIX, as práticas sociais das comunidades primitivas não acabaram sendo totalmente ofuscadas pelas relações de poder relacionadas ao processo de colonização, pois, como refletem alguns estudiosos, os *Guarani* ainda mantiveram nesse período algumas práticas, como produção coletiva, musicalidade, crenças, entre outras.

Esses fatores instigam alguns pesquisadores, como Max Ribeiro (2013), a proporem a discussão de que a tomada das Missões pelos luso-brasileiros não representou o fim imediato do guarani missioneiro e, de igual forma, não imputou o fim da história das missões. Por mais que esse território tenha tido uma grande emigração populacional indígena, os estudos atuais confirmam que durante o século XIX a região ainda possuía contingente considerável de índios *Guarani*.

As comunidades tradicionais constantemente estão se defrontando com fronteiras sociais, pois a efetivação de processos de colonização envolve ou envolveu uma relação entre os povos nativos, com a chegada de um contingente de colonizadores. Essas fronteiras segregam territorialmente os descendentes nativos, que são excluídos para as margens urbanas das cidades, que se tornam o lugar dos pobres, dos expropriáveis e dos resistentes.

Para além do que caracteriza a fronteira desde um ponto geográfico, ecológico, demográfico, econômico ou político (inclusive no que se refere as políticas governamentais de “expansão de fronteiras” ou da “ocupação de territórios”), ela é o lugar social e simbólico da alteridade. É o lugar onde absolutos outros se encontram: o índio e o branco, o “selvagem” e o “civilizado”, o conquistador e o conquistado, o colonizador e o colonizado, o pioneiro e o nativo, o rico e o pobre, o contemporâneo e o atrasado, o “moderno” e o “tradicional” [...] em síntese aquele que desde muito ou algum tempo “ali” estava ou vivia versus aquele que chegou a um suposto lugar natural, vazio, desabitado, desocupado, ou povoado por povoadores autóctones, que respondem justamente ainda pelo domínio da natureza sobre a cultura (BRANDÃO, LEAL, 2012, p. 74).

A perspectiva de refletir sobre as fronteiras sociais traz à tona as alteridades socioterritoriais que são constituídas a partir da consolidação de um processo de colonização. Essa discussão torna-se muito adequada para a fronteira São Borja – Santo Tomé, em virtude que se percebe nessa região uma transformação das práticas sociais e econômicas, desde o início do Tratado de Madri (1750), onde se incorpora a prática produtiva privada da estância, que influenciou territorialmente e culturalmente na fronteira.

Um exemplo dessas transformações foi a remoção das comunidades indígenas das áreas centrais para as áreas periféricas das cidades. Outra alteridade visível foi a capitalização dos meios naturais de forma a gerar maior produtividade no campo.

Atualmente, ao analisar-se como estão constituídas essas fronteiras sociais no recorte estudado, destaca-se que as áreas de periferia dessa região possuem modos de vida próprios, onde se observam diversos espaços populares, o que possibilita pensar a relação dessas comunidades com os processos de segregação social, impostos após o final das missões.

Neste estudo procurou-se centrar as discussões desses espaços segregados a partir das comunidades ribeirinhas da fronteira, as quais apresentam características sociais que permitem pensá-las como sendo comunidades tradicionais. Um fator de destaque no que toca aos modos de vida dessas comunidades são suas relações coletivas de socialização do rio Uruguai. Atualmente, essas comunidades estão geograficamente localizadas no bairro do Passo de São Borja.

A pesca é uma prática social que constantemente é visualizada nessa região. Muitos moradores desse bairro são membros da Colônia de pescadores (Z21) e da Associação dos Pescadores. Essas instituições caracterizam-se como movimentos sociais, que vem atuando em defesa da cultura da pesca e da identidade ribeirinha fronteiriça.

Figura 9 - Pesca de dourado nos 1970



Fonte: Acervo pessoal de Agripino Matoso

A Figura 9 representa a pesca do dourado na década de 1970. Como se percebe, a produção pesqueira regional vem sendo realizada através de processos solidários de produção. A partir de conversas com moradores locais, observa-se uma preocupação popular com a recuperação e preservação da biodiversidade no rio, assim como as conseqüências que serão geradas pela construção da Usina Hidrelétrica Garabi-Panambi²⁴. Esse engajamento popular na preservação do rio permite pensar a atividade da pesca como uma prática social sustentável.

A pesca nessa região apresenta práticas produtivas e sociais que se identificam com uma pesca artesanal, destacando-se, entre suas principais características, a utilização da pesca manual em pequena escala.

Mais que uma profissão, a pesca artesanal é um modo de vida e ante da cultura dos pescadores artesanais, detentores e herdeiros de um valioso saber tradicional, reconhecido como “conhecimento ecológico tradicional”, processo que foi acumulado ao longo de vários anos, numa verdadeira reprodução cultural de pai para filhos, a prática da pesca artesanal, por ser uma das mais sustentáveis, permite a manutenção dos recursos pesqueiros renováveis, haja vista o seu baixo impacto nos estoques pesqueiros (MINISTÉRIO DA PESCA E AQUICULTURA, 2014).

Esse conhecimento ecológico tradicional das comunidades ribeirinhas contribui para relações de pertencimento destas para com seus espaços sociais. Fernandez (1992) destaca que a natureza desperta no homem sentimentos de imensidade (o homem tende a metamorfosear em sentimentos e em sonhos as imagens que a natureza origina). Esse pensamento de Fernandez (1992) está adequado à realidade pesqueira da região, uma vez que foram emitidas narrativas de pertencimento dos pescadores ao rio, assim como relações topofílicas deles para com a biodiversidade ribeirinha.

²⁴ Essas preocupações foram identificadas possíveis a partir de contatos com os pescadores locais, durante as observações sistematizadas.

Figura 10 - Residência popular no bairro do Passo de São Borja



Fonte: PINTO, Muriel (2013)

As comunidades ribeirinhas possuem práticas sociais que se voltam para a subsistência, informais, assim como apresentam modos de vida humildes. Suas residências são casas de madeira, que representam sua forma rudimentar de vida. A Figura 10 nos mostra casas típicas da área ribeirinha de São Borja, que possuem elevação para prevenção das enchentes do rio Uruguai. Essas residências se assemelham com algumas casas próximas ao rio Uruguai em Santo Tomé.

Figura 11 - Comunidade isolada nas margens do rio Uruguai em Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014).

Em Santo Tomé foi avistada uma família que vive isolada nas margens do rio Uruguai, a qual, conforme relatos, não aceita auxílio e não quer retirar-se do seu local de vivência²⁵. Conforme a Figura 11, observa-se que esse grupo familiar reside na mata ciliar, nas margens do rio Uruguai. Uma hipótese que surge no estudo é a possibilidade de pensar essas comunidades de periferia como descendentes de indígenas do período reducional, pois elas mantêm ritos, crenças, saberes e modos de vida que podem estar relacionados aos indígenas das Missões²⁶.

Como exemplo dessas práticas, destaca-se a coleta, a pesca, a espiritualidade, as crenças, a religiosidade, a coletividade, a agricultura urbana, o transporte via bicicleta, cavalo e carroça, entre outros. A criação de animais, como galinhas, cavalos, porcos, assim como o cultivo de produtos alimentares, são práticas produtivas que remetem a uma agropecuária urbana na fronteira.

Nessa linha de raciocínio, pensar as fronteiras sociais entre as comunidades primitivas, tradicionais e comunidades aristocráticas, envolve uma análise das relações de poder do processo de construção das identidades socioterritoriais.

A partir da sequência deste capítulo, será possível observar como o sistema produtivo do agronegócio contribuiu para a imposição de um sistema social e econômico, que promoveu a uniformização das práticas sociais, culturais e produtivas, de forma a constituir um novo tipo social regional, aquele “mais civilizado”, mais branqueado, mais progressista, Pois, como descreve Brandão e Leal (2012), é um espaço de opostos.

Portanto, refletir sobre as fronteiras sociais envolve uma análise das práticas sociopolíticas da fronteira. Tal reflexão vem ao encontro das ideias de Brandão e Leal (2012), que sugerem pensar as fronteiras sociais das comunidades tradicionais como “o lugar social e simbólico da alteridade, estas que são dissolvidas quando o lugar da alteridade torna-se uniformizado”.

Ou, se o que constrói o lugar-fronteira é a relação que o contato ou os encontros e desencontros entre quem “estava” e quem “chegou”, então pelo menos tal relação deveria ser percebida e descrita como um acontecer

²⁵ Essa informação foi obtida a partir do diálogo com moradores de Santo Tomé.

²⁶ A revisão teórica sobre a historiografia regional também contribuiu para esta interpretação, visto que muitos estudiosos sobre o espaço de São Borja, como Rodrigo Maurer (2011) e Leandro Goya Fontella (2013) destacam que as comunidades nativas foram removidas das centralidades urbanas para as áreas de periferia da cidade, além de terem migrado para o território Uruguaio.

entre duas-múltiplas categorias de sujeitos-atores. E não como algo que somente a partir de quando um ator ativo domina um sujeito-objeto passivo e constrói sobre os termos deste domínio - que pretende ser também o de uma natureza intocada – uma história a ser narrada e uma sociedade a ser compreendida (BRANDÃO, LEAL, 2012, p. 74).

Essa discussão instiga pensar as relações de dominação social das comunidades tradicionais como sendo algo passivo. A partir dessa linha de pensamento, pode-se refletir sobre as resistências sociais e os processos de autonomia das comunidades nativas perante as relações de poder impostas pelas comunidades colonizadoras. Essas ações populares de resistência podem caracterizar a comunidade como sendo um grupo coletivo que procura manter sua identidade socioterritorial, assim como mantêm práticas vivenciais que remetem a períodos mais primitivos, o que as torna tradicionais.

Portanto, muitas dessas práticas e identidades dessas comunidades, por muitas vezes, não são percebidas, o que as torna mal compreendidas, pois a lógica da colonização, desde seus antepassados, procura interferir nesses modos de vida. No entanto, a percebe-se que nesta fronteira – São Borja-Santo Tomé –, ainda sobrevivem modos de vida, saberes, rituais e crenças que remetem às comunidades indígenas, que por muitos séculos viveram na região.

Tornou-se prudente, então, analisar essas vivências tradicionais como práticas de autonomia e resistência²⁷ ao processo de dominação socioterritorial das comunidades aristocráticas da região. Nessa perspectiva, buscou-se estudar sobre a reprodução de práticas sociais, modos de vida e saberes indígena-missionários, que pudessem ainda estar sendo mantidos nessa fronteira.

A partir da imposição de um processo de colonização sobre uma comunidade primitiva e tradicional, percebe-se que entram em cena práticas e discursos em prol da civilidade, ações estas que envolvem relações de dominação social e territorial.

[...] a dissolução de uma fronteira social [...] ocorre quando este “lugar de alteridade” tornam-se não propriamente uniforme, mas uniformizado de acordo com novos poderes, leis e normas de relações com a natureza e entre grupos de pessoas. Dissolve-se quando o “outro”, aquele que foi

²⁷ São territórios que estão resistindo às novas práticas sociais modernas impostas pelo modelo socioprodutivo agroalimentar, através da reprodução de modos de vida e imaginários que partem de realidades vivenciais populares. Portanto, estas ações de autonomia e resistência por muitas vezes não são ações conscientes ideologicamente, mas sim conscientes na manutenção de crenças tradicionais sagradas.

encontrado no caminho do “estranho” (ou mesmo do estrangeiro) torna-se não como ele (o chegante), pois é justamente isto que o que a maioria dos que vieram e chegaram não desejam, mas um algum dissolvido sob as, e somente assim, reconhecido pelas novas identidades do lugar. Ao ponto de poder-se dizer que um território de desigualdade e conflito entre alteridades como uma fronteira, resolveu-se em região de submissão e consenso forçado, como um lugar afinal descoberto, civilizado, integrado (BRANDÃO, LEAL, 2012, p. 75).

Por muitas vezes as fronteiras sociais das comunidades tradicionais são dissolvidas a partir da constituição de normativas que contribuíram para a adequação de um sistema social e econômico hegemônico. A citação anterior traz uma provocação pertinente sobre as alteridades impostas pelas comunidades colonizadoras, pois reforça que as intenções de uniformização social não objetivavam uma homogeneidade cultural, mas sim a dissolução das comunidades nativas.

Nesse contexto de transformação social, entram em choque as velhas identidades com as novas. No caso de São Borja, percebe-se que as identidades contemporâneas reconhecem as identidades dos grupos tradicionais como grupos inferiores, excluídos, criminalizados e tratados como coletivos que estão às margens da sociedade regional²⁸.

Ao discutir sobre reorganização socioterritorial imposta pelas comunidades colonizadoras, percebe-se que o envolvimento comunitário no sistema produtivo tornou-se uma estratégia importante para a integração social regional. Seguindo nessa linha, pode-se afirmar que foi implementado um modelo social que, ao longo do tempo, passou a ser praticado pelos proprietários rurais e pelos seus peões, as quais eram constituídos por muitos membros das comunidades primitivas dessa fronteira.

Por mais que os nativos dependessem de trabalhar no sistema produtivo, não se pode afirmar que eles estavam submissos ao processo de dominação socioterritorial que estavam vivenciando, pois a partir da nova organização fundiária e da nova organização urbana dessa região houve claramente um processo de segregação, exclusão, escravização e dizimação das comunidades primitivas regionais.

²⁸ Estas conclusões foram possíveis a partir de contatos com moradores, principalmente do centro da cidade.

Portanto, ao mesmo tempo em que trabalhava e, de alguma forma, conseguiam autossustentar-se, os indígenas defrontavam-se com uma política colonizadora que se voltava para a exclusão e o extermínio de seus descendentes.

Ao serem levadas às margens urbanas das cidades das missões, muitas comunidades primitivas mantiveram seus rituais, costumes e modos de vida; portanto, afirmar que houve submissão e consenso forçado por parte das comunidades primitivas no que se refere à imposição das novas práticas sociais e econômicas é uma atitude temerária. O que há na verdade é um discurso e uma história construída, que representa a civilidade, a bravura e o tipo social do homem do campo, pois se percebe, atualmente, que a identidade gaúcha é uma identidade socioterritorial hegemônica da região.

A partir da análise das práticas sociais dessas comunidades tradicionais foram levantados costumes, saberes e modos de vida relacionados às crenças, às formas de produção no trabalho, às relações com o meio natural, aos tipos de convivência, entre outros.

As expressões artísticas ribeirinhas são fatores que expõem as representações sociais do bairro, pois se observa a produção de arte a partir de elementos culturais vinculados ao rio, como o artesanato de escama de peixe e a construção de réplicas de madeiras que simbolizam as balsas.

A realização de festividades artístico-culturais nessa região ribeirinha é um fator que merece destaque, a exemplo da Festa do Peixe, do Festival de Musica de Carnaval Apparício Silva Rillo, Festival Barranca, Festival Ronda de São Pedro (São Borja) e Festival do Folclore Correntino, em Santo Tomé.

Festas e festivais tendem a formar uma categoria de eventos culturais e recreação, que demonstram uma intensa renovação formal e temática. Essa renovação se traduz pelo avivamento de criações, mas também por número de desaparecimentos ou à transformação de partes antiquadas, agora desprovida de significado social. Estes eventos novos ou renovados são caracterizados por cuidados institucionais e uma dimensão artístico aumentada. Eles também apontam para o surgimento de suas funções política, ideológica e econômica. Geograficamente, e festivais retratam a identidade da imagem das cidades e solidariedade regional e unificada. Estes eventos inscrevem seus lugares numa geografia de redes que valorizam as escalas européias e mundiais. Eles descrevem as relações dinâmicas entre o local e global, rural e urbano, espaços públicos e privados, neste contexto, o espaço-tempo específico e sequencial das festas resiste, apesar das agressões muitas que ele está sujeito (DI MÉO, 2005a, p.1).

As festividades são práticas que envolvem várias representações sociais do espaço. Suas manifestações e espacialidades apresentam diversos sentidos e significados que permitem reflexões geográficas. No caso das festas fronteiriças, percebe-se a organização a partir de uma unidade sociocultural específica de cada evento; no entanto, ao refletirmos sobre a diversidade de festas, percebe-se a exaltação das diferenças regionais.

Assim como destaca Di Méo, os espaços-temporais das festividades resistem na fronteira, pois a maioria das festas ocorre nas margens do rio Uruguai. Em relação às temporalidades e representações sociais geradas, destaca-se a exaltação das comunidades ribeirinhas, através da festa do peixe, assim como da exaltação do nativismo gaúcho. As temporalidades que constantemente entram em cena nessas atividades são as relações com as missões, período do contrabando, narrativas relacionadas a Getúlio Vargas e João Goulart.

Nos últimos anos vem sendo realizada a festa do Peixe de São Borja²⁹. Essa festividade apresenta diversos atrativos que estão relacionados à cultura na pesca na cidade, como: jantar à base de peixe; corrida de chalana no rio; elaboração de chalana; pesca na barranca; passeios de chalana; concurso de causos de pescador; entre outros. Tal evento está na sua quinta edição e, até então, não havia um evento que pudesse representar as diversas práticas e os modos de vida das comunidades ribeirinhas e pescadoras. A realização dessas atividades geralmente ocorre no cais do porto e nas margens do rio Uruguai.

Portanto, os contatos da comunidade com o rio se dá através de várias situações, como: prática da pesca, através das crenças profano-religiosas³⁰; passeio de barco, através da apreciação do pôr-do-sol; festividades artísticas; entre outras. Esses contatos com o rio despertam relações topofílicas da comunidade perante esse corpo d'água. Em diversos discursos foram emitidas narrativas de pertencimento ao rio³¹: o rio como um espaço de espiritualidade, espaço sagrado, espaço místico.

²⁹ Além da Festa do Peixe, ocorre nesta região ribeirinha o festival de música de Carnaval e o Festival da Barranca.

³⁰ Cabe destacar que uma das principais formas de contato da comunidade com o rio era o traslado via barca para Santo Tomé. A partir da construção da Ponte da Integração esta forma acabou se perdendo.

³¹ Entre estes citam-se discursos musicais, discursos jornalísticos, discursos públicos e discursos de populares.

Ao observar-se o cotidiano das comunidades ribeirinhas de São Borja, foram levantadas práticas sociais, costumes e festividades identificadas com a cultura gaúcha. Durante a Semana Farroupilha de 2014, havia diversos piquetes no Bairro do Passo, assim como foram visualizadas pessoas da comunidade vestidas com os trajes gaúchos.

Lefebvre (2000, p. 114) comenta:

É desnecessário examinar longamente as cidades modernas e as periferias e as construções novas, para constatar que tudo se parece. A dissociação mais ou menos estimulada entre o que se denomina “arquitetura” e o que se denomina “urbanismo”, ou seja, entre o “micro” e o “macro”, entre estas preocupações e estas duas profissões, não acentuou a diversidade. Ao contrário. Triste evidência: o repetitivo apodera-se da [prevalece sobre a] unicidade, o artificial e o sofisticado sobre o espontâneo e o natural, logo, o produto sobre a obra.

Essa citação de Lefebvre possibilita pensar sobre as alteridades dos espaços urbanos fronteiriços, pois, por muitas vezes, defronta-se com o rústico (nativo), o que possibilita pensar como vêm se mantendo essas práticas sociais periféricas e como vêm se transformando esses espaços. Por outro lado, observam-se construções com arquiteturas clássicas nas áreas centrais das cidades, o que nos faz refletir sobre as transformações socioterritoriais geradas a partir de relações de dominação socioeconômicas das classes produtivas agropecuárias em relação às comunidades tradicionais.

Essas indagações surgem a partir do que Lefebvre (2000) denomina de apoderamento do repetitivo sobre a unicidade. No recorte estudado, percebe-se, nas áreas centrais, a repetição de arquiteturas ecléticas, as quais deixam transparecer que o sistema aristocrático regional se sobressai sobre as comunidades periféricas, onde o moderno ocupa o lugar do natural, pois esses espaços antigamente eram redutos das antigas comunidades indígenas da região.

Ao discutir sobre a construção do espaço social a partir da coordenada natural-construído, Fernandes (1992) salienta que o homem moderno perdeu a orientação mitológica e cosmológica, assim como perdeu a imagem da boa vida, o que gerou reações contra esse desencanto, como exemplo a construção de outros tipos de cidade (produção em série do espaço). Sendo assim, o espaço social tem vindo transformar os campos de sentido, pois os objetos construídos são sinais e símbolos que têm a capacidade de significar algo para alguém.

3.1.1.1 Crenças e espaços sagrados da fronteira

Assim como em toda a região missioneira, nota-se, nesses lugares, a manutenção de práticas tradicionais religiosas, como a exaltação a santos, a constituição de oratórios e a realização de diversas procissões pelas áreas urbanas. Também se mantêm o costume e a crença na benzedura para o combate a diversos problemas de saúde, o que demonstra a exaltação às crenças espirituais.

Os ritos e práticas que foram ligados a certos modos de atividade de um grupo podem persistir quando da existência que lhes serviram de suporte desaparecem. Seu sentido se perdeu (BONEMAISON, 2012, p. 320).

A citação traz uma reflexão pertinente, pois expõe como certas práticas sociais, ritualidades, saberes e crenças são enraizados nos espaços sociais. Essa exposição torna-se interessante para este momento, pois conforme caminha esta pesquisa, sustenta-se que muitas crenças e manifestações profano-religiosas podem ter relação com os processos de evangelização e reconhecimento espiritual advindos do período reducional.

Durante o estudo foram identificadas as seguintes procissões: São João Batista; Nossa Senhora de Navegantes; São Francisco de Borja (São Borja); Procissão de Imaculada Concepción de Itati e *Gauchito* Gil (Santo Tomé). Em relação aos oratórios, foram levantados diversos lugares de exaltação a santos e mitos, como os diversos santuários a *Gauchito* Gil em Santo Tomé, assim como de Nossa Senhora dos Navegantes, no bairro do Passo de São Borja.

Nessa região ribeirinha percebem-se diversos espaços sagrados, entre os quais se destacam: Igreja Imaculada Conceição; Santuário de Nossa Senhora de Navegantes; Santuário de Iemanjá; Igreja Matriz de São Francisco de Borja; Fonte Missioneira de São João Batista (São Borja); Igreja Central e santuários de *Gauchito* Gil e Nossa Senhora de Itatí (Santo Tomé); cemitérios locais, além do rio Uruguai.

Como se observa, essa região de fronteira possui, desde a instalação das reduções jesuítico-indígenas, uma composição étnica composta por descendentes de indígenas. Após a entrada dos colonizadores espanhóis e portugueses, houve uma maior miscigenação étnica na região. Essas comunidades nativas mantêm até hoje ritos e crenças profano-religiosas que se perpetuam há séculos nesses espaços

sociais. Um fator de destaque são os imaginários sociais da comunidade, que, por muitas vezes, acabaram mitificando personalidades locais.

Os espaços sociais, por mais que sejam processos de apropriação, produção e transformação espacial, também envolvem ações de resistência à implementação de novos modos de vida e de novas organizações territoriais. As crenças profanas, religiosas e as ritualidades, ou seja, as tradições são práticas sociais de grande valia para os estudos da Geografia social.

Para dialogar com esse cenário dos espaços sagrados, conta-se com as palavras de Fernandez (1992). Ele destaca que os espaços sociais foram historicamente construídos a partir da sacralidade e da centralidade. A representação do espaço nas sociedades do passado aparece sobre a forma do sacro-profano (FERNANDEZ, 1992).

No caso do recorte estudado, percebe-se que os espaços sacros foram de grande valia para a composição dos espaços sociais regionais, visto que a organização socioterritorial dessa região foi influenciada pelas estruturas barrocas das missões. Elas ocupavam, desde então, uma localização em centralidades geográficas, como foi o caso da instalação das áreas urbanas das reduções.

No entanto, caso se discuta hoje como vêm sendo constituídos os espaços sociais missionários, percebe-se que os elementos e as manifestações sagradas não estão mais nas centralidades, mas sim nas margens urbanas. O que se mantém ainda nas áreas centrais são as sedes das igrejas e os antigos sítios arqueológicos das Missões. Cabe destacar, por exemplo, que as imaginárias missionárias do período reducional encontram-se nas áreas centrais; no entanto, estão segregadas em lugares de pouca difusão cultural, como é o caso do Museu Apparício Silva Rillo de São Borja.

A centralidade da sociedade capitalista confere-lhe um duplo caráter (lugar de consumo e consumo do lugar). Nesse sentido, cabe mencionar que o centro urbano representa uma “centralidade lúdica” (espaços sociais que constroem as identidades e afirmam as diferenças) (FERNANDEZ, 1992). Nas últimas décadas, o espaço tende a resistir à categorização e representação homogênea, a partir da descentralização de ações e vivências.

Essa relação centro-sacralidade, no que toca às constituições históricas dos espaços sociais, nos permite pensar como as atuais cidades contemporâneas vêm

migrando suas práticas e crenças sagradas para as periferias espaciais. Através dessa reflexão, instiga-se pensar como a conveniência espacial e suas respectivas alteridades estão contribuindo para a migração de manifestações tradicionais para as bordas das cidades. Portanto, pode-se relacionar os projetos de modernidades socioespaciais das centralidades como uma consequência do fortalecimento das manifestações tradicionais das periferias.

Para Fernandez (1992), existe um laço muito forte entre a visão cultural e o campo da existência real (ou sublimada em mito), que constitui o território num espaço sagrado, que se reveste de caráter cósmico e coletivo. Dessa mentalidade derivam as representações das cidades santas, dos lugares santos e dos montes sagrados, que dão origem à sagração das igrejas, da bênção dos cemitérios e das sepulturas e da tradicional bênção das casas. São assim criados espaços contrapostos ao *mundus*, isto é, aquilo que é imundo ou impuro (FERNANDEZ, 1992).

As palavras de Fernandez (1992) instigam pensar nos espaços sagrados através de marcadores cósmicos, os quais possibilitam refletir sobre como os processos de produções culturais interferem nas vivências e nos imaginários das comunidades. Por muitas vezes as crenças profano-religiosas demarcam um determinado lugar, onde geralmente ocorrem mobilizações coletivas de exaltação espiritual.

Por mais que esses espaços sagrados sejam ritualizados a partir de movimentos coletivos, percebe-se uma composição de uma segregação espacial, que parte da participação, melhor sensibilidade e reconhecimento popular sobre a real interação desse meio com os processos cósmicos.

Conforme Carballo (2010), a região da Província de Corrientes na Argentina caracteriza-se pela reformulação dos espaços sagrados a modo católico, como é o caso da devoção de Gauchito Gil. Trata-se de crença popular que convoca a milhares de peregrinos, inicia no mês de janeiro na cidade de Mercedes e recebe entre 200 mil e 250 mil fiéis (CARBALLO, 2010).

De fato os milagres ou as aparições como as relíquias foram e são os que definem os lugares sagrados, chegando a máxima expressão como os santuários. Alguns deles exercem uma atração, como verdadeiros nós religiosos, os que organizam e reorganizam o espaço urbano. Além de estes centros espirituais legitimados pelas autoridades eclesásticas, convivem outros santos ou devoções populares, como la Difunta Correa na

Provincia de San Juan, e o mencionado Gauchito Gil da província de Corrientes, ambas devoções extendidas por todo o território nacional (CARBALLO, 2010, p. 117).

Essa citação de Carballo nos instiga a pensar sobre como as práticas profano-religiosas da região de São Borja vêm contribuindo com a complexidade das cenas urbanas e com a difusão espacial da fé católica e suas apropriações populares. Essas manifestações chamam a atenção pelo grande número de territorialidades sagradas, como os oratórios, lugares simbólicos de procissões e santificação de personalidades locais/ regionais, que são uma constante no cotidiano urbano da fronteira.

Constatam-se diversos lugares de difusão de práticas profano-religiosas na fronteira, as quais geram relações de pertencimento e narrativas identitárias. Carbalho (2010) comenta que as políticas de construção da identidade nacional argentina se inspiram no binômio: ser argentino e católico. Essa reflexão permite pensar a construção das identidades fronteiriças, a partir das relações de poder exercidas pela Igreja Católica na região.

Figura 12 - Santuário em frente à residência no bairro do Passo



Fonte: PINTO, Muriel (2015)

No que diz respeito aos santuários, foram identificadas diversas capelas, que exaltam vários santos³². Nesses espaços sagrados constantemente entram em cena discursos e simbologias identificadas com as graças recebidas. A Figura 12 apresenta a capela de Nossa Senhora Aparecida, em uma residência do bairro do Passo de São Borja. Entre as capelas da fronteira, os santos mais exaltados são Nossa Senhora dos Navegantes, Stella Maris³³ e Gauchito Gil.

Procissão de São Joãozinho Batista

A Procissão de São João Batista, que se realiza em São Borja, festeja o nascimento de São João Batista desde fins de 1870. A história que os fiéis mais velhos contam diz que a procissão começou logo após a Guerra do Paraguai (1865-1870), como conta a “festeira de São João” por cerca de 30 anos, dona preta Margarida Rocha, já falecida, no livro *Populário São-Borjense*, de Aparício Silva Rillo e Fernando O’Donnell (2004).

A causa do início da procissão tem esta versão:

Um moço são-borjense teria seguido com as tropas brasileiras para a guerra contra o Paraguai. Filho único de uma viúva, esta passou a sofrer profundamente sua falta. Seja pelo motivo maternal de haver perdido o arrimo da casa, seja pelo lado espiritual e íntimo da solidão e da saudade. Fez a pobre mulher, então, uma promessa a São João, santo de suas devoções: se o filho voltasse ‘inteiro’ da guerra, todos os anos ‘festeria’ (faria festa) São João, reunindo pessoas para rezar e cantar em seu louvor e oferecendo, na medida de suas posses, uma mesa de alimentos leves e doces aos “inocentes” (às crianças) de sua rua e das proximidades. (RILLO, 2004, p. 58).

Após a Guerra do Paraguai, São João teria ouvido a promessa e os rogos do moço foram atendidos, “e, milagre dos milagres, o filho voltou com saúde à casa; e trazia dos campos de combate uma estatuazinha de madeira – exatamente de São

³² Estas capelas foram visualizadas em grande escala nas áreas de periferia de Santo Tomé e São Borja.

³³ A procissão de Stella Maris foi realizada até 1997, período da construção da ponte, fator que expõe como a construção dessa obra vem contribuindo para a perda de práticas sociais e manifestações tradicionais das comunidades ribeirinhas. Cabe reforçar que a Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, que se realiza anualmente em São Borja, também deixou de ser ritualizada no rio, após a construção da ponte.

João Batista – que havia encontrado abandonada num rancho incendiado nos campos de batalha.” (RILLO, 2004, p. 58).

Conforme Rillo (2004), a devida procissão teve seu início por volta de 1879. Quando o confronto terminou, a mulher passou a “festar” São João em sua casa – um pequeno rancho, supõe-se, no subúrbio da pequena Vila de São Borja, onde viviam apenas pessoas de baixa renda. O porquê de a devoção familiar tornar-se procissão, em fins do século passado (de acordo com atas da Câmara de Vereadores Municipal), ninguém sabe explicar (RILLO, 2004).

Segundo Rillo (2004), conta-se que o santinho, após sair da casa da festeira, era carregado pelas ruas centrais da cidade, entre rezas e cantos, para ser “banhado” (como segue a tradição) numa lagoa que existia a quatro quadras do centro da cidade. Mais tarde, a lagoa foi transformada em praça, hoje conhecida popularmente como “Praça da Lagoa”, embora seu nome oficial seja Praça Marcílio Goulart Loureiro (RILLO, 2004).

Para Rillo (2004), em meados dos anos 50, a procissão deixou de dirigir-se à lagoinha tradicional; passou a banhar o santo na chamada Fonte de São João – que já tinha este nome, historicamente – localizada a oeste da Rua Bompland, no bairro Maria do Carmo, a algumas quadras do centro.

Essa fonte servia como abastecimento de água para os índios e jesuítas da Redução de São Francisco de Borja. Isso se deu em virtude de que um pároco da Igreja Matriz, onde a procissão sempre chegava para receber uma bênção, negou-se uma vez a fazê-lo, por considerar o ritual profano e atentatório aos cânones do catolicismo (RILLO, 2004).

A procissão centenária sempre passou por um cerimonial, ainda hoje seguido (com algumas pequenas mudanças). Primeiro, na sala onde ficava a imagem do santo, eram rezados padre-nossos e ave-marias, seguidos de cantos próprios do ritual de tantos anos. Terminada essa cerimônia, era acesa uma grande fogueira, ao lado da casa, chamada de “fogueira da saída”, a qual dava início aos primeiros passos da procissão, embalados pelas explosões dos rojões e pelos “vivas a São João” gritados pela população (RILLO, 2004).

Figura 13 -Saída da procissão de São João Batista em São Borja



Fonte: Acervo de Fernando Rodrigues

Figura 14 - Banho de São Joãozinho Batista na antiga fonte missioneira da Redução de São Francisco de Borj



Fonte: Acervo de Fernando Rodrigues

Conforme Rillo (2004), o trajeto, desde 1954, inicia na casa da doceira, passando pelas ruas centrais da cidade, até chegar à fonte de São João Batista, que fica nos fundos de uma residência localizada na Rua Bompland. Da fonte, após o cerimonial alusivo, volta ao local de onde saiu. O transporte nos ombros da estrutura com o santinho é revezado pelos fiéis durante todo o caminho, como exemplifica a figura 13.

O ritual do banho, acompanhado por centenas de pessoas, é realizado ao som dos cantos e rezas, como nos mostra a figura 14. Com suas velas acesas e crenças ativadas, a população assiste ao espetáculo, sem saber bem de onde surgiu (RILLO, 2004).

Segundo Rillo (2004), o homem, antigamente chamado de “mordomo”, adentra a lagoinha formada pela fonte com o andor sobre a cabeça e dá uma volta completa em seu interior, com água à altura dos joelhos. Com uma das mãos em concha, respinga água sobre São Joãozinho e depois o repassa para seus condutores seguirem o rumo de retorno (RILLO, 2004).

Para melhor refletir sobre a ritualização do banho de São João Batista em São Borja, remete-se aos pensamentos de Mircea Eliade, que, ao discutir sobre a sacralidade da natureza e a religião cósmica, dá ênfase a sua discussão sobre a

estrutura do simbolismo aquático: “as águas simbolizam a soma universal das virtualidades: são *fons et origo*, o reservatório de todas as possibilidades de existência; precedem toda forma e sustentam toda a criação” (ELIADE, 2010, p. 110).

Em contrapartida, a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no modo indiferenciado da preexistência. A emersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo da Água implica tanto a morte como o renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um “novo nascimento”; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. (ELIADE, 2010, p. 110).

Nessa perspectiva,

tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas Águas equivale não a uma extinção definitiva, e sim a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma criação, de uma nova vida ou de um “homem novo”, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. Do ponto de vista da estrutura, o “dilúvio” é comparável ao “batismo”, e a libação funerária as lustrações dos recém-nascidos ou aos banhos rituais primaverais que trazem saúde e fertilidade (ELIADE, 2010, p. 110).

Conforme as discussões propostas por Eliade, os rituais religiosos na água simbolizam a purificação do processo espiritual, “em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, lavam os pecados, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram” (ELIADE, 2010, p. 110).

Para Eliade (2010), essas discussões também nos permitem pensar sobre a dessacralização da natureza, pois, para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente “natural”; ela também dialoga e gera representações com os meios espirituais e cosmológicos.

Continuando com as discussões sobre as ritualizações da procissão, no retorno da imagem todos querem tocá-la e pedir bênçãos e agradecimentos. A procissão volta ao local de origem e devolve o santinho à sua casa até o próximo ano.

A procissão, que passa por uma rua lateral à Igreja (não mais na frente), faz com que os fiéis mais antigos lembrem-se dos tempos em que o santinho era levado

às portas da matriz e o vigário, afável para com a devoção do povo, o abençoava do alto da escadaria. Na atualidade a imagem de São Joãozinho Batista não é mais abençoada pelo pároco da Igreja Matriz.

Em 2013, a Prefeitura Municipal, através da Secretaria de Cultura, Turismo e Eventos, e a comunidade do Bairro do Paraboi atenderam aos pedidos da população que reivindicava para que a procissão voltasse às suas origens. Assim, o santinho voltou para a casa da Martina (que mesmo não organizando a festa, cedeu a peça de sua casa para o santinho), e a procissão voltou ao seu antigo trajeto, passando pela fonte de São João, para o tradicional banho.

3.1.1.2 Práticas produtivas de trabalho das comunidades ribeirinhas³⁴

Em relação às práticas produtivas das comunidades tradicionais fronteiriças, observa-se uma não identificação com as formas modernas de organização do trabalho. Na organização das comunidades tradicionais, observa-se uma falta de preocupação com a acumulação de riqueza, mas preocupação com a subsistência da família.

Figura 15 - Olaria de Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014).

³⁴ Para esta interpretação inicial foram utilizados os seguintes instrumentos de pesquisa: Levantamento de formas de trabalho, diário de campo, levantamento fotográfico, análise historiográfica, observações sistematizadas, entre outras.

A maior parcela da comunidade vive na informalidade e trabalha em trocas comerciais de produtos (contrabando), em sistemas produtivos rudimentares, como na produção de tijolos em olarias, na pesca, além de servirem de mão-de-obra servil e barata para os grandes proprietários de terras da região.

No que se refere ao sistema produtivo das olarias da fronteira, visualiza-se, na Figura 15, uma produção com pouca tecnologia, rústica, que mantém peculiaridades que advêm do período reducional. Essas atividades estão situadas nas áreas periféricas das cidades, como nas margens do rio Uruguai em Santo Tomé.

Outra forma de trabalho das comunidades tradicionais da região é a produção artístico-cultural, como música, artesanato, pintura, escultura, costura, culinária, atividades estas que são realizadas através de câmbios entre a cultura gaúcha, missioneira e ribeirinha.

A comercialização de produtos, também chamado, na fronteira, de contrabando, há décadas vem sendo uma prática de trabalho informal na região. Essas relações comerciais ocorriam desde o período reducional, pois, como foi comentado, havia uma comunicação facilitada entre as duas reduções.

Cabe destacar que, por muitas décadas, as regiões ribeirinhas de São Borja e Santo Tomé estiveram inseridas nas rotas comerciais da Bacia do Prata, que ligava o rio Uruguai até os portos de Montevideo e Buenos Aires.

No século XIX, essa região possuía uma ligação fluvial até Salto, no Uruguai. Já no século XX, foram grandes as relações comerciais entre as municipalidades de São Borja e Santo Tomé, as quais envolveram muitos moradores nativos das margens do rio Uruguai.

Após a organização de um sistema portuário na fronteira, houve um traslado constante via barca no rio Uruguai, o que possibilitou a difusão do comércio da madeira, que vinha de Santa Catarina, através dos chamados balseiros³⁵. O comércio formiga abrangia toda a região, que sobrevivia dessas comercializações. Após a construção da ponte, percebe-se uma diminuição dessas práticas³⁶.

³⁵ Eram homens que vinham a remo em embarcações pelo rio Uruguai, desde o oeste de Santa Catarina, estes que por muito tempo estiveram presentes no cotidiano das áreas ribeirinhas da fronteira.

³⁶ Cabe comentar que diversos relatos narraram a cruzada ilegal de mercadorias pelo rio, que vinham de barco.

Figura 16 - Comércio formiga no cais do porto de São Borja



Fonte: Arquivo pessoal de Ulisses Souza

A Figura 16 representa o contrabando de mercadorias na rampa da faixa no cais do porto de São Borja. Como se observa, o transporte de mercadorias era realizado de várias formas, como de bicicleta, a pé, de carrinho-de-mão e carroça, prática que até hoje leva a denominação de comércio formiga.

As trocas comerciais e os intercâmbios através do contrabando contribuíram para a povoação das comunidades ribeirinhas nas margens do rio Uruguai, uma vez que foi constituído um corredor comercial na região. No que toca à urbanização fronteiriça, destaca-se que o Bairro do Passo, de São Borja, foi constituído a partir das relações comerciais com o Porto do Formigueiro, de Santo Tomé.

Por muito tempo os moradores dessas regiões ribeirinhas vivem para a subsistência. O trabalho informal tornou-se uma constante para eles, que se inseriram na pesca ou nas trocas comerciais com o outro lado. No caso do Bairro Ribeirinho, do Passo de São Borja, o fator distância da região central da cidade proporcionou um isolamento social e econômico desta espacialidade.

A construção da ponte da integração São Borja-Santo Tomé, no ano de 1994, trouxe diversas alterações no cotidiano das comunidades ribeirinhas da região. Nos últimos vinte anos, percebe-se a diminuição das atividades pesqueiras nas proximidades das áreas urbanas da fronteira, assim como o encerramento do fluxo

de veículos e pessoas, que passavam no bairro para o outro lado da fronteira para comercializarem produtos.

O período pós-construção da ponte da integração gerou mudanças nas relações socioculturais das comunidades ribeirinhas da fronteira, pois o traçado da obra foi erguido numa área mais afastada das áreas urbanas das municipalidades. Cabe destacar que as relações comerciais entre brasileiros e argentinos realizava-se nos portos de São Borja e Formigueiro, de Santo Tomé.

A construção da ponte proporcionou reflexos cíclicos no que diz respeito às ações de integração e de afastamento fronteiriço. Por exemplo, após a construção da obra houve um aumento do fluxo de veículos, tanto leves nacionais, como internacionais.

No entanto, quem cruza a fronteira são cidadãos fronteiriços que possuem condições financeiras para ter um veículo. Antes da ponte, o traslado era via balsa, que facilitava a passagem de pessoas com menor poder aquisitivo. Sendo assim, ao compararmos, percebe-se uma maior mobilidade de fronteiriços pós-ponte, que comercializam produtos, fazem turismo e organizam eventos binacionais.

Por mais que se registre um aumento anual do fluxo de veículo leves na ponte, constata-se que a obra trouxe consequências para as comunidades ribeirinhas, pois elas tiveram que readequar-se social, cultural e economicamente.

Até 1997, o traslado na fronteira era realizado via barca, entre o cais do porto de São Borja e Santo Tomé, que se localizavam nas margens do rio Uruguai. Com a alteração do traçado da ponte houve uma diminuição da difusão cultural ribeirinha, assim como houve a decadência do comércio formiga, que era realizado por pessoas das regiões periféricas das cidades.

A partir do ano de 1994 com a construção da ponte da Integração São Borja-Santo Tomé houve o final do traslado de embarcações no antigo porto local, em virtude da mesma ter sido construída em outro espaço. Esse término do traslado de pessoas e veículos no antigo porto, ocasionou mudanças culturais e econômicas nessa região ribeirinha, visto que o fluxo era intenso todos os dias da semana. Outro fator que gerou novas mudanças sociais e econômicas nesse local, foi à reestruturação do Cais do Porto, área constituída por bares típicos e uma paisagem privilegiada do rio Uruguai (PINTO, 2010, p. 3).

A partir da afirmação de Pinto (2010), percebe-se que em decorrência da construção da ponte deixou de haver um maior contato da população fronteiriça com as manifestações culturais relacionadas ao rio Uruguai, já que, com o transporte via

balsa, a comunidade era defrontada com paisagens e práticas socioculturais identificadas com a fronteira.

Nesse caso, a ponte representa, ao mesmo tempo, uma integração cultural e uma ruptura de algumas práticas como a ribeirinha. A acessibilidade de estar no outro lado possibilita um maior contato e conhecimento das manifestações culturais vizinhas, porém o traslado da ponte exige que o habitante fronteiriço possua um veículo, o que dificulta a passagem para o país vizinho, visto que a maioria da população local é de baixa renda.

Portanto, torna-se instigante pensar como as relações comerciais influenciam nas trocas culturais da fronteira, visto que o fluxo de pessoas pela divisa está relacionado às taxas cambiais de seus respectivos países. Sendo assim, “ociclo de demanda de pessoas de um lado para outro de uma determinada divisa territorial relaciona-se com a desvalorização cambial de uma moeda nacional ou com maior poder aquisitivo de um determinado país em relação ao outro” (PINTO, 2010).

3.2 Espaços sociais estancieiros, identidade gaúcha e seus espaços sociais segregados

Como já foi mencionado anteriormente, o processo de construção dos espaços sociais regionais estão relacionados à apropriação, transformação e produção socioeconômica dos territórios, como são os casos do entorno do rio Uruguai e das áreas campesinas do pampa.

Para Lefebvre (2000), o espaço social constitui-se a partir de uma dialética social, temporal e espacial, que se sustenta através das relações de produções e de consumo. Para tanto, não se deve separar o histórico do econômico: “ele engloba as coisas produzidas, ele compreende suas relações em sua coexistência e sua simultaneidade: ordem (relativa) e/ou desordem (relativa)”. (LEFEBVRE, 2000, p. 111).

Cabe ressaltar que as ações produtivas do espaço social geram padronizações das práticas sociais e das relações de trabalho, produções estas que

reproduzem repetições que se apoderam da unicidade, fatores que influenciam a predominância do produto sobre a obra (LEFEBVRE, 2000).

Esses pensamentos de Lefebvre instigam a pensar os espaços sociais do pampa a partir de uma ordem sociocultural que impõe uma ordem lógica pelo sistema produtivo agropecuário, a qual moldou as diversas práticas sociais e produtivas da fronteira missioneira.

A reflexão sobre as comunidades tradicionais expôs como suas práticas sociais foram alteradas a partir do processo de constituição socioprodutiva da estância, que contribui para a uniformização cultural através da constituição de um tipo social identificado com a lida campeira.

Gaggiotti (1998), ao refletir sobre a degradação social do pampa rioplatense na Argentina, propõe a discussão de pensar esse espaço através de padronizações que contribuíram para a criação de núcleos de sentido.

O estudo deste núcleo de sentido, repetido e dado por válido tanto pelas elites como pelos vastos setores populares que conformaram a sociedade da planície, que permite explicar alguns processos chaves em sua história, marcada pela forte tendência da integração extralocal, que está relacionada com sua estrutura marginalizada (GAGGIOTTI, 1998).

A entrada desses grupos estancieros nas Missões se deu após o tratado de Madri (1750), quando receberam suas grandes extensões de campo. Desde o período reducional, o monocultivo e a criação de bovinos prevalecem como as principais matrizes econômicas do setor primário regional. Constantemente suas práticas estão representando os costumes, modos de vida e saberes do homem do campo, que representa as práticas da lida campeira e, portanto, geram representações identificadas com a figura do gaúcho.

Ao analisar as comunidades estancieiras e ruralistas, percebe-se que elas se caracterizam por conviver diretamente nas áreas centrais das cidades, assim como nas suas grandes propriedades rurais. Como já destacado, a consolidação desses espaços sociais deram-se a partir de um novo processo colonização socioterritorial regional, onde o povoamento e a implantação de um novo sistema produtivo tornaram-se um fator estratégico para a defesa territorial.

Portanto, a prática produtiva privada do setor primário acaba se apropriando do espaço primitivo multiétnico, através de uma nova lógica que objetivava a

acumulação de riquezas e um novo processo de coesão social. Essa classe estancieira representa uma elite socioeconômica que se sustenta a partir do domínio dos espaços territoriais e da imposição de práticas socioculturais na região.

A consolidação desse processo social possibilitou o surgimento de uma aristocracia rural nessa região, a qual se caracteriza pelo conservadorismo, pela divisão social centralizadora, geradora de exclusão e segregação socioespacial, pela busca do poder sociopolítico, pelo sistema social individualista, além de gerar representações sociais identificadas com a identidade gaúcha, entre outros.

A economia regional, desde então, vem sendo influenciada pelo latifúndio, que, a partir de sua interferência na economia, através da empregabilidade, passou a influenciar também nos modos de vida, nos costumes e nas identidades regionais. A relação peão-patrão apresenta-se, por muitas vezes, como um processo de dominação sociocultural, em que o “patrão” deixa influenciar seus costumes e modos de vida, como musicalidade, vestimentas, formas produtivas, representações sociais. Esse processo cria uma coesa articulação entre a classe dominada com as demais frações da classe dominante.

Figura 17 - Engenho de armazenagem de grãos



Fonte: PINTO, Muriel (2013).

Diferentemente das comunidades tradicionais, as formas produtivas das comunidades latifundiárias caracterizam-se pela acumulação de riquezas e de

terras. Seu sistema produtivo visa ao mercado consumidor, pois tanto a agricultura, como a pecuária utilizam técnicas modernas de produção que visam à maior produtividade. A Figura 17 mostra um engenho de grãos, um tipo de armazenagem comum na região, cuja estrutura expõe como os espaços sociais produtivos apresentam formas padronizadas.

A constituição desses espaços estancieros – estâncias, fazendas e lavouras – sempre esteve diretamente relacionada à utilização da mão de obra de nativos da região. Há pouco tempo os serviços no campo eram mal remunerados e até hoje exigem trabalhos braçais, o que demonstra um sistema servil de trabalho, em que a posse das terras na fronteira se dá através da passagem de pai para filho.

Para dialogar com esse processo de construção do espaço social estancieiro, buscam-se as reflexões de Heidrich (2000), segundo o qual, a “posse da terra permitiria o acesso ao controle de toda a vida social, e o poder era exercido por uma elite praticamente homogênea, o domínio territorial passaria cada vez mais a ter o sentido de adequação, de uma atuação mais generalizada na política regional”.

Esse domínio político-territorial sustentou-se como um recurso de poder e de dominação social, que se consolidou através da escravatura, cooptação de mão-obra assalariada no campo e a partir da territorialização de uma identidade social cristalizada e a da desterritorialização de uma identidade nativa, a partir de símbolos e discursos vinculados ao campo e ao seu tipo social gaúcho. Heidrich (2000, p. 56) descreve que o “estancieiro serviu-se da terra para a busca do gado e, posteriormente, para a criação extensiva, este que enriqueceu pela exploração do trabalho escravo de peões”.

A fala do que se faz numa atividade econômica realizada em determinado território transfere e seus habitantes a razão de sua existência. Muitos, mesmo os que não possuem uma relação direta com tal interesse econômico, se identificam a ela por vê-la incorporada ao território ao qual pertence. Nada incomum até aqui. Mas, quando a sociedade se diferencia e outros interesses solidificam-se, parece lógico que o argumento de identidade necessite de esforço particularmente quando um desses se vê ameaçado da perda ou inacessibilidade de posição econômica. Dessa forma, além do argumento de identidade – da construção do capital simbólico – também os argumentos mais objetivos do emprego, da contribuição tributária e da economia ou conquista de divisas de comércio internacional tornam-se essenciais para a ampliação do interesse específico à condução de interesse geral (HEIDRICH, 2000, p. 197).

Com essa afirmação de Heidrich, se traz para a discussão como os processos comunicacionais contribuem para as alteridades das representações sociais e das relações de pertencimento identitário regional. As identificações sociais defrontam-se, muitas vezes, com os marcadores territoriais e com os discursos do capital econômico, que se legitimam a partir de lógicas quantitativas, ou seja, se sustentam através de narrativas de contribuição ao Produto Interno Bruto (PIB), assim como da geração de mercado de trabalho.

Ao analisar-se a construção dos espaços sociais estancieiros, percebe-se que sua constituição se ampara, frequentemente, na intencionalidade de gerar “recursos” socioculturais que possibilitem uma maior facilidade para a implantação do que se considera um sistema agrocultural³⁷.

Para contribuir com tal discussão, utiliza-se das palavras de Brandão (2007, p. 38), que nos instiga a pensar a racionalidade do agronegócio como um “espelho” que contribuiu para as alteridades das “estruturas sociais de poder, de apropriação de espaços de vida, trabalho e produção, ou seja, a lógica empresarial do campo vem interferindo diretamente nas urbanidades”.

Pois de fato bem sabemos que a junção do capital flexível, as novas tecnologias aplicadas sobretudo à pecuária e à monocultura e, como sua “ciência”, sua lógica e sua ideologia invadem tanto o campo rural quanto todos os outros campos da vida (no sentido agora conferido por Pierre Bourdieu a essa palavra), ora propondo e ora impondo uma outra ética dirigida à criação de saberes, valores, sentimentos e sociabilidades que gerem modos de vida tão “modernos” que terminem, sabendo disso ou não, inteiramente submetidos a essa nova racionalidade (BRANDÃO, 2007, p. 40).

Essa reflexão de Brandão reforça as influências ideológicas e sociais da imposição de processos racionais, a partir de um novo modelo produtivo, que possibilita pensar sobre as ordenações territoriais e suas relações com as vivências, relações de poder e hegemonias entre classes sociais.

As áreas de planícies, os charcos e a riqueza hídrica desse espaço pampeano são fatores que contribuíram para a entrada de cultivos exóticos, como arroz e soja. Por outro lado, percebe-se a manutenção de cultivos nativos, como a

³⁷ Este sistema se legitima a partir da padronização de costumes, práticas sociais, tradições e modos de vida vinculados à lida campeira e à identidade do gaúcho. Portanto, as relações sociais e identitárias vêm sendo constituídas através de um capital cultural advindo do setor primário.

erva-mate, em Santo Tomé, além do cultivo de trigo, que foram produtos cultivados no período reducional, assim como a criação de gado.

A partir de observações sistematizadas, constatou-se que o sistema produtivo estancieiro realiza constantemente práticas antrópicas nas áreas naturais da região. Suas relações são de defrontação com os meios ecológicos da região. Um exemplo são as diversas lavouras de arroz, situadas nas margens do rio Uruguai, que puxam água e lançam agrotóxicos no corpo d'água³⁸.

3.2.1 A estância como espaço social

A partir da melhor compreensão das práticas culturais das comunidades rurais fronteiriças, propõe-se a pensar a estância como um espaço social tradicional regional. Torna-se prudente destacar que a estância, desde o período reducional missioneiro, destacava-se como um marcador territorial com grande influência nos processos socioeconômicos das missões pampeanas.

A constituição das estâncias pós Tratado de Madri (1750) está relacionada ao processo de criação de gado do período Jesuítico-indígena, quando eram criados de forma rústica ou nas chamadas estâncias missioneiras. Nesse contexto, pode-se pensar as práticas sociais estancieiras a partir dos espaços sociais campestres, que recebe o nome de campanha.

Conforme Usller (2011), foi no ano de 1634, sob orientação do Pe. Cristovão de Mendoza, que foi introduzido o gado na região. A partir daí, o gado bovino tornou-se a maior fonte de subsistência e renda para as reduções platinas e sociedade ibérica. Durante o período missioneiro, a região estudada possuía diversas estâncias de gado, como a estância de São Borja.

Ao comentar sobre a organização socioterritorial das estâncias missioneiras, Usller (2011) salienta:

³⁸ A partir das observações sistematizadas, foram ouvidas algumas pessoas que estão inseridas no contexto social da estância e que residem no centro de São Borja. Nas suas narrativas, nota-se uma falta de identificação dessas comunidades com o rio, uma vez que foram emitidos discursos de marginalização e criminalização da zona ribeirinha da cidade.

Posteriormente, a necessidade de vigiar mais efetivamente aqueles locais, foi determinada a fundação de postos nas diversas invernadas em que se dividiam as estâncias. Assim, havia vários postos dentro de cada estância que pertencia a diferentes reduções. Havia nestas, diversos postos, onde viviam diversas famílias de indígenas. Cada estância teria de 15 a 25 postos, havendo cinco ou mais, rodeios de gado em cada um. Além disso havia habitações, capelas e hortas para subsistência do grupo (USLLER, 2011, p. 56).

Com essa citação, percebe-se como os espaços missionários tornaram-se instrumentos de segregação social e produtiva da época, quando havia uma organização social, religiosa e produtiva em cada estância. Nesses espaços sociais foram constituídas comunidades que passaram a identificar-se com as práticas vinculadas à lida com o gado.

Figura 18 - Antiga se de uma estância em Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014).

Se formos pensar a estância nos dias atuais, percebe-se que sua composição ainda possui uma organização social e produtiva, a exemplo das residências dos peões, residências dos patrões, áreas de arrebanho do gado, áreas de armazenagem de grãos, divisões que permitem pensar as fronteiras sociais dentro desse próprio espaço social.

Nesse caso, verifica-se outra forma de centralidade no processo de construção social do espaço, que é representada a partir do controle social e produtivo do proprietário, no caso, o patrão.

Como se observa, a remetida da estância para uma apropriação moderna do espaço rendeu uma divisão formal da terra, o que inverteu o significado desse espaço social, uma vez que passou de uma produção solidária para uma produção moderna e voltada para a grande escala. A figura 18 expõe como a modernidade da estância esta representada nas suas antigas sedes, a imagem retrata uma antiga estância em Santo Tomé, que atualmente encontra-se localizada na área urbana do município.

3.2.2 Os espaços sociais estancieiros e suas fronteiras sociais

Ao analisar-se o processo de apropriação e transformação do espaço social estancieiro, percebe-se que ele vem sendo constituído a partir de demarcações territoriais de interesse individual, as quais apresentam territorialidades segregadas e excluídas de outras formas socioprodutivas.

Para tanto, uma das grandes contribuições deste capítulo centra-se na proposta de discussão através das diferenças socioculturais, ou seja, estender a discussão para uma melhor compreensão das vivências das comunidades excluídas e suas respectivas práticas de resistências territoriais, em detrimento da limitação de apenas perceber o pampa através da ótica homogênea das práticas gaúchas estancieiras.

As reflexões de Gaggiotti vêm ao encontro de outros autores que debatem a coesão socioeconômica do pampa. No entanto, ele instiga a perspectiva de pensar esse espaço social a partir da fragmentação territorial, das diferenças sociais, pois apesar de o “pampa ser uma planície universalmente conhecida como o mundo do gaúcho e dos bovinos, nem sempre significa o mesmo, para quem se relaciona física e intelectualmente com ele” (GAGGIOTTI, 1998, p.1).

Essa aparente harmonia social contribuiu para a implantação de fronteiras sociais regionais. Para Gaggiotti (1998), a planície representou a implementação de uma nova ideia de fronteira.

Esta concepção de um espaço de ‘descarte’ como a fronteira se expandiu e se adaptou com força tempo depois, de uma borda finalmente criada e consolidada (recente de 1880), rede urbana de *llanura*, que serviu para a incorporação violenta de essa llanura a uma economia satélite capitalista. Que consequências teve a generalização desta concepção de fronteira para esta rede urbana? Se produziu uma nova contradição e um novo paradoxo derivado do interior e que definiu um novo conflito sociocultural: uma tradição, que faz significar a *llanura* como “deserto” e uma cristalização de estruturas socioeconômicas e sociopolíticas que não foram percebidas como representativas de essa significação se não de uma fronteira (GAGGIOTTI, 1998, p. 4).

Gaggiotti (1998) reforça que

é evidente que mas além das “preocupações gerais” de uma elite, existiram possibilidades que tornaram viável implementar essa adequação. Assim como realmente sucedeu, uma nação se projetou para o “deserto argentino” a representação do espaço rioplatense não pode limitar-se ao plano das idéias importadas de um grupo e deve ser algo mais, com maior capacidade de estender-se de maneira de formar parte de um consenso mais elemental (GAGGIOTTI, 1998, p. 6).

As palavras de Gaggiotti (1998) expõem de forma clara como a implementação de um sistema agrocultural acabou gerando um conflito sociocultural no pampa rioplatense, caracterizado pela inversão de significados, que, por muito tempo, sustentou-se a partir do discurso do vazio demográfico, econômico e social.

Brandão (2007), ao refletir sobre as contra-racionalidades das comunidades nativas perante a produção de um novo espaço produtivo, destaca que as

formas culturais e populares de racionalidades e de sensibilidades poderiam parecer anti-racionais e ultrapassadas. Sistemas de idéias e estilos de ação fora do tempo e do lugar. No entanto eles podem ser pensados como contra-racionalidades. Como a defesa de espaços de vida e de trabalho no campo, não apenas postos à margem, mas auto-situados em zonas de fronteira geográfica, social e simbólica de um processo proclamado por seus realizadores como algo inevitável, benéfico e irreversível de “modernização do campo” (BRANDÃO, 2007, p. 41).

Essa discussão permite refletir sobre as fronteiras sociais criadas a partir do surgimento de processos modernizadores. A modernização produtiva dos meios rurais, desde antigamente, envolve novas tecnologias. Para tanto, esse sistema racional requer um planejamento, pois envolve a criação de padrões tempo-espaço, a qual, por sua vez, envolve sujeitos sociais que criam os cenários entre a natureza e a cultura (BRANDÃO, 2007).

Ao discutir a produção dos espaços sociais, Brandão (2007, p. 50) sugere pensar as vivências nativas em conjunto com as novas formas socioprodutivas territoriais.

Creio, no entanto, que poderia ser proveitoso abriremos nossos horizontes aos seus limites máximos e realizarmos juntos um exercício de precária classificação das aproximações e diferenças entre o habitar espaços, criar espaços, viver espaços e pensar, no tempo, os espaços da vida (BRANDÃO, 2007, p. 50).

Brandão (2007) possibilita, portanto, uma reflexão relacional sobre as diferenças sociais, econômicas e culturais entre as comunidades nativas e as comunidades estancieiras, em relação aos processos de construção dos seus respectivos espaços sociais.

A habitação espacial das comunidades fronteiriças caracteriza-se pela ocupação, por parte dos estancieiros, das centralidades e das áreas de campos e pela vinculação territorial das periferias urbanas e das margens do rio Uruguai por parte das comunidades tradicionais. Nessas formas de habitação, destaca-se que as áreas ocupadas pelas comunidades estancieiras constantemente estão segregadas, pois apresentam limites claros entre sua propriedade e as vivências sociais.

Uma das principais críticas de Lefebvre é a representação social de um recorte espacial, como se fosse o todo. Essas práticas “mostram” resultados errôneos desses recortes, pois se pretende mostrar o espaço em meio ao próprio espaço, consolidando as alteridades espaciais.

Nessa linha de pensamento, Lefebvre (2000, p. 150) chega a um consenso: “como espaço social, ele é obra e produto: realização do “ser social”. Mas em conjunturas determinadas, ele toma os caracteres fetichizados, autonomizados, da coisa (da mercadoria e do dinheiro)”.

Esse processo de apropriação, produção e transformação social do espaço acaba tornando as estruturas urbanas repetitivas.

É desnecessário examinar longamente as cidades modernas e as periferias e as construções novas, para constatar que tudo se parece. A dissociação mais ou menos estimulada entre o que se denomina “arquitetura” e o que se denomina “urbanismo”, ou seja, entre o “micro” e o “macro”, entre estas preocupações e estas duas profissões, não acentuou a diversidade. Ao contrário. Triste evidência: o repetitivo apodera-se da [prevalence sobre a] unicidade, o artificial e o sofisticado sobre o espontâneo e o natural, logo, o produto sobre a obra (LEFEBVRE, 2000, p. 125).

Lefebvre faz pensar sobre as alteridades dos espaços urbanos fronteiriços, pois, por muitas vezes, defronta-se com o rústico, o nativo, o que possibilita pensar como vem se mantendo essas práticas sociais periféricas e como esses espaços se transformam. Por outro lado, observam-se construções com arquiteturas clássicas nas áreas centrais das cidades, fator que leva a refletir sobre as transformações socioterritoriais geradas a partir de relações de dominação socioeconômicas das classes produtivas agropecuárias em relação às comunidades tradicionais.

Essas indagações surgem a partir do que Lefebvre (2000) denomina de apoderamento do repetitivo sobre a unicidade, pois nessa fronteira se percebe, nas áreas centrais, a repetição de arquiteturas ecléticas. Essas marcas ecléticas apresentam uma imposição artística e cultural do sistema aristocrático regional perante as comunidades periféricas, onde o moderno ocupa o lugar do natural. Isso porque esses espaços, antigamente, eram redutos das antigas comunidades indígenas da região.

Um exemplo desses fechamentos verifica-se nas propriedades rurais que são cercadas para delimitar a posse e o uso dos campos. Em contrapartida, visualiza-se, nas áreas tradicionais, uma maior abertura e diálogo territorial desses espaços em relação à comunidade em geral, como é o caso do rio Uruguai.

A partir de uma análise fotográfica e de alguns discursos, pode-se perceber várias representações que remetem a vivências que ocorreram em diversas temporalidades na região. Esses imaginários foram emitidos em grande escala nas regiões ribeirinhas das cidades, e tais memórias relacionam-se com contrabando, pesca, formação urbana dos bairros ribeirinhos, crenças, espaços naturais.

A partir desses imaginários, percebe-se como os espaços ribeirinhos regionais apresentam modos de vida e prática produtivas que demarcam territorialidades de resistência social e econômica à estância, pois envolvem coletividades através do contrabando e da pesca.

Já a experiência espaço-tempo das regiões centrais das municipalidades apresentou representações e discursos que remetem a processos de não valorização e identificação das comunidades centrais perante o patrimônio cultural das antigas reduções missioneiras. Em muitos discursos e imagens ressalta-se a destruição da antiga igreja missioneira das cidades, assim como as constantes retiradas de resquícios reducionais das áreas urbanas.

Nessas áreas centrais percebe-se a segregação de imaginárias barrocas³⁹ reducionistas, que atualmente estão em posse de particulares, da igreja e nos museus das cidades. Sua localização, uma vez que as esculturas estão em áreas fechadas e privadas, dificulta a interação com a comunidade. Tais situações podem ser descritas como fronteiras sociais criadas a partir da não acessibilidade a bens artísticos, que são públicos.

Para Brandão (2007), as relações sociais entre as comunidades ocorrem, muitas vezes, através de normas e ritos de intercâmbio. No caso do recorte estudado, foram identificadas normatizações e ritualidades, vinculadas principalmente às tradições gaúchas. Como já discutido, esses territórios pampeanos constituíram-se a partir de processos socioeconômicos identificados com a lida campeira, que acabaram padronizando e normatizando os modos de vida, as vestimentas e as manifestações artísticas regionais, representadas pelo tipo social do gaúcho da campanha.

Esse tipo regional foi inventado para ser um ator territorial no processo de criação de gado, o que proporcionou a adequação e personificação do *modus operandi* do campo. Sendo assim, esse sistema agrocultural contribuiu para a constituição de um tipo social rústico, conservador, apto para a lida campeira, conhecido nessa região como “bagual de campanha”. Nesse contexto, surge um sistema social articulado entre as relações campo-gado-gaúcho.

Como exemplo desses intercâmbios na fronteira, destacam-se as ritualidades e normativas dos bailes e do desfile da Semana Farroupilha em São Borja. A participação comunitária nessas atividades requer várias adequações nas vestimentas. Alguns Centros de Tradições Gaúchas (CTGs) exigem a utilização da pilcha⁴⁰ e gaúcho. A própria prática da lida campeira é realizada pelos peões a partir de vestimentas tradicionais gaúchas.

Cabe destacar que não são em todas as manifestações gaúchas que ocorrem intercâmbios sociais. Em alguns festivais musicais regionais, como é o caso do Festival Nativista da Barranca (São Borja), a comunidade não pode ter acesso ao evento, pois é fechado, com participação só de homens. Essas atividades reforçama

³⁹ São os santos que foram elaborados para o processo de evangelização nas reduções.

⁴⁰ Vestimenta característica do gaúcho, composta por bota, bombacha, lenço, chapéu, entre outros.

influência de uma “elite cultural” e do machismo na região, o que instiga a discussão sobre os fechamentos e as exclusões socioculturais fronteiriças.

Heidrich (2000) propõe a discussão sobre o saturamento das tradições gaúchas no Rio Grande do Sul, uma vez que

manifestando o distanciamento do modo tradicional de representar a regionalidade gaúcha, o próprio recurso a seus bens simbólicos vem demonstrando a crise e a decadência –econômica e de valores culturais. Assim, favelas, periferias e pés descalços compõem uma realidade que, ao associar-se, por exemplo, às coisas campeiras, da estância, figuram a reverência como nostalgia, pois, como canta o nativismo, ‘o que foi nunca mais será’. O próprio espalhamento geográfico do ritual, do festival e do clube tradicionalista possibilita a mistura, por exemplo, do culto tradicionalista na grande cidade (HEIDRICH, 2000, p. 198).

Essa conjuntura apresentada por Heidrich (2000) traz para a discussão o saturamento dos processos socioculturais influenciados pelas simbologias da estância, o que demonstra a decadência das tradições gaúchas. Através dessa linha de pensamento, instiga-se a pensar a identificação das comunidades tradicionais da campanha e a identidade gaúcha como um pertencimento utópico a raízes antepassadas.

Portanto, após analisar os espaços sociais estancieiros e suas fronteiras sociais, surge a hipótese de melhor pensar os intercâmbios sociais entre as comunidades tradicionais e as comunidades estancieiras, a partir de seus pertencimentos e identificações à história, ao patrimônio e à identidade missioneira regional.

Pois, conforme Brandão (2007, p. 55),

As intertrocas econômicas parecem serem apenas comerciais, na verdade são interpessoais, afetivas, sociais, simbólicas, antes ou ao lado de serem relações que envolvem dinheiro. Pois, bem mais ali do que em esferas mais modernizadas de transações, nem tudo o que se produz é consumo, nem tudo o que troca é mercadoria. Mais do que nós, e com melhores motivos, as pessoas comem comida e símbolos e trocam bens e sentidos de vida.

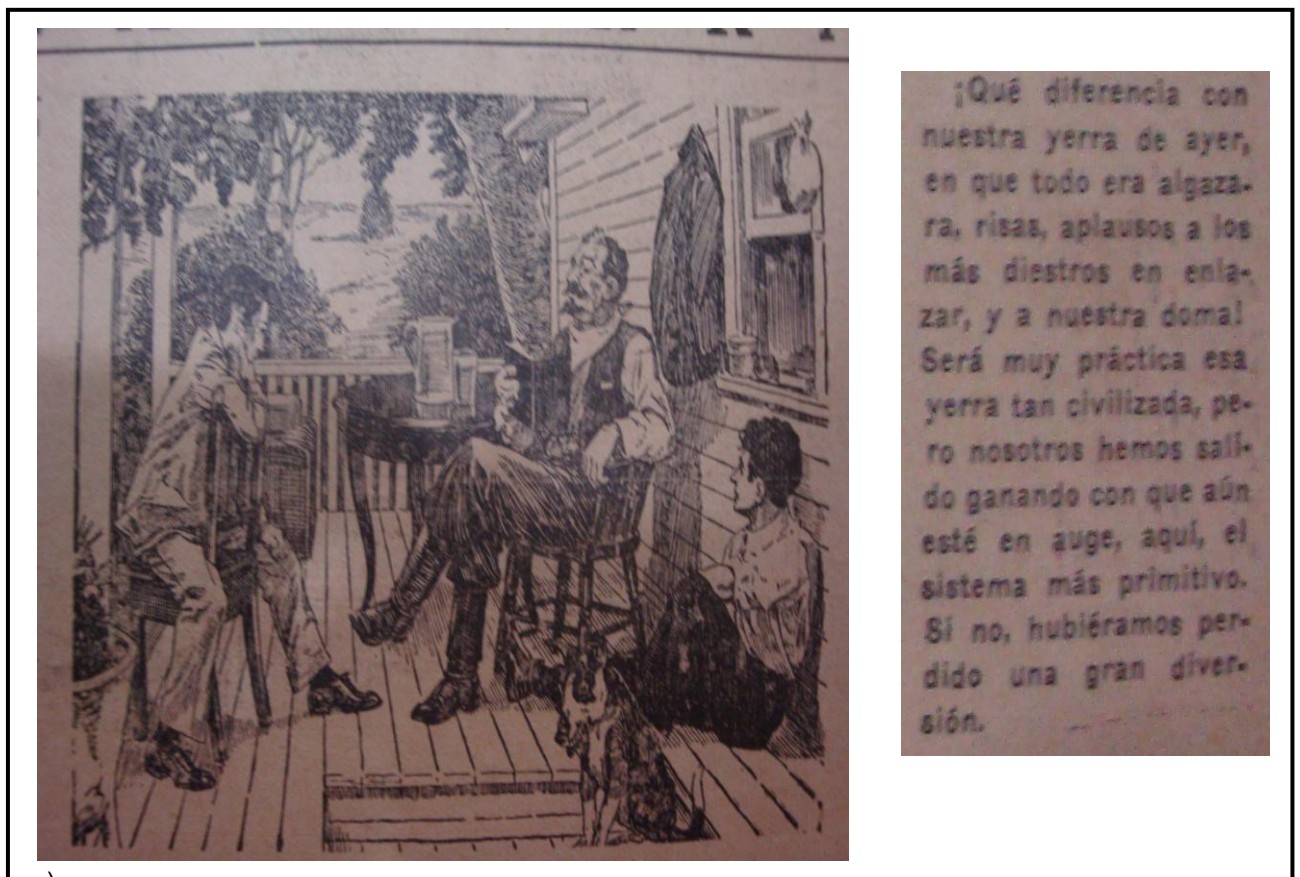
Essa citação vem ao encontro da constituição dos processos de produção e transformação dos espaços sociais estancieiros, cujos câmbios sociais envolvem ao mesmo tempo relações de capital (a cultura regional tornou-se um “recurso” para a coesão socioterritorial), assim como cristalizam, nessa fronteira, vivências e sentidos que passaram a ser reconhecidos como uma identidade regional.

Na sequência da pesquisa, será dada atenção às práticas produtivas e socioculturais da estância, geraram alteridades e trocas na constituição dos espaços sociais e das identidades missioneiras regionais, visto que ainda se percebe nas municipalidades diversos marcadores territoriais, representações sociais, narrativas e espaços-temporais identificados com as antigas reduções jesuítico-indígenas.

Sendo assim, a dominação social estancieira legitima-se a partir de alteridades, de hegemonias sociopolíticas, de uma consciência regional inventada, de uma identidade socioterritorial homogênea e de um “apagamento” das histórias e das práticas sociais tradicionais missioneiras.

A partir dessa perspectiva, valeu-se das ideias de Heidrich (2000, p.199) ao destacar que “a realidade estudada permitiu considerar que a organização do espaço é produto de uma representação mediada em que a imprensa, poder e estrutura simbólica tem importância central” na constituição da identidade gaúcha no Rio Grande do Sul.

Figura 19 - Conto La Yerra no periódico El Obrero (Santo Tomé)



Fonte: Periódico El Obrero (Santo Tomé)

No caso da região fronteira São Borja-Santo Tomé, foi possível perceber na análise dos jornais regionais que desde a década de 1930 vem se priorizando a reprodução de matérias relacionadas ao campo, aos modos de vida da estância e as práticas produtivas do agronegócio. Já em contrapartida, foram raras as manchetes sobre as comunidades tradicionais, assim como das manifestações populares regionais.

A Figura 19 expõe um conto reproduzido na década de 1930, o qual apresenta um estancieiro descrevendo para seus familiares os modos de vida das comunidades tradicionais de Santo Tomé. No discurso, o grande proprietário impõe uma narrativa civilizatória, descrevendo que no período era tudo algazarra, risos, sendo que os mais destros poderiam laçar as domas. No final do conto, ele relata que a classe estancieira sairá ganhando com o sistema produtivo presente, o qual se tornaria uma diversão.

Em termos do que se passa na esfera das imagens e idéias de configurações de culturas e entre culturas, sabemos que, através de um processo bastante bem-conhecido, em um primeiro momento as imagens-idéias e as pautas de identidade e de princípios de relacionamentos entre categorias sociais de/entre pessoas, entre elas e o mundo natural e entre elas e os símbolos e significados do correr da vida cotidiana, são aos poucos trazidas 'de longe' e propostas e impostas de vários modos. Um estilo tradicional de vida no seu todo, e em cada um dos seus campos, começa a ser pouco a pouco desqualificado, quando os agentes do 'progresso' traduzem como 'atraso' tudo o que não é o seu espelho (BRANDÃO, 2007, p. 60).

Brandão nos instiga a pensar sobre como os modos de vida modernos acabam interferindo nas vivências de comunidades tradicionais. No caso da fronteira estudada, essas práticas estrangeiras acabam sendo incorporadas através de sentidos criados pelo sistema produtivo.

A reflexão proposta por Brandão (2007) corrobora as narrativas emitidas pelo conto do jornal de Santo Tomé, as quais apresentam como as comunidades tradicionais são desqualificadas a partir de agentes do progresso. Trata-se de um exemplo de que as identidades são impostas através de simbologias e significados vindos do exterior; no caso desta fronteira, vindos das classes estancieiras.

Seguindo essa linha de raciocínio, ao dialogar com Heidrich (2000), pode-se refletir sobre a constituição do espaço social da estância, a partir da articulação

territorial de uma comunicação socioprodutiva, que dialoga com normatizações, marcadores territoriais gaúchos, valorizados e representados por relações de poder político e territorial, visto que se percebem atores políticos regionais que constantemente defendem estas práticas.

A associação entre cultura e política é aspecto que predomina nas afirmações que cumprem a função de tornar hegemônico um determinado interesse. Faz-se da cultura um recurso da política. A dominação social, quando apresentada abstratamente, dissimulada pelas relações aparentes de seus vínculos territoriais, e, antes de tudo, ao olhar comum de cada conterrâneo, simples atividade econômica. Constitui-se como empresa que capta valorização simbólica a partir do pertencimento territorial, que faz parte da realidade imaginada como lugar de convívio e, por isso, adquire propriedade relativa à amplitude do todo social territorialmente identificado (HEIDRICH, 2000, p. 134).

As práticas da estância tornaram-se instrumentos de cultura política no pampa. Nesse processo, mesmo que esteja cristalizado a partir das redes simbólicas constituídas, sua territorialização ocorre de forma subjetiva, o que acaba burlando os processos de reconhecimentos socioterritoriais.

Da mesma forma, como à instauração do domínio territorial associa-se a estruturação de um poder público, a adequação do espaço público para este fim. Disto resulta que, em grande medida, a construção da legitimidade na atualidade relaciona-se à defesa da atividade econômica, enquanto a mesma encerra em si tanto a possibilidade da reprodução como dominação social. (HEIDRICH, 2000, p. 196).

Sendo assim,

O domínio do espaço público, portanto, é comum tanto ao velho como ao novo regionalismo. Constitui propriedade da organização do espaço delineada a partir da modernidade que consolidou a separação entre público e privado e entre domínio territorial e dominação social. A garantia desta última dá-se pela organização do primeiro. Por isso, torna-se importante o recurso dos elementos de identidade, da referência a determinados atributos que definem a regionalidade. Apesar de não haver a intencionalidade no símbolo, a apropriação do mesmo como recurso para identificar a quem serve o modelo almejado, a que o território pertence a luta pelo novo interesse econômico, mostra ser imprescindível a demarcação do vínculo entre regionalismo e regionalidade (HEIDRICH, 2000, p. 198).

Essas reflexões despertam a pensar sobre como as práticas da estância constituem-se num domínio territorial, a partir de um *sensu comum* e relações políticas, que as tornam como se fossem as representantes legais do poder público.

A constituição dos espaços sociais estancieros envolve uma reprodução social gaúcha, que contribuiu para a organização espacial a partir de processos produtivos modernos e de relações sociais marcadas pela coesão socioterritorial.

Para tanto, foram planejadas diversas regionalizações político-administrativas que segregam territorialmente esses espaços sociais, como as mesorregiões da Campanha, Corede⁴¹ Campanha, Corede Fronteira e Província de Corrientes. Essas regionalizações acabaram criando as regionalidades identificadas com o gaúcho e com o pampa, que vem contribuindo para os vínculos identitários, fatores que levam a questionar: como a organização territorial torna-se um agravante da dominação social?

Ao refletir-se sobre as regionalizações dessa fronteira, chama a atenção a não inserção das duas municipalidades nas suas respectivas regiões missioneiras, uma vez que São Borja está inserido no Corede Fronteira-Oeste e não no Corede Missões, assim como Santo Tomé faz parte da Província de Corrientes e não de Misiones.

Figura 20 - Discurso jornalístico de São Borja



Fonte: Jornal Folha de São Borja

Ao se analisarem algumas narrativas fronteiriças, percebem-se, principalmente em São Borja, alguns discursos que se voltam para a defesa da inserção da municipalidade no Corede Missões. A Figura 20, por exemplo, destaca a

⁴¹ Conselho Regional de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul.

entrada de São Borja no devido conselho, pela sua identificação histórica, cultural, turística e pelas facilidades das logísticas de planejamento.

No que tange às identidades fronteiriças, percebem-se relações de poder por parte dos governos nacionais e provinciais⁴², que, ao planejarem os territórios locais, regionais e nacionais, influenciam a construção das identidades territoriais missioneiras. As políticas regionais geram alteridades socioculturais nos territórios, uma vez que segregam e não compreendem a realidade dos espaços do cotidiano da fronteira⁴³.

Haesbaert (2010, p. 5) propõe pensar os processos de regionalização a partir de “dinâmicas espaço-temporais efetivamente vividas e produzidas pelos grupos sociais – ou, em outras palavras, fundadas numa ‘regionalidade’ vista para além de mera propriedade teórica de definição do regional”.

Desta forma, qualquer análise regional que se pretenda consistente (e que supere a leitura da região como genérica categoria analítica, “da mente”) deve levar em conta tanto o campo da produção material quanto o das representações e símbolos, ideais, tanto a dimensão da funcionalidade (político-econômica, desdobrada por sua vez sobre uma base material-“natural”) quanto do vivido (simbólico-cultural, mais subjetivo) – em outras palavras, tanto a coesão ou lógica funcional quanto a coesão simbólica, em suas múltiplas formas de construção e des-articulação – onde, é claro, dependendo do contexto, uma delas pode acabar se impondo sobre – e refazendo – a outra (HAESBAERT, 2010, p.17).

As discussões de Haesbaert (2010) despertam as análises regionais a partir da articulação espacial através de coesões simbólico-culturais. Essa forma de pensar o planejamento regional possibilita a inserção das culturas subalternas, a percepção e compreensão dos espaços sociais dos homens, as discontinuidades, que reforçam a sobrevivência das comunidades segregadas e das múltiplas regiões. (HAESBAERT, 2010; FRÉMONT, 1980).

⁴² Tais constatações se basearam na análise das organizações político-administrativas dos territórios regionais.

⁴³ Cabe comentar que os municípios de São Borja e Santo Tomé não estão inseridos nas regiões das Missões de seus países; estão situados, respectivamente, nas regiões da Fronteira-Oeste do RS e na Província de Corrientes na Argentina.

3.2.3 Espaços sociais justapostos e os câmbios culturais entre a estância e as missões

A partir das reflexões iniciais, conceituaram-se os espaços sociais, a partir de processos de apropriação, transformação e produção territorial, que estão vinculados à implementação de sistemas produtivos, os quais acabam interferindo diretamente nas práticas sociais e na construção das identidades socioterritoriais.

Além dessas interações com os processos produtivos, os espaços sociais também representam as vivências cotidianas, as práticas sociais e as relações de pertencimento territorial das comunidades. Outra linha conceitual que foi discutida até então diz respeito à articulação realizada por construções sociais do espaço com as diversas temporalidades que transcorreram nas urbes.

Procurando expandir esses conceitos, valeu-se das ideias de Lefebvre (2000), que reforça: “os espaços sociais se compenetraram e/ou se superpõem, não há um espaço social, mas vários espaços sociais, e mesmo uma multiplicidade indefinida, da qual o termo ‘espaço social’ denota o conjunto”. (LEFEBVRE, 2000, p.130).

O princípio da interpenetração e da superposição dos espaços sociais comporta uma preciosa indicação: cada fragmento de espaço retido pela análise não esconde uma relação social, mas uma multiplicidade que a análise revela. O mesmo acontece para os objetos: correspondendo às necessidades, eles resultam de uma divisão do trabalho, entram nos circuitos de troca etc (LEFEBVRE, 2000, p. 132).

Portanto,

Nem a natureza – o clima e o sítio – nem a história anterior bastam para explicar um espaço social. Nem a “cultura”. Além disto, o crescimento das forças produtivas não conduz à constituição de um espaço ou de um tempo que resultariam segundo um esquema causal. Mediações e mediadores se interpõem: grupos atuantes, razões no conhecimento, na ideologia, nas representações. Um tal espaço contém objetos muito diversos, naturais e sociais, redes e filões, veículos de trocas materiais e de informação. Ele não se reduz nem aos objetos que ele contém, nem à sua soma. Esses ‘objetos’ não são apenas coisas, mas relações (LEFEBVRE, 2000, p. 17).

Discutir os espaços sociais a partir de suas justaposições envolve, portanto, pensamentos relacionais, que exigem uma melhor compreensão dos processos sociais, históricos, econômicos e culturais. Para tal linha de interpretação, necessita-se de uma metodologia que possa contemplar essas múltiplas realidades.

Os pensamentos de Lefebvre (2000) pendem para uma dialética do espaço social. Seguir essa linha exige uma percepção processual das ações espaciais e de suas relações com as temporalidades e vivências territoriais.

Como vem sendo discutido ao longo desta tese acadêmica, uma das principais estratégias metodológicas desta pesquisa no que se refere às análises sociais do espaço, assim como da construção das identidades, está centrada na melhor compreensão das diferenças socioterritoriais. Para tanto, foi necessária a interpretação de múltiplas realidades, vivências, sistemas produtivos, lugares e as respectivas relações sociais entre eles.

As análises generalistas acabam ofuscando as múltiplas realidades e vivências sociais, assim como dificultam a reflexão sobre os processos que constituem a produção dos espaços sociais. Por muitas vezes um determinado espaço acaba se constituindo através da articulação socioterritorial com outro.

Essa forma de pensar os espaços a partir de suas justaposições vem ao encontro das ideias de Massey e Keynes (2004), que propõem pensar o espaço a partir de suas inter-relações, de suas múltiplas possibilidades de existência. Portanto, “qualquer reconhecimento sério da multiplicidade e da diferença depende ele próprio de um reconhecimento da espacialidade”. Sendo assim, “para existir tempo deve existir interação; para existir interação deve existir multiplicidade: e para existir multiplicidade deve existir espaço” (MASSEY, KEYNES, 2004).

O argumento aqui, neste trabalho, é o de que um verdadeiro reconhecimento "político" da diferença deve entendê-la como algo mais do que um lugar numa sequência; de que um reconhecimento mais completo da diferença deveria reconhecer a contemporaneidade da diferença, reconhecer que os "outros" realmente existentes podem não estar apenas nos seguindo, mas ter suas próprias histórias para contar. Neste sentido, seria concedido ao outro, ao diferente, pelo menos um determinado grau de autonomia. Seria concedida pelo menos a possibilidade de trajetórias relativamente autônomas. Em outras palavras, isto levaria em consideração a possibilidade da co-existência de uma multiplicidade de histórias (MASSEY, KEYNES, 2004, p. 15).

Essa relação individual e coletiva para com o “outro”, seja num caráter pessoal ou territorial, norteará as análises da construção das identidades missioneiras nesta região de fronteira, pois essa relação binária (nós / eles) constantemente está inserida nas discussões identitárias, uma vez que muitas identidades são criadas a partir do reconhecimento no outro.

Quadro 1 - Cenário de análise dos espaços sociais e das identidades socioterritoriais da fronteira			
Espaços socioidentitários	Marcadores territoriais	Representações Paisagísticas	Construções identitárias
Espaços do pampa	Estes espaços apresentam elementos simbólicos e imaterialidades identificadas com a lida campeira, onde os campos e as áreas de estâncias tornam-se os lugares de práticas coletivas do gaúcho.	Suas imagens e ideias geram representações naturalizadas, deixando a impressão de que o pampa "seria" um espaço paisagístico do gaúcho, tornando invisíveis suas trocas com as missões	Observam-se narrativas, simbologias e práticas sociais que expõem uma identidade gaúcha na fronteira. No entanto, também estão sendo observadas construções identitárias que expõem trocas culturais entre as identidades gaúcha e missioneira, entre o autêntico e o fabricado.
Espaços missioneiros	Visualizam-se lugares que possuem elementos e monumentalizações reducionistas, assim como se observam práticas sociais que teriam sido criadas nas missões. As imaginárias fronteiriças expõem uma santificação dos espaços.	Os pensamentos e as paisagens missioneiras nos remetem ao misticismo, à utopia, espiritualidade, interação com o meio natural, busca pela memória, arte dialogando com a religiosidade.	As narrativas identitárias missioneiras vêm possibilitando pensar as identidades fronteiriças, a partir da melhor compreensão das comunidades das periferias urbanas, pois visualiza-se, até então, uma naturalização desta identidade, em virtude da falta de compreensão da realidade socio-histórica regional.
Espaços ribeirinhos	Os espaços ribeirinhos destacam-se pelos seus saberes, costumes, modos de vida que estão vinculados ao rio Uruguai. Estes lugares foram importantes para a formação territorial das cidades, principalmente nas relações comerciais. Nestas áreas residem descendentes de aborígenes que moravam na região. Entre suas práticas destacam-se as manifestações profano-religiosas.	Foram representados discursos identificados com o rio, a pesca, a gastronomia local, de integração através da ponte, antigos portos; no entanto, nota-se a falta de representações que exponham o cotidiano das comunidades ribeirinhas. Até então foram representadas paisagens que expõem modos de vida rudimentares, produção para a subsistência, grande apelo a manifestações espirituais-religiosas (procissões, santos), relações de parentescos.	As análises prévias nos trazem narrativas identitárias que demonstram um pertencimento comunitário ao rio, ao bairro, discursos de memória sobre os períodos de conflitos no Uruguai. Analisar práticas sociais e do patrimônio imaterial dessas comunidades instiga a pensar como esses nativos se identificam e quais suas relações de pertencimento às identidades socioculturais e políticas que estão em voga no cenário regional

Espaços estancieiros	O centro das cidades e as estâncias são os lugares que possuem marcadores patrimoniais visíveis na fronteira. As arquiteturas ecléticas, a segregação sociocultural e a imponência das estruturas agropecuárias são características patrimoniais presentes.	Foram levantadas representações que envolvem trocas culturais com a cultura gaúcha. O que chama a atenção é a vinculação de elementos missionários ao cotidiano estancieiro. Conservadorismo católico nas residências. Dominação do discurso artístico-cultural como forma de legitimação social.	A construção das identidades aristocráticas vem apresentando algumas peculiaridades: identificação com elementos gaúchos; identificação por práticas socioculturais vindas de outras localidades; resistência à cultura missionária; alteridade sociocultural através do domínio econômico,
Espaços de crenças	As áreas urbanas da fronteira apresentaram diversos lugares sagrados. Entre eles, estão os monumentos a lendas e mitos, a Fonte de São João Batista, o rio Uruguai, as Igrejas Católicas, os túmulos de personalidades locais e os oratórios nas casas.	As paisagens das crenças expõem tradições seculares da fronteira. O que chama a atenção é que essas crenças se sustentam a partir de interações naturais, sobrenaturais e humanas que estão/estavam presentes no cotidiano local.	As crenças da fronteira estão possibilitando melhor interpretação sobre subjetividades, imaginários e atitudes de reconhecimento popular. Essas práticas estão envolvendo trocas culturais entre as missões, cultura gaúcha, cultura negra, doutrinas católicas, resistência à aristocracia
Espaços artístico-culturais	Estes espaços apresentam as criatividades locais que se desenvolvem desde os séculos XVII e XVIII. Os festivais musicais, os museus e as pinturas e esculturas destacam-se pelas suas representações e geograficidades.	As manifestações artístico-culturais vêm gerando discursos, simbologias e territorialidades, que articulam a arte, os espaços naturais e a memória histórica, como fatores conscientes da realidade sociocultural local.	No que diz respeito à construção das identidades regionais, esses espaços atuam como redes geográficas, que expõem trocas culturais entre as culturas gaúcha, missionária e Correntina; portanto, esses lugares tornam-se geradores de sentidos e significados regionais.
Espaços político-ideológicos	Estes espaços destacam-se por suas relações de poder nos processos de territorialização patrimonial, em que os espaços públicos, principalmente as praças, são utilizados como lugares estratégicos para a construção identitária regional.	Paisagens e discursos de idolatria a determinadas personalidades políticas e militares da fronteira. De primeira impressão, essas personalidades vêm sendo exaltadas como mitos, que expõem interesses ideológicos na produção de paisagens.	Nas minhas últimas discussões venho pensando sobre a possibilidade das identidades socioculturais das missões Jesuítico-Indígenas terem tido uma grande influência de um pensamento político e artístico que, por muitas vezes, gera relações de poder no território.

Fonte: PINTO, Muriel (2015).

O Quadro 1 apresenta a grande diversidade de espaços sociais que estão espacializados na região de fronteira São Borja-Santo Tomé, entre os quais se mencionam: espaços sociais do pampa; missioneiros; ribeirinhos; espaços das comunidades tradicionais; estancieiros; espaços sociais de crenças; espaços artístico-culturais e político-ideológicos.

Para a identificação e análise desses espaços foram utilizados para reflexão os marcadores territoriais gerados pelo patrimônio cultural, assim como as representações imagéticas e discursivas geradas pelas paisagens culturais.

Nesse cenário apresentado, visualiza-se, nesta contemporaneidade, um predomínio das práticas sociais, culturais e econômicas vinculadas à lida campeira e à figura do gaúcho. No entanto, constantemente são reproduzidas paisagens que acabam vinculando o pampa como se fosse um espaço social exclusivamente do gaúcho.

Essas representações vêm gerando invisibilidades no que diz respeito à compreensão de que as práticas socioculturais do pampa na região transcendem as práticas gaúchas, pois antes houve outras representações e produções nesses meios, como o processo reducional missioneiro. A discussão proposta identifica-se com as ideias de Lefebvre (2000), que sustenta o surgimento da criação dos espaços sociais a partir das relações de produção e consumo.

Segundo Lefebvre (2000), o espaço social constitui-se a partir de uma dialética social, temporal e espacial, que se sustenta através das relações de produções e de consumo, para tanto, não se deve separar o histórico do econômico.

Esses pensamentos de Lefebvre instigam a pensar os espaços sociais missioneiros a partir de uma ordem sociocultural que deixa transparecer que o sistema produtivo agropecuário acabou impondo uma ordem lógica, a qual acabou moldando as diversas práticas sociais e produtivas da fronteira missioneira.

Pensar a constituição dos espaços sociais da região de São Borja, através de uma dialética social, temporal e espacial, despertou um estudo relacional que possibilitou a interpretação das representações identitárias do espaço através de múltiplos olhares.

Com essas linhas de pensamento, procurou-se refletir sobre a construção identitária através de uma visão não essencialista, pois esta pesquisa objetiva discutir como as simbologias e narrativas são constituídas, a partir de diferentes formas de identificação, reconhecimento e pertencimento, como através de fatos históricos, nas práticas sociais e na cristalização espacial.

Conforme exposto, estão sendo identificados diálogos sociais e espaciais que foram (estão) realizados no decorrer dos diversos momentos históricos das cidades. Cabe destacar que entre as temporalidades espacializadas na fronteira, destacam-se diálogos entre os respectivos momentos: período Reduacional (séc. XVII e XVIII); Guerra do Paraguai (séc. XIX); período dos presidentes da República do Brasil (séc. XX); momento de comercialização nos antigos portos da fronteira; e transformação socioterritorial da contemporaneidade (século XXI).

Nessas interações visualizam-se trocas sociais entre as classes e comunidades sociais, manifestações artístico-culturais, relações político-ideológicas, com as crenças profano-religiosas, formas de trabalho, relações com o meio natural, entre outras.

Essas dialéticas contribuem para constantes trocas espaciais, que ocorrem nos espaços públicos (cais dos portos, praças públicas, margens do rio, ruas da cidade), nos espaços privados (residências, estâncias), nos lugares de memória e míticos (monumentos, ruínas das missões), nos espaços sagrados (igrejas, fontes naturais missioneiras, trajetos de procissões, oratórios nas casas, túmulos de personalidades locais), nos espaços naturais (rio Uruguai, arroios), espaços artístico-culturais (pinturas nos muros, instituições

culturais), nos espaços de produção (bioma pampa, olarias, pesca no rio) e nos espaços que simbolizam defesa territorial (mirantes das casas).

Nessa perspectiva, pensar a exaltação das comunidades tradicionais regionais à identidade gaúcha envolve imaginários sociais de valorização e pertencimento a momentos da história que foram de grande relevância sociocultural, como foi o caso das antigas reduções Jesuítico-Indígenas na região.

Tanto na análise dos marcadores territoriais, como nas representações sociais e na construção das identidades fronteiriças, será debatido como a identidade gaúcha vem cambiando simbologias, discursos e relações sociais com a identidade missioneira. Portanto, torna-se prudente pensar as práticas sociais da estância e das grandes comunidades rurais através de elementos culturais que remetam à memória histórica, assim como de um presente que vem gerando representações sociais de um tipo regional, que é o gaúcho missioneiro.

Pensar as cidades como “obra”, como propõe Lefebvre (2000), ou seja, perceber a estruturação estética e os pensamentos criativos que constituíram as cidades vêm ao encontro das reflexões sobre os espaços sociais missioneiros estudados. As cidades missioneiras pensadas como “obra” remetem aos planos urbanos e artísticos que foram desenvolvidos na região, os quais, até hoje, apresentam elementos (reducionais, ou criaram símbolos) que são usados nas molduras citadinas.

Nesse sentido, a proposta de Lefebvre (2000), de discutir os espaços sociais através da relação obra-produto, possibilitará um melhor entendimento de como foram ocupados os espaços sociais da fronteira. No caso do recorte estudado, percebe-se uma grande influência da Igreja Católica e da classe aristocrática nesse processo relacional, estes que buscavam (e buscam) uma circulação da religiosidade, das ideias de redução, difusão da arte como uma forma divina e uma circulação de um sistema agrocultural.

Para melhor entender o processo de ocupação dos espaços sociais missioneiros, seguimos os pensamentos de Lefebvre (2000), que enfatiza que eles sofrem efeitos do passado. Essa discussão se identifica com a pesquisa,

pois esta fronteira está inserida numa região histórica, onde muitas de suas práticas sociais e simbologias culturais vêm reforçando a hipótese de que se vive um processo de influência sociotemporal reducional na composição das práticas sociais e das simbologias fronteiriças.

Essa influência missioneira de forma alguma elimina as trocas com o atual sistema produtivo em vigor; muito pelo contrário, observa-se uma interação porosa entre os espaços do pampa e espaços aristocráticos perante os espaços das crenças, missioneiros, ribeirinhos e político-ideológicos.

O problema colocado consiste em explicar o argumento que defende a idéia de comunidade territorial e de identidade na situação de um novo contexto. Como foi possível identificar, tanto o interesse nas coisas da estância como um importante papel da agricultura gaúcha não foram abandonados. Entretanto, há algo mais a polarizar a atenção da sociedade gaúcha, que produz inclusive a autocrítica do comportamento regionalista tradicional. Como explicar a postura regionalista quando divergem os interesses, os quais apresentam magnitudes reconhecíveis? Esta indagação foi o que nos levou à realização da discussão conceitual, com o objetivo de apresentar a explicação de como se organiza contemporaneamente, e de modo geral, a apropriação do território (HEIDRICH, 2000, p.196).

A citação de Heidrich apresenta uma problemática visível nessa relação entre as comunidades estancieiras e as comunidades tradicionais, que é a necessidade de uma melhor compreensão das trocas culturais e dos câmbios identitários entre as identidades missioneira, estancieira e ribeirinha. Nessa discussão, se defrontam as intenções de uma uniformização regional, com as representações das múltiplas identidades fronteiriças.

Mais adiante, nesta pesquisa, será dada atenção para as trocas socioculturais que estão inseridas na construção das identidades regionais, pois a representação de uma comunidade territorial e de uma identidade gaúcha homogênea acaba gerando uma falta de compreensão sobre as diferenças socioculturais.

4 MARCADORES TERRITORIAIS MISSIONEIRAS E SEUS CÂMBIOS SOCIOCULTURAIS NO ESPAÇO SOCIAL-REGIONAL

Neste momento da pesquisa procurou-se discutir sobre como as marcas missioneiras vêm contribuindo para a constituição de imaginários sociais, simbologias e representações identitárias regionais. Para tanto, foram consideradas nas análises as trocas sociais com os outros marcadores territoriais territorializados, assim como os processos de alteridades sociopolíticas perante os marcadores identitários missioneiros.

A partir deste levantamento dos marcadores territoriais, foi possível a elaboração de cartografias temáticas sobre as territorialidades da cultura em São Borja, assim como também foram analisadas as interações socioculturais das comunidades perante as materialidades e imaterialidades espacializadas.

Entre as marcas territoriais missioneiras levantadas na área urbana do município, destacam-se: as marcas missioneiras e barrocas; as crenças profano-religiosas e míticas e suas interações com os marcadores missioneiros; os marcadores eclético-estancieiros e suas relações de poder com os marcadores missioneiros; os marcadores ribeirinhos e suas relações com os marcadores missioneiros; e o Patrimônio Cultural missioneiro como marcador socio-histórico regional.

Como já comentado no segundo capítulo, esta região de fronteira destaca-se por possuir uma localização estratégica na Bacia do Prata, fator que despertou o interesse da Companhia de Jesus em instalar reduções indígenas na mesopotâmia platina⁴⁴. A Redução de São Francisco de Borja destacou-se pela importância social e artístico-cultural nas missões, contribuindo para a produção de inúmeras estruturas arquitetônicas, planos urbanos e obras artísticas influenciadas pelo barroco renascentista, assim como pela cristalização de crenças profano-religiosas na região.

⁴⁴ Uma mesopotâmia pode ser descrita como uma região entre rios. No caso da mesopotâmia platina, está entre os rios Paraguai, Uruguai e Paraná.

A convivência com este momento de grande importância sociocultural e artística possibilitou a cristalização e fabricação de marcadores territoriais materiais e imateriais missioneiros, principalmente nas centralidades fronteiriças. Essas marcas territoriais estão relacionadas a simbologias, práticas sociais e crenças tradicionais, que expõem a organização social, a espiritualidade, a religiosidade e os processos de construção das identidades socioterritoriais regionais.

4.1 Levantamento dos marcadores territoriais regionais

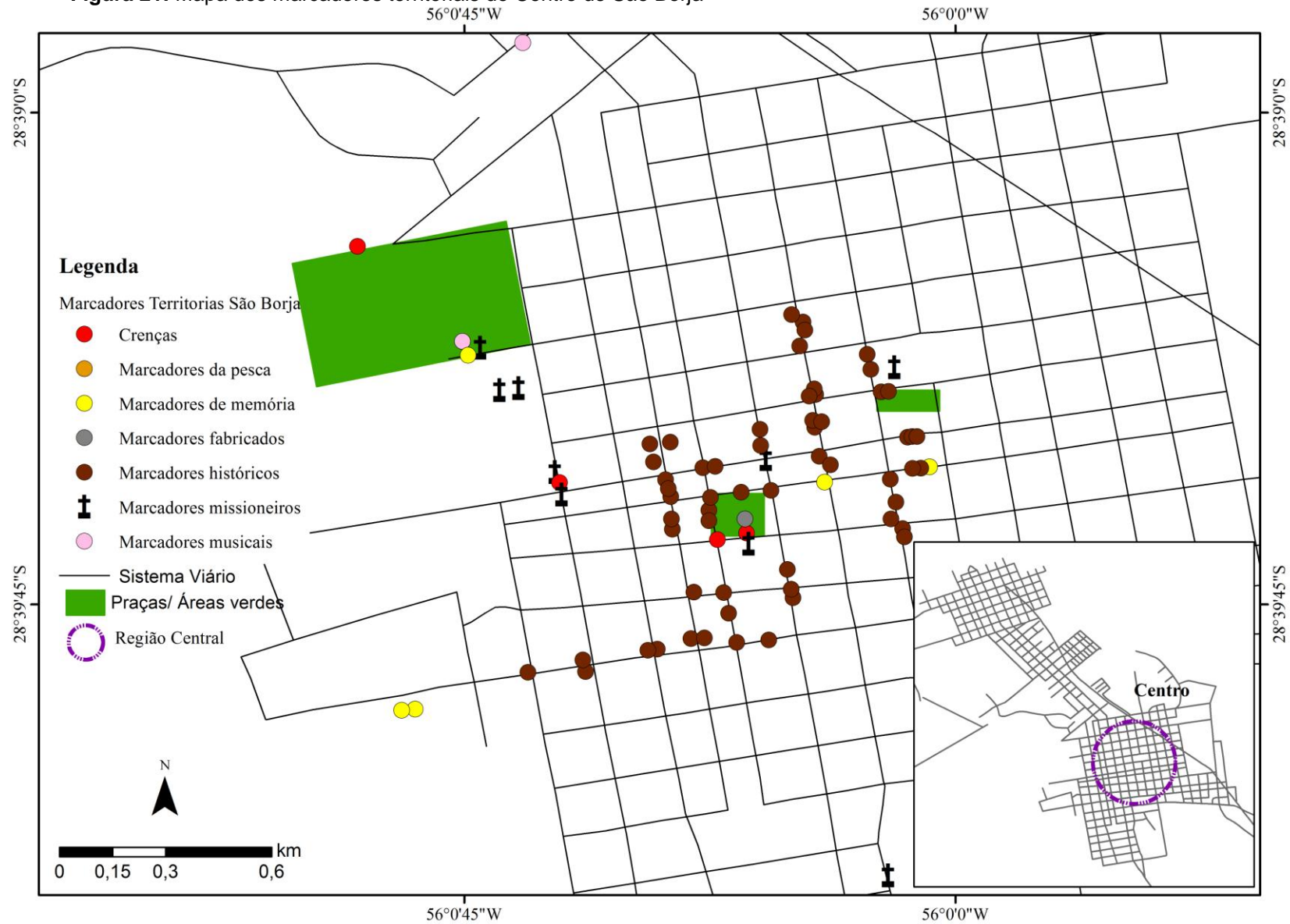
No que se refere ao levantamento dos marcadores territoriais de São Borja, sua realização se deu através de vários instrumentos de pesquisa, como levantamento fotográfico, diário de bordo, observações sistematizadas, levantamento cartográfico e diálogo com moradores.

Conforme foi se desenvolvendo a pesquisa de campo, teve-se uma melhor compreensão sobre as tipologias dos marcadores territoriais, os quais foram subdivididos conforme sua relação social e territorial com a composição de uma identidade missioneira regional. Foram identificados marcadores missioneiros, marcadores fabricados, marcadores de crenças, marcadores ecléticos, marcadores coloniais, marcadores musicais, marcadores de memória, marcadores da pesca, marcadores vivos, entre outros.

As marcas territoriais contribuem para a constituição de imaginários sociais, relações de pertencimento e reconhecimento identitário, envolvendo, muitas vezes, crenças enraizadas ou fabricadas no território.

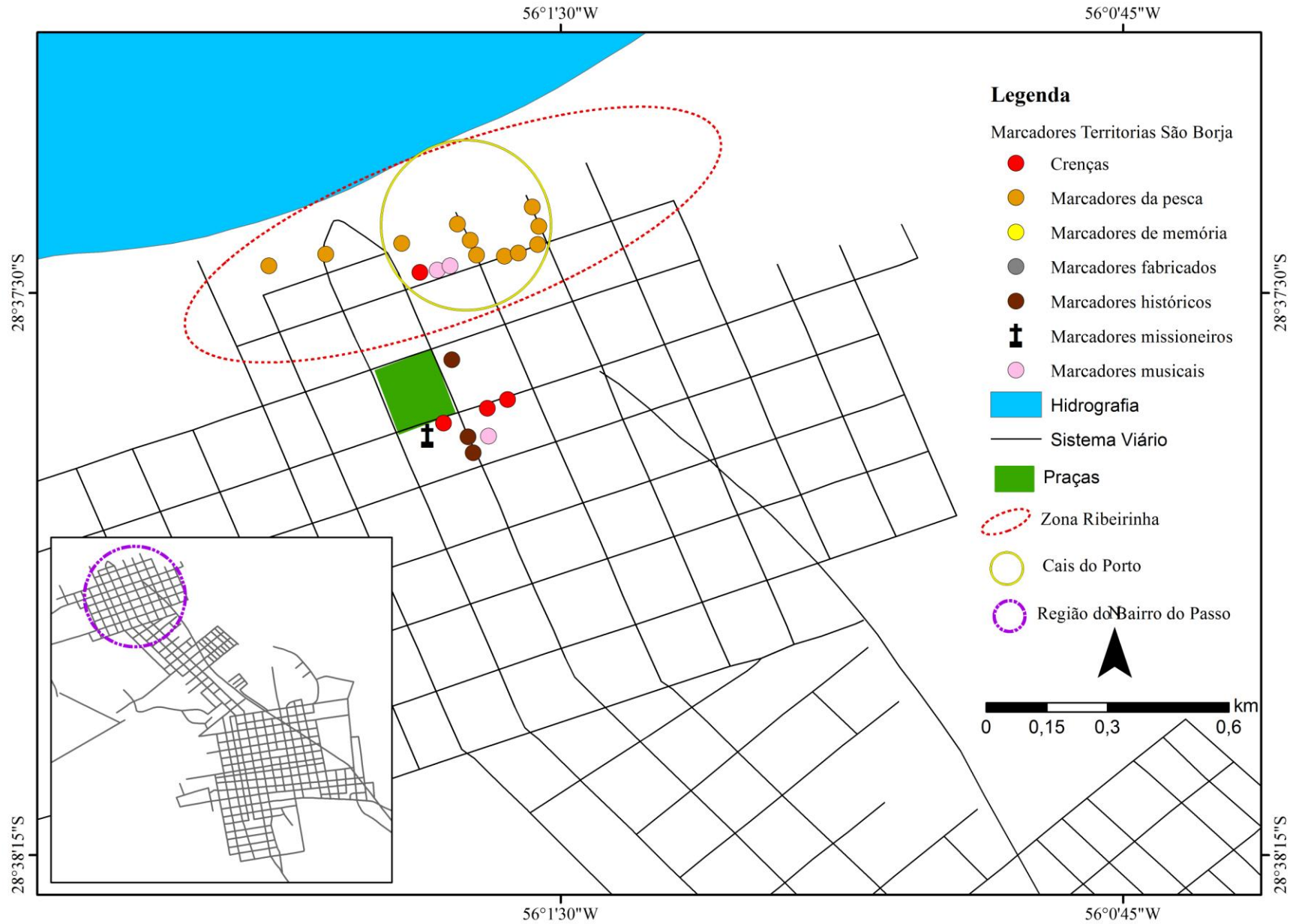
Para a melhor organização da análise dos marcadores territoriais inventariados, foram elaboradas duas cartografias que delimitam duas áreas de interpretação: as áreas centrais e as periferias ribeirinhas. A figura 21 representa os marcadores territoriais centrais e a figura 22 os marcadores do bairro.

Figura 21: Mapa dos marcadores territoriais do Centro de São Borja



Elaboração: PINTO, Muriel (2015). Base cartográfica de HASENACK, H; WEBER, E (2010).

Figura 22: Mapa dos marcadores territoriais do Passo de São Borja



Elaboração: PINTO, Muriel (2015). Base cartográfica de HASENACK, H; WEBER E (2010).

4.1.1 Marcadores missioneiros e barrocos

Partindo da premissa imposta pela problemática desta tese, os marcadores territoriais regionais vêm contribuindo para a geração de sentidos, os quais reproduzem uma identidade missioneira, que é, ao mesmo tempo, vivida e simbolizada. Essa identidade vem sendo vivenciada através de duas formas sociais, que envolvem marcadores com valores simbólicos segregados e marcadores com valores simbólicos tradicionais.

A partir da melhor compreensão dos marcadores territoriais missioneiros, sustenta-se a influência de uma ancestralidade tradicional indígena na composição de uma identidade missioneira em São Borja. Essas marcas estão sobrepostas e articuladas com os marcadores musicais, marcadores de crenças, marcadores de memória, com os marcadores vivos e fabricados, assim como disputam espaço com os marcadores ecléticos e marcadores políticos regionais.

Suas espacializações estão mais presentes na centralidade de São Borja, o que ao encontro das reflexões de Fernandez (1992), que destaca a constituição dos espaços sociais a partir da sacralidade e centralidade.

Essas marcas vêm constituindo fronteiras culturais entre os espaços sociais regionais, uma vez que, abaixo das centralidades, estão os antigos sítios arqueológicos, além dos processos de segregação das imaginárias missionieras, que estão em posse de particulares, da igreja e de instituições culturais.

Joël Bonnemaïson (2012), em suas discussões, provoca a reflexão sobre as influências da cultura na constituição dos marcadores territoriais ou dos espaços geosimbólicos descritos. Essas marcas são elementos que contribuem para a interpretação da realidade, uma vez que dão sustentação para a produção dos territórios de vida, convivialidade e enraizamentos sociais. A partir da relação social com tais marcas culturais, observa-se que esses símbolos favorecem os câmbios sociais, históricos, culturais e identitários (BONNEMAISON, 2012).

A reflexão sobre a cultura leva a aprofundar o papel do simbólico no espaço. Os símbolos ganham maior força e realce quando se encarnam em lugares. O espaço cultural é um espaço geossimbólico, carregado de afetividade e significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e de valores (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

A partir dessa discussão surge a possibilidade de pensar os marcadores territoriais através das crenças e dos imaginários sociais, que, frequentemente, envolvem a dualidade cognição-materialidade. Conforme Bonnemaïson (2012), essas marcas representam uma vertente real negligenciada. Partindo desses pressupostos iniciais, tais marcadores podem ser discutidos como elementos espaciais que contribuem para o reconhecimento socioidentitário regional, pois estão envoltos de ações, símbolos e ideias que interferem na construção das identidades socioterritoriais.

No que toca à análise dos marcadores territoriais missioneiros, deve-se destacar que passados mais de três séculos após a instalação das reduções jesuítico-indígenas na região, percebem-se, na área urbana de São Borja, diversos elementos culturais que remetem ao período reducional missioneiro⁴⁵.

Figura 23- Pia Batismal na frente da Igreja de Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

⁴⁵ Entre estes destacam-se: objetos sacros com características barrocas (imaginárias de santos, pia batismal, e altar); estruturas urbanas (antigo forno, fontes de água natural, resquícios urbanos que foram reutilizados para construções modernas, além das estruturas que estão abaixo subsolo nos sítios arqueológicos da antiga redução).

Figura 24- Pia batismal barroca de São Borja



Fonte: PINTO, Muriel (2013)

Figura 25- Altar missioneiro de São Borja



Fonte: PINTO, Muriel (2014).

As figuras 23, 24 e 25 mostram a influência barroca nesta região, exemplificada através da pia batismal e do altar missioneiro de São Borja, assim como representam marcadores missioneiros tradicionais, que estão em contato direto com a comunidade, como a pia batismal localizada na frente da igreja de Santo Tomé.

Essas marcas reducionais trazem para a cena urbana elementos culturais que permitem uma interpretação da realidade vivida através de marcadores identitários que vêm transmitindo sentidos desde as reduções. A realidade vivida de São Borja ainda remete a marcas culturais que firmam, através das paisagens, um cenário citadino representado por elementos reducionais.

Essa cena urbana, conforme destaca Bonnemaïson (2012), normatiza um espaço de signos e valores, que, por muitas temporalidades, vem constituindo identidades sociais legitimadas através de crenças sagradas, que buscam a transcendência espiritual através da fé.

A partir dessa reflexão, destaca-se que, ao longo do tempo, por mais que os espaços sociais de São Borja venham sofrendo com as transformações sociais e territoriais, visualiza-se uma afirmação socioespacial da cultura missioneira na produção e proteção de marcadores territoriais identificados com o período reducional. Essa continuidade dos marcadores identitários

reducionalis reforça a ideia da manutenção e reprodução de uma identidade tradicional missioneira.

Portanto, observa-se que os marcadores missioneiros se caracterizam por relações constantes com marcas passadas, que acabam se constituindo através de múltiplas temporalidades na região. Saquet (2007), ao refletir sobre a apreensão do movimento e da (i) materialidade no território, expõe a necessidade de uma nova compreensão territorial, que se ampara no movimento do e no real e no movimento do pensamento social.

Para tanto, discutir as influências das temporalidades espaciais torna-se interessante para a percepção de como o velho é re-criado no novo, movimentos estes que são contínuos e descontínuos (SAQUET, 2007).

Ao se observarem os espaços sociais, cotidianamente visualizam-se interseções entre os tempos históricos. Essas compreensões requerem imaginários e memórias que transcendem o presente, pois envolvem matéria e ideia; no entanto, o significado territorial constantemente é imaterial (SAQUET, 2007). Seguindo nessa linha de pensamento, Saquet (2007) destaca que o território é processual, relacional e imaterial. A partir dessa reflexão, surgem conceitos norteadores para pensar os espaços-temporais.

O velho é recriado no novo, num movimento concomitante de descontinuidade e continuidade. A continuidade ocorre na não-mudança e, na própria descontinuidade, que contém, em si, elementos do momento e da totalidade anteriores. Com isso, o velho não é eliminado, mas superado, permanecendo, parcialmente, no novo, como ilustramos anteriormente. Há, aí, uma destruição criadora, presente, lenta e veloz, multiforme, às vezes explícita e às vezes implicitamente (SAQUET, 2007, p. 71).

Esses apontamentos de Saquet (2007) contribuem para a melhor compreensão de como as marcas históricas estão dialogando com os processos modernizadores. Tais pensamentos se identificam com o recorte estudado, pois as marcas missionieras diariamente estão interagindo com os novos processos de territorialização regional. No que tange às marcas missionieras, percebe-se que elas interagem com diversas temporalidades, o que expõe imaginários sociais relacionais entre passado-presente-futuro.

A partir da análise espacial e das relações sociais dos elementos sacros barrocos e missionários, percebe-se que esses marcadores estão segregados perante as convivências sociais. Esse argumento sustenta-se a partir da percepção da constituição de fronteiras socioterritoriais, a partir da posse dessas imaginárias, que acabaram sendo apossadas pelos poderes públicos, religiosos e por uma elite intelectual. Nesse sentido, os elementos sacros missionários podem ser considerados marcadores públicos; no entanto, seu apossamento os torna segregados e distantes das comunidades populares e tradicionais.

Por mais que essas marcas estejam por muitas vezes opacas, gerando representações sociais seletivas, ainda se percebem discursos populares e políticas públicas que demonstram uma maior preocupação com essas imaginárias, uma vez que elas se destacam por possuírem um grande valor histórico, artístico, cultural e espiritual.

Cabe destacar que foram também identificados marcadores missionários que estão em posse de populares. Foi visualizado nas observações sistematizadas que esses elementos estão mais acessíveis à comunidade, como são os casos da fonte missionária de São João Batista, oratórios com imaginárias reducionistas (São Borja), assim como os resquícios que estão expostos nas áreas urbanas citadinas.

A maioria das imaginárias missionárias está distante de seus locais de sentidos, pois se encontram em casas de particulares e em museus. Cabe destacar que, por muitas décadas, as estatuárias estiveram em posse da igreja católica, que as utilizava como formas de representações sociais. Em virtude dessas imaginárias estarem segregadas, visualiza-se uma dificuldade da comunidade local em compreender a real contribuição dessas artes para o processo de organização social dos territórios regionais.

Figura 26 - Missa para São Francisco de Borja



Fonte: PINTO, Muriel
(2014)

Como comentado anteriormente, na igreja Matriz de São Borja visualizam-se três elementos do período reducional, a pia batismal e duas imaginárias de São Francisco de Borja. Esses marcadores missionários geram, ainda hoje, representações sociais para a comunidade católica da cidade, uma vez que a pia batismal ainda é utilizada para os batismos.

A imaginária de São Francisco de Borja⁴⁶, elaborada por Brazanelli, está localizada em local estratégico dentro da igreja, a qual leva o nome do padroeiro da cidade. As figuras 26 e 27 representam a Procissão de São Francisco de Borja, celebração que é realizada, anualmente, no mês de outubro, percorrendo as ruas centrais da cidade. Após a procissão, os fiéis retornam para a missa de encerramento, que ocorre na frente da simbólica praça XV de Novembro de São Borja.

⁴⁶ Conforme Bossegoda (2013), Francisco de Borja de Gandha era considerado o maior arquiteto barroco jesuíta, este que ajudou a construir Roma.

Figura 28- Monumento de exaltação da Redução de Santo Tomé



Fonte: PINTO, Mriel (2013)

Figura 29 – Expressão cultural missioneira em Santo Tomé



Figura 30- Monumento em homenagem aos Jesuítas da Companhia de Jesus



Fonte: PINTO, Muriel (2013)

Além dos marcadores remanescentes do período jesuítico, observam-se, nas áreas urbanas, marcadores fabricados que exaltam as missões, a exemplo dos monumentos, das cruzes de Lorena e dos lugares temáticos (acessos das cidades e praças centrais). As figuras 28, 29 e 30 representam simbologias identificadas com a Companhia de Jesus, com a congregação jesuíta e com as comunidades nativas da região, as quais foram construídas com resquícios

missioneiros. Também foram identificados marcadores missioneiros imateriais na região, como:

- **crenças profano-religiosas:** estão presentes nas ritualidades da procissão de São Francisco de Borja e na procissão de São João Batista, praticadas em estruturas espaciais das antigas reduções; ritualidade do batismo na pia batismal da antiga igreja de São Francisco de Borja; crenças religiosas e espirituais com imaginárias missioneiras; práticas religiosas no antigo altar missioneiro localizado na igreja Nossa Senhora da Conceição e em oratórios em casas de particulares; saberes barrocos nas representações geradas pelas imaginárias sacras;

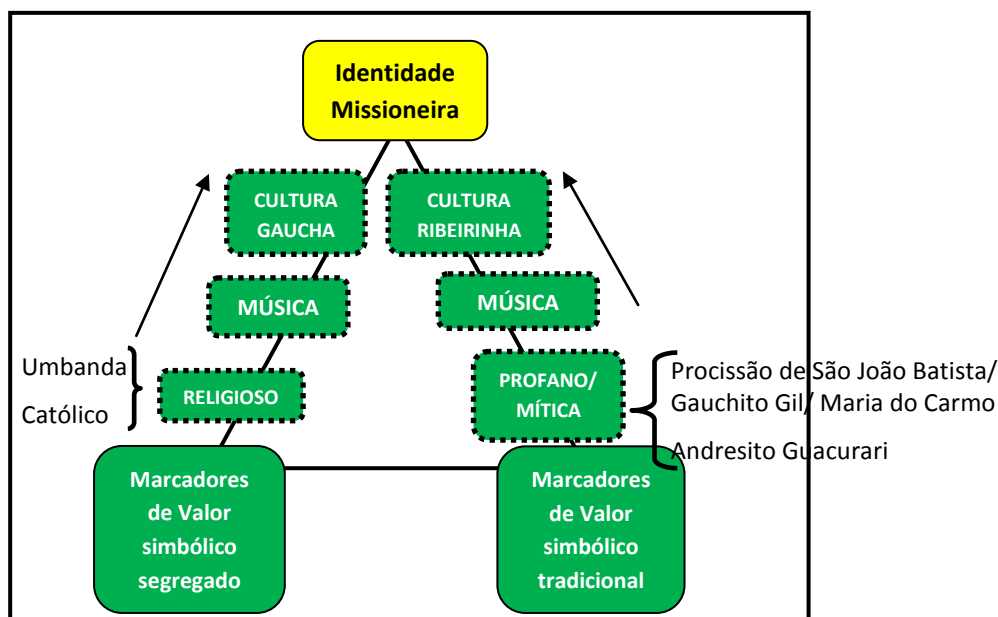
- **crenças em lendas e mitos missioneiros:** estão presentes nos imaginários urbanos fronteiriços, como a Lenda da *Tenyagua* e o mito de Andresito Guacurari Artigas; no imaginário social dos túneis subterrâneos que ligavam a antiga igreja com o rio Uruguai; nas toponímias que remetem as missões a lugares com grande difusão cultural⁴⁷; na prática da pesca (pesca com lança).

Destaca-se, portanto, que os processos de constituição dos marcadores identitários missioneiros vêm dialogando com as vivências fronteiriças, através de duas formas: marcadores com valores simbólicos segregados e marcadores com valores simbólicos tradicionais⁴⁸.

⁴⁷ Entre essas toponímias está a denominação de localidades que utilizam as nomenclatura da época reducional, como os passos (passo da barca, passo da estiva, Igreja de São Francisco de Borja), os nomes de ruas, nomes de escolas, entre outras.

⁴⁸ Esta linha de análise foi realizada através das crenças, dos discursos e das práticas socioculturais representadas nos devidos marcadores.

Figura 31 - Gráfico dos Itinerários e redes socioculturais entre os marcadores missioneiros



Fonte: PINTO, Muriel (2015)

A Figura 31 apresenta os itinerários e as redes socioculturais entre os marcadores missioneiros. Essa interpretação foi possível a partir de uma reflexão sobre as simbologias e representações sociais emitidas pelos marcadores e suas respectivas relações com as comunidades estancieiras e tradicionais.

Para tanto, percebe-se que os marcadores missioneiros segregados estão em interação com os marcadores católicos, práticas conservadoras, normativas, tradições inventadas, que são representadas através da música⁴⁹ e das práticas sociais identificadas com os marcadores identitários gaúchos.

Esses marcadores segregados estão inseridos em lugares com características modernistas, como na Igreja Matriz de São Borja, museus, residências de famílias aristocráticas, entre outras. Portanto, esses itinerários são normatizados e regradados, como na igreja (batismo), normas dos museus,

⁴⁹ Na música, a segregação territorial foi visualizada no Festival de Música "A Barranca", que está vinculado ao grupo Artístico "Os Angueras". Nesse festival só participam pessoas convidadas que tenham uma relevância social, artística e cultural relacionada aoativismo regional.

através da posse privada. Esses fechamentos acabam tornando dificultosa a socialização cultural, artística e histórica sobre as missões.

Com o isolamento desses marcadores da comunidade, torna-se inacessível o conhecimento, a valorização e o reconhecimento sobre marcas socio-históricas regionais, o que vem gerando alteridades na consciência e na construção identitária das comunidades fronteiriças.

A exclusão social das comunidades tradicionais dos processos de conhecimento sobre a cultura missioneira é sustentada em virtude de as comunidades não terem a possibilidade de convivências com alguns marcadores reducionais e com eventos artísticos. Por mais que não estejam acessíveis para os populares, percebeu-se, nos discursos analisados, imaginários sociais que representam suas vivências e identificações com os marcadores identitários missioneiros.

Já os marcadores missioneiros tradicionais salientam-se como práticas socioculturais que se encontram enraizadas na comunidade, o que expõe uma maior interação popular nos processos de constituição da identidade missioneira. Esse marcador identitário desperta o argumento da existência de comunidades tradicionais que possuem ancestralidade indígena na região, grupos que mantêm ritualidades, saberes e modos de vida que remetem a enraizamentos sociais advindos do período reducional missioneiro.

Os marcadores territoriais envolvem, portanto, elementos espaciais materializados, crenças, ideias e imaginários sociais que representam momentos histórico-culturais vivenciados em determinado espaço social. Essas reflexões expõem uma diversidade simbólica que contribuem para a exposição da realidade social, para a compreensão dos enraizamentos territoriais, para as convivências e para o entendimento dos câmbios socioculturais e históricos (BONNEMAISON, 2012; HENRIQUE, 2004).

Esse espaço cultural, percebido como uma trama de territórios vivos, carregados de cultura, símbolos e afetividade, pode renovar a abordagem dos geógrafos e ligar suas interrogações a uma vertente do real até aqui negligenciada por um discurso seco. A abordagem

cultural em geografia não consiste em aprender o fato cultural em si mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas (BONNEMAISON, 2012, p. 293).

Os marcadores territoriais são, portanto, elementos importantes para a melhor compreensão dos processos de construção das identidades socioterritoriais, pois envolvem relações de poder e de pertencimento social. Seus processos de cristalização dependem do tripé cultura-política-espiritualidade. Nessa seara, a vertente imaterial do simbólico traz à tona a transcendência social, enquanto a vertente material torna-se instrumento espacial de alteridade (BONNEMAISON, 2012; HENRIQUE, 2004).

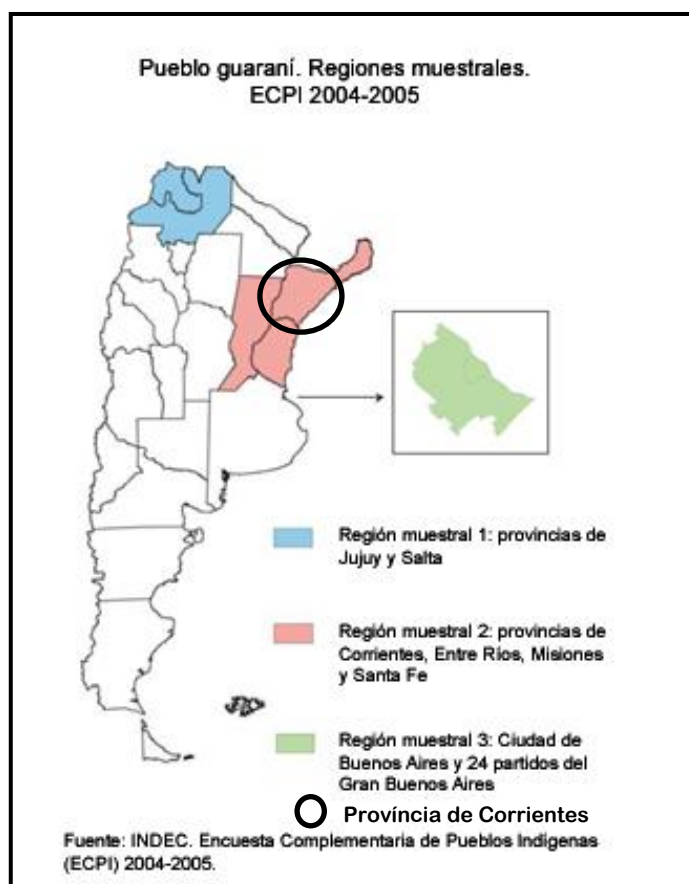
Partindo das reflexões expostas, os marcadores territoriais missionários revelam, na região de São Borja, diversas territorialidades tradicionais, que, por muitas vezes, se utilizam das práticas sagradas enraizadas para os processos de identificação social por meios de vida transcendentais.

Quadro 2 - População urbana de São Borja-Brasil

Divisões territoriais	2010	Branca, 2010	Preta ou Parda, 2010
São Borja	55.138	44.135	10.856

Fonte: IBGE, Censo Demográfico de 2010, elaboração do autor.

Figura 32- Regiões de ocorrências de povos guarani na Argentina



Fonte: Indec. Adaptado por Muriel Pinto (2015).

Conforme dados do IBGE e do INDEC, observa-se, no recorte estudado, uma grande contingência de população *Guarani* e de mestiços. A figura 32 demonstra que a Província de *Corrientes*, onde está regionalizada a municipalidade de Santo Tomé, insere-se na região mostral que possui o maior contingente de povos *Guarani* dentro do território argentino.

Já em São Borja, conforme o quadro 2, o censo de 2010 do IBGE aponta que as estatísticas de gênero da população urbana municipal apresenta um predomínio da população branca, que chega próximo a 80%. No entanto, se reconheceram como pardos ou pretos em torno de 20% da população local.

Figura 33 - Família com perfil indígena em Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Sendo assim, a partir de dados estatísticos e das observações sistematizadas a campo, por mais que não tenha sido aplicada nenhuma metodologia de interpretação etnográfica, é possível afirmar que há uma grande quantidade de habitantes regionais com origem étnica das comunidades indígenas que residiam nesses territórios.

Como foram raros os estudos identificados sobre a composição étnica e populacional desta região⁵⁰, partimos para observações de campo de tais comunidades. Como exemplo dessas percepções, destaca-se a Figura 33, que reproduz uma família nativa de Santo Tomé, moradores que foram localizados nas áreas periféricas da cidade. A partir da análise do perfil étnico desses habitantes, percebe-se que eles possuem características semelhantes às comunidades primitivas indígenas da região.

Por mais que se perceba – visual e estatisticamente – a presença de descendentes *Guarani* na região, vários discursos regionais apresentam

⁵⁰ Esta constatação foi possível a partir de pesquisas no portal de periódicos da Capes.

narrativas de não reconhecimento dessas comunidades⁵¹. Mais à frente, na análise das representações sociais missioneiras, foram levantados discursos que as reconhecem os mesmos como bugres.

Refletir sobre os marcadores missioneiros tradicionais envolve, portanto, interpretações espaciais subjetivas das materialidades, pois essas marcas geraram imaginários sociais, imaterialidades, modos de vida, saberes e tradições. Tais marcadores destacam-se pela interação com os espaços sociais das comunidades nativas. No quarto capítulo, foi possível perceber como as representações sociais missioneiras estão dialogando com as marcas reducionais e tradicionais das missões⁵².

Esses marcadores territoriais reforçam vivências simbólicas no entorno do rio Uruguai, em áreas verdes urbanas e fontes naturais missioneiras, que cristalizaram crenças e topofilias idênticas com os tipos sociais regionais. Como exemplo dessas cristalizações, citam-se as procissões sagradas e as crenças míticas e lendárias em territórios culturais vinculados ao período reducional.

Seguindo nesse raciocínio, os marcadores tradicionais identificam-se com o que Bonnemaion (2012) defende, ou seja, que os símbolos materializados contribuem para a transcendência social. No caso desses marcadores tradicionais, a transcendência ocorre através das crenças profanas e míticas, dos saberes, dos modos de vida e das práticas produtivas que remetem às missões jesuítico-indígenas.

⁵¹ A partir das narrativas analisadas destaca-se que estas ações de negação e estereotípias estavam ou estão relacionadas aos discursos da pureza étnica que por muitas décadas representaram um novo processo civilizatório na América do Sul.

⁵² Nestas representações sociais foram geradas narrativas de exaltação aos imaginários tradicionais indígenas, reconhecimento e busca de valorização dos remanescentes arqueológicos missioneiros.

Figura 34 - Produção oleira em Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Figura 35 - Forno com características jesuíticas em Santo Tomé



Fonte: Acervo de Helder Kaleff do Amaral.

A produção oleira de tijolos torna-se um exemplo de enraizamento de algumas práticas produtivas missionárias na época de hoje. A Figura 34 mostra uma olaria que está localizada nas proximidades do rio Uruguai, em Santo Tomé. Esses meios produtivos estão inseridos no entorno de áreas verdes nas margens do rio Uruguai. A sistemática de produção salienta-se por apresentar características rudimentares, que, conforme relatos de alguns oleiros, vêm passando de pai para filho.

Essa produção oleira está articulada à produção de várias representações simbólicas, que remetem a alguns marcadores que se identificam com as estruturas urbanas reducionistas, como os fornos jesuítos e algumas residências que utilizam matéria-prima oleira⁵³.

A partir da análise dos marcadores levantados, das cartografias elaboradas e das práticas sociais, percebe-se que os marcadores missionários apresentam trocas e sobreposição com outras marcas culturais regionais, como ocorre com as crenças profano-religiosas, os marcadores eclético-estancieiros, os marcadores ribeirinhos, entre outros. Essa sobreposição identitária marca uma complexidade social no espaço missionário, que ora articulam, ora disputam os sentidos do mundo social regional.

O conceito de geosímbolos, proposto por Bonnemaïson (2012), vem ao encontro das reflexões acerca dos marcadores territoriais.

Portanto, a carga em geosímbolos humaniza o espaço e o diversifica, marcando-o como empreendimento cultural. A riqueza cultural de uma civilização pode ser lida na multiplicação dessas 'paragens tranquilas', dos signos e lugares de enraizamento que são os territórios. Inversamente, o desaparecimento desses territórios em benefício de um espaço 'banalizado', é sinal de um empobrecimento cultural, quando não se trata de certa incapacidade de se comunicar com uma terra e com seus semelhantes. O território não responde apenas a necessidades de identidade e segurança; é também o lugar da alteridade consentida (BONNEMAISON, 2012, p. 301).

⁵³ Cita-se, entre elas, a área nativa no entorno da praça de Santo Tomé, que possui uma estrutura que reutilizou tijolos da antiga igreja da redução, assim como diversas residências que foram construídas com resquícios reducionistas.

Essa discussão possibilita pensar os geosímbolos como marcas culturais no espaço, os quais expõem as diferenças socioculturais e identitárias, assim como as ações de enraizamento e de alteridade social, ou seja, torna-se um instrumento de comunicação histórico-cultural nos espaços sociais.

Conduzindo a um aprofundamento dos conceitos de cultura, etnia e território, a abordagem cultural nos leva a definir um espaço novo: o espaço dos geossímbolos. Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão, que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

Conceitualmente esse espaço geosimbólico possibilita refletir sobre as marcas territoriais para além das matrizes essencialistas da cultura. A visão cristalizada e naturalizada da cultura perde espaço para os processos híbridos de construção dos territórios culturais, em que as relações binárias e cambiantes entre os marcadores tornam-se matrizes de pensamento mais constantes nas discussões dos espaços sociais.

Segundo Bonnemaïson (2012), o território nasce de pontos e marcas no solo, no centro dele se enraíza o grupo social, enquanto em sua periferia observam-se contornos menos nítidos. Sendo assim, ele está associado tanto à função social quanto à simbólica (BONNEMAISON, 2013).

Esse aprofundamento conceitual centra-se na importância da imersão subjetiva dos imaginários sociais nas identificações materialistas, que se torna uma crítica às conveniências e relações de poder impostas através da cultura.

Como vem sendo debatido, sua relação com a construção identitária torna suas linhas de interpretação relacionais, o que expande as linhas de pensamentos sobre os marcadores, pois instiga a pensar as redes culturais no território. Além disso, esses espaços também despertam um novo olhar sobre os territórios de vida, que expõe como as realidades e os espaços do cotidiano regional vêm se formando a partir das interações com os marcadores territoriais.

4.1.2 As crenças profano-religiosas e míticas e suas interações com os marcadores missioneiros

Ao analisar-se o grande legado missioneiro na região, surge, à luz da discussão, a grande influência das crenças profano-religiosas nas práticas sociais fronteiriças. Essas relações sociais sustentam-se através da fé e da espiritualidade. Tais crenças acabaram cristalizando marcas territoriais, como os espaços de rezas e roteiros de procissões.

Portanto, pensar os marcadores das crenças envolve ideias discutidas por Bonemaissou (2012), que defende a transcendência como um dos fatores abstratos do simbólico, ou seja, por muitas vezes as crenças estão buscando um contato com espaços exteriores, que podem remeter a temporalidades já passadas. Nessa perspectiva, pensar os marcadores das crenças nesta região envolve imaginários transcendentais que constantemente estão dialogando com ritualidades enraizadas desde o período reducional.

Figura 36 - Oratório de N^a de Itatí



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Figura 37 - Capela de Itatí



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Nesta região de São Borja, chama a atenção o número de capelas e oratórios na área urbana, exaltando a São Roque⁵⁴, *Gauchito* Gil e Nossa Senhora de Itatí (Concepción). A cada período comemorativo a determinado santo, são realizadas inúmeras ritualidades⁵⁵ e festividades, assim como ocorre uma maior frequência dos crentes diante das capelas e dos oratórios.

As figuras 36 e 37 expõe uma capela e um oratório que exaltam Nossa Senhora de Itatí, estes que estão representados em grande escala nas áreas urbanas de Santo Tomé. As celebrações comemorativas dessa crença são realizadas durante o mês de dezembro, destacando-se pela missa, pelas procissões e orações semanais.

O apelo popular a essas simbologias envolve imaginários sociais, que, como destaca Eliade (2010), envolvem pensamentos que transcendem para um mundo exterior. As figuras apresentadas anteriormente retratam oratórios e capelas que exaltam Nossa Senhora de Itati, também conhecida como Nossa Senhora de Concepción. Esses marcadores fixos estão cristalizados em residências particulares, mas são de uso coletivo das comunidades de seus entornos.

Nessa perspectiva, os oratórios e as procissões utilizam-se principalmente das imagens sacras de *Gauchito* Gil, São Francisco de Borja, Nossa Senhora de Itati, Nossa Senhora dos Navegantes e São João Batista para realizarem contatos externos com o divino⁵⁶.

Carballo (2010, p. 117), ao discutir sobre as práticas peregrinas na Argentina, destaca:

Podemos encontrar imagens da Virgem nos espaços públicos ou ruas, e podemos concluir que algumas devoções populares aparecem no cenário público e urbano, como oferendas e altares improvisados

⁵⁴ Este Santo é conhecido como protetor dos animais.

⁵⁵ Entre as principais ritualidades que foram observadas nesses marcadores de crenças, destacam-se: contato com água; procissões; rezas; pagamento de promessas; oferendas; festas; musicalidade; peregrinações diárias aos espaços sagrados, missas, festas e manifestações artísticas.

⁵⁶ Além do apelo a esses santos, foi notado um apelo popular tradicional à crença na figura de Maria do Carmo, uma popular de São Borja, que, por muitos anos, teve um destaque humanitário na cidade.

em agradecimento a um favor concebido. De esta maneira convivem fronteiras entre o sagrado e o profano, estabelecidas não só pelas autoridades religiosas, mas também pelas práticas sociais com uma forte marca da herança cultural católica (CARBALLO, 2010, p. 117).

Ao refletir sobre a religiosidade na América Latina, Carballo (2010, p. 119) entende que

as cidades com funções religiosas datam desde as primeiras civilizações, este mapa cultural foi apagado do território com a chegada do mundo europeu e na fundação de cidades. Cidades que tinham consigo um novo padrão e lógica cultural, porém não desejaram passar por alto valorização e re-simbolização dos lugares sagrados de grupos autóctonos, instalando sobre os antigos templos das principais catedrais católicas.

Essas considerações de Carballo (2010) revelam uma relação com os espaços sagrados e profanos da região missioneira, pois a herança cultural católica nesses espaços advém desde o período missioneiro. Torna-se necessário reforçar que o período de instalação das reduções jesuítico-indígenas foi de grande importância para a adequação das crenças nativas ao processo de catequização através da implementação das simbologias das imaginárias de santos.

Antes da constituição das Missões, os indígenas já possuíam crenças eritualidades próprias, que, por muitas vezes, estavam relacionadas com seus contatos com os marcadores vivos. Essas crenças profanas permanecem até hoje, por mais que tenham sido implantadas novas marcas culturais no território missioneiro.

Carballo (2010, p. 140), ao discutir sobre as crenças das comunidades minoritárias na Argentina, descreve que suas “práticas religiosas resgatam as práticas mágicas e sobrenaturais com uma forte simbologia católica e Cristiana em geral”, o que corrobora as palavras de Elíade (2010), que ensina que para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”.

A Argentina tem uma história de ocupação do território e fundação de cidades com uma forte inspiração hispânica e católica, cuja evidencia se plasma e se pode interpretar na leitura dos planos históricos, na

toponímia e no nome das cidades ou províncias (CARBALLO, 2010, p. 119).

Essa influência católica na organização urbana das cidades também é percebida neste recorte estudado, pois no período reducional houve uma grande influência europeia, no que se refere à implementação de novos processos de evangelização, principalmente através da arte⁵⁷. As praças das áreas urbanas das antigas reduções de Santo Tomé e de São Francisco de Borja eram os espaços onde ocorriam as ritualidades religiosas, que deixaram marcas missionárias nas denominações citadinas.

A partir dessa contextualização, torna-se instigante discutir as relações das práticas religiosas do período reducional com as atuais crenças profano-religiosas destas comunidades missionárias. A partir de pesquisas de campo, de observações sistematizadas e de entrevistas com populares, percebe-se que as crenças regionais possuem elementos simbólicos, ritualidades e imaginários sociais, os quais expõem uma dualidade nos processos de difusão. Destacam-se crenças com caráter mais popular e profano; em contrapartida, existem crenças e manifestações religiosas mais normativas e conservadoras, como são as marcas relacionadas à igreja católica.

No entanto, a partir da análise desses marcadores das crenças, observam-se câmbios sociais, culturais e religiosos entre essas práticas, assim como a sobreposição territorial de algumas manifestações. Entre esses câmbios profano-religiosos, percebe-se a influência simbólica das imaginárias sacras, como elementos que despertam a subjetividade da espiritualidade e da emotividade, pois os santos tornam-se mediadores de fé dos crentes com um cosmos exterior.

Nesta pesquisa sustenta-se que a grande diversidade de crenças e ritualidades regionais estão relacionadas aos processos socioterritoriais que já foram vivenciados nesses espaços sociais, o que remete pensar as práticas

⁵⁷ Exemplos de manifestações artísticas nos processos religiosos da Companhia de Jesus: dança, música, teatro, procissões, criação e utilização das imaginárias sacras barrocas como símbolos de reconhecimento de uma identidade religiosa católica.

profano-religiosas como marcas temporais ainda remanescentes do período jesuítico-indígena.

Seguindo nessa linha de raciocínio, pode-se pensar as crenças regionais como práticas enraizadas nessas municipalidades, as quais, mesmo que sofressem alterações sociais através das influências dos novos processos de colonização, ainda mantêm uma grande parcela da população constituída por comunidades tradicionais descendentes de grupos étnicos indígenas.

Outro fator que chama a atenção são as crenças míticas e profanas em personalidades regionais, como *Andresito Artigas*⁵⁸, *Gauchito Gil*⁵⁹ (Santo Tomé) e *Maria do Carmo*⁶⁰, assim como o túmulo do anjinho (São Borja). No caso de *Gauchito Gil*, percebe-se, através do discurso de populares, que a igreja o reconhece apenas como mito, no entanto, a comunidade tradicional o reconhece como santo.

A partir do levantamento das crenças profanas, religiosas e míticas, percebe-se que tais marcas estão bem espacializadas na fronteira. As crenças destacam-se por serem marcas enraizadas há bastante tempo na região, suas simbologias e práticas são representadas em lugares simbólicos, que, em determinados momentos, se articulam com outros marcadores e com outras temporalidades.

Eliade (2010), ao discutir sobre a homogeneidade espacial e as hierofanias, destaca que para o homem religioso não há espaço homogêneo; há, portanto, um espaço sagrado e outros não-sagrados, amorfos. Nesse contexto, a hierofania é um “ponto fixo”, um “centro” espiritual, uma fratura espacial, que revela “uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente”. (ELIADE, 2010, p. 26).

⁵⁸ Nativo Guarani que nasceu na região e lutou contra a derrocada das Missões. Para algumas aldeias guaranis, até hoje é considerado o principal líder guarani missioneiro.

⁵⁹ É exaltado como santo na Argentina, por ter ajudado os pobres, através de saques, abigeatos de gado dos grandes estancieiros do pampa e pela sua oposição aos liberais da região.

⁶⁰ É considerada a maior lenda urbana de São Borja. Era uma mulher muito generosa com os pobres da cidade, considerada prostituta pela interação social que tinha. Seu assassinato, por um militar, gerou reconhecimento, exaltação e devoção de sua imagem pelos populares da cidade, que até hoje levam oferendas no túmulo que foi construído no local de sua morte.

Para o autor, a constituição de um espaço sagrado necessita a consolidação de um “ponto fixo”, possibilitando a orientação no mundo caótico; já os espaços profanos mantêm a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço; assim, todo o espaço sagrado requer uma hierofonia. Eliade (2010, p. 50) entende que independentemente de qual seja a estrutura de uma sociedade tradicional (de caçadores, pastores, agricultores ou uma sociedade no estágio da civilização urbana), “a habitação é sempre santificada, pois constitui um *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina”.

Nessa perspectiva, segundo Eliade (2010), a arquitetura sacra retoma e desenvolve o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas.

A habitação humana, por sua vez, fora precedida cronologicamente pelo “lugar santo” provisório, pelo espaço provisoriamente consagrado e cosmizado. Isso é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos tempos, às cidades e às casas, em última instância, dependem da dexterity primária do espaço sagrado (ELIADE, 2010, p. 55).

As palavras de Eliade (2010) instigam a pensar a região de São Borja-Santo Tomé como territórios culturais com múltiplas hierofanias. A partir da análise do cenário dos espaços sagrados e profanos regionais, constatam-se diversas marcas promovidas pelas crenças, que estão territorializadas em diversas áreas das municipalidades.

Essas hierofanias missioneiras caracterizam-se pelos câmbios socioespirituais entre o profano e o sagrado, pois envolvem, ao mesmo tempo, “simbologias sacras cristalizadas” e uma homogeneidade de ritualidades que se confundem no meio natural. Na sua maioria, as hierofonias missioneiras encontram-se nas residências dos moradores fronteiriços, o que acaba santificando as habitações, tornando-as lugares santos.

Em Santo Tomé, percebe-se uma rede territorial de hierofanias que estão articuladas em pequenas espacialidades; já as arquiteturas sacras das igrejas representam simbologias modernas que se tornam hierofonias de grande difusão espiritual e religiosa.

4.1.3 Marcadores ecléticos-estancieiros e suas relações de poder com os marcadores missioneiros

Do século XIX para cá, houve a necessidade de implantação de um novo modelo socioeconômico nesta região, processo este que criou uma nova ordem social e produtiva. Tais fatores contribuíram para a constituição de novas relações sociais através da imposição de novos marcadores territoriais.

Nessa perspectiva, pensar as marcas estancieiras desta fronteira possibilitou analisar as hegemonias socioterritoriais e as relações de poder na construção das identidades tradicionais missioneiras, as quais foram inseridas num novo mundo social, regrativo, normativo, com práticas sociais homogêneas, que estão relacionadas às práticas gaúchas do pampa platino.

A partir desse processo de coesão territorial, foram criados marcadores autênticos, que se sustentam através da tríade campo-gaúcho-eclétismo, e marcadores tradicionais que se articulam através da tríade rio-remanescentes-profania. A busca pela criação de marcadores autênticos constituiu espaços padronizados nas áreas urbanas das antigas reduções de São Borja e Santo Tomé. Já as marcas tradicionais estão enraizadas através de ideias, saberes e crenças, que constantemente dialogam com elementos artístico-urbanos das antigas reduções.

Bourdieu (1989) destaca que o poder simbólico exerce a construção da realidade, pois esses marcadores territoriais contribuem para o estabelecimento das ordens sociais, que geram sentidos e significados sobre o mundo social. Esse ordenamento social objetiva, constantemente, a homogeneidade de pensamento sobre o tempo e espaço, que essencializam e cristalizam muitos marcadores territoriais, os quais expõem a intencionalidade de espacialidades autênticas (BOURDIEU, 1989).

Bourdieu (1989) propõe pensar os sistemas simbólicos como estruturas que constantemente são estruturadas, que interferem na construção do conhecimento e da comunicação dos territórios de vida. A separação de cada marcador territorial inserido nesse processo torna-se essencial para uma

melhor análise das interações socioespaciais, visto que os símbolos podem ser refletidos como elementos de integração social, assim como provocam o consenso do mundo e a reprodução da ordem social (BOURDIEU, 1989).

Essas reflexões de Bourdieu vêm ao encontro do recorte estudado, pois, nesta tese, se sustenta que a aristocracia rural fronteiriça vem gerando alteridades socioidentitárias perante a construção das identidades missionárias das comunidades tradicionais. Como já discutido neste estudo, foi a partir da implantação do sistema produtivo privado da campanha que a influência sociocultural missionária nesta região passa a perder espaço para as influências estancieiras.

Figura 38 - Arquiteturas padronizadas em Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2013)

A figura anterior representa os marcadores ecléticos que estão no entorno da praça central de Santo Tomé. Nesta imagem percebe-se a padronização de diversas marcas arquitetônicas, que se salientam pelas suas

representações ecléticas⁶¹. Cabe destacar que a imposição dessas uniformizações foi realizada através de uma sobreposição da estrutura urbana e arqueológica da antiga redução de Santo Tomé. Esse processo pode ser considerado a constituição de um marcador fabricado com simbologias e sentidos vindos do exterior, o que está articulado a um novo sistema de marcadores territoriais, centrado na coesão socioterritorial.

Figura 39 - Residência com simbologias religiosas em Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Esses marcadores arquitetônicos são de posse das comunidades estancieiras da região. Tais arquiteturas e suas simbologias representam marcas de poder dessas comunidades perante as comunidades tradicionais, pois a cristalização simbólica dessas arquiteturas fortalecem as identidades estancieiras, que se sustentam a partir da materialização simbólica no território.

⁶¹ Para Pedone (2005), o Eclétismo é uma atitude que busca a verdade e a beleza estética; é aquilo formado por diferentes sistemas, portanto, são elementos escolhidos na história para propor uma arquitetura inovadora, que usa elementos e sistemas da história para inventar uma arquitetura adaptada aos novos tempos.

A figura 39 representa uma característica presente em diversas casas da fronteira, que são as ornamentações com leões, as quais, conforme Franco Júnior (1986), simbolizam poder e uma relação com cristo, reforçando as visões religiosas conservadoras católicas dessas classes sociais.

Bourdieu (1989) destaca a necessidade de pensar a produção simbólica como instrumento de dominação social. Para tanto, torna-se prudente refletir até onde as marcas territoriais podem estar relacionadas a processos ideológicos de materialização territorial. Nessa produção social, percebe-se uma luta simbólica entre as classes para a imposição de um mundo social, estas que alteram as posições sociais, expondo a disputa pelo monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 1989).

Essa reflexão corrobora os processos de construções simbólicas desta fronteira, pois, a partir da consolidação do sistema agropastoril, foram geradas diversas práticas sociais identificadas com o gaúcho, assim como foram criadas fronteiras culturais e segregação de marcadores missionários e ribeirinhos, fatores que reforçam a dominação sociocultural da classe estancieira perante as comunidades tradicionais locais.

No que tange à materialização de marcadores territoriais vinculados às ideologias estancieiras, destaca-se a monumentalização dos ex-presidentes de São Borja, pois eles constantemente representam simbologias relacionadas à estância, visto que eram estancieiros. A praça XV, de São Borja, é exemplo de um espaço autêntico, cuja constituição deve-se à implementação do marcador do mausoléu de Getúlio Vargas, que está sepultado através de uma simbologia moderna elaborada por Oscar Neymaier.⁶²

A possibilidade de pensar as alteridades simbólicas como instrumentos de dominação social depende das imposições de conhecimentos e de expressões arbitrárias, que passam a instigar uma identificação socioterritorial. Sendo assim, os sistemas simbólicos podem ser pensados como deslocções

⁶² Cabe destacar que no ano de 2014 foi dado início a um projeto de revitalização da Praça, que irá conter elementos que representam as missões nas obras projetadas.

de sentido, visto que as marcas territoriais estão diretamente dialogando com as temporalidades e com os imaginários sociais (BOURDIE, 1989).

Os marcadores territoriais como instrumentos que representam o domínio do sentido territorial, à medida que eles se associam a interesses político-ideológico e de valorização de determinadas tradições locais, passam a gerar representações sociais e relações de pertencimento a determinadas identidades socioterritoriais.

No recorte estudado foram levantadas as seguintes alteridades socioculturais estancieiras em relação aos marcadores missioneiros da fronteira:

- a) Falta de conhecimento e valorização da importância histórica e social das missões para local/ regional, o que gera a falta de reconhecimento e identificação sobre a influência missioneira nos processos socioculturais;
- b) Não valorização e falta de proteção das antigas estruturas urbanas das reduções de São Francisco de Borja e de Santo Tomé, resquícios estes que estão, muitas vezes, nos fundos de suas residências ou foram usados para suas construções;
- c) Posse particular e segregada das imaginárias sacras barrocas.

A exposição dessas alteridades com as marcas missioneiras reafirmam como a dominação econômica, social e cultural acabam por tornar-se também uma dominação dos sentidos territoriais. Tais atitudes reforçam uma arbitrariedade territorial, visto que esses elementos reducionais, no caso brasileiro, são patrimônio público, inclusive reconhecidos pelo próprio IPHAN⁶³.

⁶³ Conforme a Lei Nº 3.924, de 26 de Julho de 1961, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos, destaca-se, em seu artigo 1º, que os monumentos arqueológicos ou pré-históricos de qualquer natureza existentes no território nacional e todos os elementos que neles se encontram ficam sob a guarda e proteção do Poder Público, de acordo com o que estabelece o art. 175 da Constituição Federal. Na década de 1980, foi realizado um inventário pelo IPHAN, referente às imaginárias sacras missioneiras de São Borja. Já em 2014, foi aberto um processo de tombamento do patrimônio missioneiro da cidade, que reconhece a necessidade de maior proteção e socialização dessas marcas missioneiras de São Borja.

Nessa perspectiva, percebe-se uma sobreposição entre os sistemas simbólicos missioneiros e gaúchos, que se sustentam através de uma articulação entre práticas sociais e simbólicas. Os festivais musicais destacam-se como marcadores territoriais que representam esses câmbios, entre os quais se destacam o Festival do Folclore Correntino de Santo Tomé, o Festival da Barranca e o Festival Ronda de São Pedro⁶⁴.

Pode-se afirmar, portanto, que os marcadores históricos relacionados aos líderes políticos, às missões e ao contrabando acabam salientando-se nos espaços sociais como deslocadores de sentido. Esses elementos destacam-se como marcas diferenciadas, que constantemente remetem a temporalidades, vivências e *modus operandi*, inversos do sistema simbólico atual, que geram representações modernas, ecléticas e padronizadas no diz respeito às identificações e aos reconhecimentos das marcas históricas.

Nesse sentido, cabe pensar os marcadores históricos preservados e fabricados como marcas visíveis que favorecem a identificação com esses símbolos e suas respectivas histórias e práticas sociais, entre os quais se destacam a casa de João Goulart, a casa de Getúlio Vargas, o Mausoléu Getúlio Vargas (São Borja), o Monumento a San Martín, *Adresito Guacurari* e a Praça das Malvinas (Santo Tomé).

Essas marcas instigam o reconhecimento socioterritorial, pois estão cotidianamente interagindo com a comunidade, o que reforça, ao mesmo tempo, uma identidade nacional e política. Através da análise dos discursos jornalísticos, vieram à tona representações sociais de exaltação a momentos históricos importantes para a consolidação política e territorial dos dois estados nacionais.

Estes são títulos de matérias geradas entre os anos de 2013 e 2014: *Gesta de Malvinas: Combatientes y familiares fueron los protagonistas de la*

⁶⁴ A musicalidade do Chamamé destaca-se como um marcador musical que constantemente está gerando representações identitárias relacionadas ao gaúcho missioneiro. Conforme diversos estudiosos, o chamamé tem origem *guarani*.

*recordación; Recordaron el 236º Aniversario del nacimiento del Gral. José de San Martín*⁶⁵.

Essas matérias representam atividades comemorativas que foram realizadas nesses espaços simbólicos, cujas ações apresentam como os marcadores territoriais interferem no conhecimento e na comunicação dos territórios de vida. Através desses discursos percebe-se que as materialidades culturais constantemente vêm gerando ideias e imaginários sociais, pois também são marcas de memória.

As padronizações socio-históricas apresentam-se como relações de poder, que objetivam o *sensu comum* das construções identitárias. Nesse contexto, Bourdieu (1989) destaca que a construção do símbolo está relacionada com a enunciação, portanto “só se institui uma determinada dominação simbólica se houver reconhecimento, ou não arbitrariedade”. (BOURDIEU, 1989).

Para Bourdieu (1989), o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos, mas sim nas suas relações com a produção e reprodução da crença. Sendo assim, essa é uma forma legitimada e transfigurada de outras formas de poder, o que leva a pensar sobre “as leis que regem as transmutações das diferentes espécies de capitais em capital simbólico”. (BOURDIEU, 1989).

A relação marcadores-imaginários contribui, portanto, para a produção das crenças sociais, pois representam, através de ideias e relações de pertencimento, como os sentidos são tendenciados. No caso da fronteira estudada, o capital socioeconômico do pampa e o capital político-ideológico tornam-se capitais simbólicos hegemônicos.

A padronização e repetição de marcas geram reconhecimento e identificação através do imagético, por determinadas temporalidades, práticas sociais e simbologias, o que torna as representações sociais e as identidades socioterritoriais fronteiriças regradas por ideias. Tal reconhecimento da

⁶⁵ Matérias publicadas no Jornal Digital SantoTomé

identidade gaúcha e das práticas estancieiras torna-se um *a priori* a partir da enunciação e da materialização simbólica gaúcha repetitiva e constante, tanto nas áreas rurais, como na cidade, o que acaba mitificando o tipo social do gaúcho.

Para finalizar, observa-se uma segregação e um empoderamento das marcas missioneiras como forma de representação de poder social e cultural das classes sociais que estão nas áreas centrais citadinas. Essa posse das marcas missioneiras gera representações sociais homogêneas, pois elas se sustentam através de simbologias materializadas, como a exaltação da cruz de Lorena⁶⁶ e das imaginárias sacras. Tal cenário traz para a discussão as influências conservadoras, católicas, europeias e do capital econômico no processo de construção da identidade missioneira regional.

4.1.4 Marcadores tradicionais ribeirinhos

Após refletir sobre as marcas missioneiras e suas relações com as marcas estancieiras, parte-se para uma análise das marcas tradicionais ribeirinhas. Como vem sendo discutido nesta tese, as imaterialidades e subjetividades das comunidades fronteiriças são marcas territoriais ou patrimônios culturais essenciais para uma melhor compreensão dos processos sociais de construção e reprodução identitária missioneira.

A partir do levantamento, do mapeamento e da análise dos marcadores tradicionais ribeirinhos, destaca-se que essas marcas possuem elementos e modos de vida que estão relacionados às vivências tradicionais das missões. Entre os lugares identificados como difusores de marcas culturais ribeirinhas, citam-se o cais do porto e o bairro do Passo de São Borja; já em Santo Tomé, destacam-se as margens do rio Uruguai e as comunidades pescadoras.

Nesses territórios culturais, foram identificados os seguintes marcadores territoriais: marcas da pesca; marcas missioneiras; marcas de crenças; marcas

⁶⁶ A cruz era considerada um amuleto dos índios contra o mal, os dois braços simbolizam a fé redobrada.

musicais; marcas vivas; e marcas históricas. Tais marcas estão relacionadas com diversas temporalidades e cotidianos, que permitem pensar essas simbologias a partir dos estudos culturais.

Bonnemaison (2012), ao refletir sobre a cultura como um sistema de representação simbólica, afirma:

Dedica-se uma atenção nova à irredutibilidade do fato cultural. Este não é mais visto como a superestrutura e fluida na qual se tenta encerrar uma concepção bastante materialista. A cultura hoje, tende a ser compreendida como outra vertente do real, um sistema de representação simbólica existente em si mesmo e, se formos ao limite do raciocínio, como uma 'visão de mundo' que tem sua coerência e seus próprios efeitos sobre a relação da sociedade com o espaço (BONNEMAISON, 2012, p. 280).

Nessa perspectiva, para os geógrafos, a cultura é rica em significados, porque

é tida como um tipo de resposta, no plano ideológico e espiritual, ao problema do existir coletivamente em determinado ambiente natural, num espaço e numa conjuntura histórica e econômica colocada em causa a cada geração. Por isso, o cultural aparece como a face oculta da realidade: ele é ao mesmo tempo herança e projeto e, nos dois casos, confrontação com a realidade histórica que, às vezes, ou esconde (especialmente quando os problemas de sobrevivências tem primazia sobre todos os outros) e, outras, o revela, como parece ter sido o caso nesse últimos anos. Em suma, a análise cultural em geografia pode ser uma nova abordagem para descobrir aquilo que Raffestin denomina de "geoestrutura", isto é, um "sistema real a se tornar inteligível (1977) (BONNEMAISON, 2012, p. 281).

Essas palavras de Bonnemaison (2012) trazem para a discussão como as manifestações culturais no espaço tornam-se práticas coletivas que possibilitam o transcender ao marcador concreto. Permite uma nova cognição das realidades, pois a partir da apropriação, produção e transformação do espaço social surgem novas representações simbólicas da cultura.

A cultura engloba o vivido, ao mesmo tempo que o transcende. A representação cultural vai além do horizonte cotidiano; ela nasce da sensibilidade e da busca de significações. Sabemos que muitas vezes os homens vivem, lutam e morrem por quimeras, isto é, por um

“real” cuja verdade é mais sonhada que vivida (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

Sendo assim, a cultura surge como significado ideológico e espiritual nas vivências coletivas, que cotidianamente interagem e criam crenças relacionadas socialmente com os meios naturais, práticas estas que expõem a conveniência da cultura em determinados momentos históricos e econômicos. A perspectiva de analisar os marcadores territoriais através das manifestações culturais torna o processo reflexivo e relacional, entre o tangível, intangível, autêntico e fabricado, fatores que possibilitam refletir sobre a patrimonialização do território.

Como se percebe, Bonnemaïson (2012) considera a cultura como face oculta da realidade, que acaba se constituindo através de relações de herança enraizada ou de projeto ideológico. Essas marcas culturais no território acabam, conforme Bonnemaïson (2012), sendo ações de confrontação com a realidade histórica. As representações sociais desses marcadores territoriais acabam escondendo, frequentemente, os problemas de sobrevivência e manutenção identitária das comunidades subalternas. No caso do recorte estudado, observa-se a ocultação das marcas e das representações sociais das comunidades ribeirinhas.

As marcas ribeirinhas da fronteira destacam-se pelas suas práticas culturais, vinculadas à pesca, às crenças profano-religiosas, às missões e à música, as quais geram representações simbólicas no território. A partir da análise dos espaços sociais regionais foi exposto como os espaços ribeirinhos possuem imaterialidades, que instigam a pensá-los como elementos espaciais que remetem a uma herança sócio-histórica.

Essa hipótese surge a partir da percepção de práticas tradicionais, principalmente crenças populares em santos e mitos, que acabam gerando relações espirituais e topofílicas das comunidades, perante as marcas ribeirinhas e seus itinerários territoriais. Ao pensar as práticas ribeirinhas como heranças socio-históricas, destaca-se que muitas marcas tradicionais do entorno do rio Uruguai estão cristalizadas há mais de um século nesses

espaços sociais. Suas crenças simbólicas, representações artísticas e identificação com os marcadores vivos podem ser descritas como práticas vivenciais enraizadas em tais territórios culturais.

Como se observa, para que os marcadores territoriais tornem-se representações sociais espaciais, necessita-se de uma maior mediação interpessoal. Para dialogar com essa temática valeu-se das palavras de Di Méo (2010), que propõe refletir o corpo como mediador de interação e comunicação com o espaço, ou seja, enfatiza a relação corporal como interação simbólica.

Essa discussão de Di Méo (2010) traz para a reflexão qual a real importância das comunidades nativas e de suas compreensões sobre o mundo social em que vivem, para a constituição dos sentidos e significados dos marcadores territoriais. Para tanto, destaca-se que “o corpo é um mediador de conhecimento (sensível e intelectual), de percepção e de representação, de comunicação e de interação social, de saber sobre o espaço e para o espaço. O corpo é identitário” (DI MÉO, 2010).

A mediação pessoal sobre os processos de cognição das marcas territoriais envolve simbolismos sociais que buscam a preservação do território que está próximo do outro, “é um contato ritualizado e político, obedecendo a regras sociais rígidas” (DI MÉO, 2010). Sendo assim, a mediação corporal com as marcas territoriais expõe a cena social, que são as representações sociais históricas do cotidiano.

Nessa perspectiva, propõe-se pensar a relação das comunidades tradicionais ribeirinhas com as marcas missioneiras através das semelhanças na imaginação e na constituição de sentidos sobre o mundo social, que estão amparadas nas interações com os meios naturais, rios, fontes, riachos, visto que tanto no período reducional, como na época atual constata-se a dialética das comunidades nativas com o rio Uruguai. Existe no território, de acordo com Bonnemaison (2012, p. 301), “um significado biológico, econômico, social e político, mas essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua

cultura. O homem procura ligar feixes de significados em determinados sítios e lugares privilegiados”.

Essas palavras vêm ao encontro da reflexão de Cosgrove (1998), que define os lugares de difusão cultural como sítios privilegiados de análise, enquanto Bonnemaïson (2012) os define como lugares de mediação sociocultural. No caso da fronteira estudada, o rio Uruguai, desde o período reducional, vem destacando-se como um marcador de comunicação sociocultural entre os territórios de São Borja e Santo Tomé. Seguindo essa linha de pensamento, o rio passa a ser entendido como um marcador tradicional, caracterizado pelos câmbios e pela comunicação cultural entre esses territórios de vida desde as missões⁶⁷.

Portanto, refletir sobre as trocas simbólicas e sociais entre os marcadores ribeirinhos e missionários dialoga com o raciocínio de Bonnemaïson de pensar as heranças socioculturais regionais, uma vez que essas comunidades atualmente podem ser consideradas tradicionais, por perpetuarem saberes, ritualidades, crenças, modos de vida, vivenciados desde a existência de comunidades primitivas na região.

Entre os saberes tradicionais ribeirinhos, destacam-se o saber da pesca, o saber sobre o rio e seu meio natural, os saberes espirituais e religiosos, os saberes sobre as trocas comerciais, entre outros. Ao analisar os marcadores tradicionais ribeirinhos⁶⁸, observa-se que o enraizamento social, espiritual, territorial e natural ainda mantém uma organização social coletiva, pautada por relações de solidariedade, que vivem numa dialética constante com o rio, através de crenças e imaginários sociais e das trocas com Santo Tomé.

Esse enraizamento mantém práticas primitivas que podem ser pensadas através da ancestralidade missionária na região. A organização social dos

⁶⁷ Na área ribeirinha de São Borja, encontra-se o bairro do Passo. Esse bairro recebe essa denominação porque era um entreposto espacial entre as reduções jesuítico-indígenas; era o ponto mais próximo da redução vizinha.

⁶⁸ Os marcadores ribeirinhos, por serem populares, contribuem para a sobreposição e articulação entre marcas territoriais, como é o caso da cristalização de marcas musicais no entorno do Cais do Porto de São Borja, como o Festival de Músicas de Carnaval, o Festival Ronda de São Pedro e o Festival da Barranca.

pescadores e ribeirinhos da fronteira gira em torno das materializações do rio Uruguai e das estruturas espaciais dos bairros e bares que estão no entorno do rio.

Como se percebe, os marcadores territoriais formam redes espaciais que contribuem para a constituição de territórios de vida.

Segundo Bonnemaïson (2012), primeiro o território determina a maneira de viver com os outros e,

em inúmeros casos, seus limites geográficos são os das relações cotidianas. O espaço começa daí. Ele é o desconhecido, o jogo, a liberdade, mas também o perigo. Assim, cada grupo existe criando um equilíbrio –sempre instável – entre o território e o espaço, entre o olhar para si – etnocêntrico – e o olhar para os outros. Em outras palavras, poderíamos dizer que o território é, antes de tudo, uma convivialidade. O espaço começa fora do território, quando o indivíduo esta só, confrontando, e não mais associado a lugares, numa relação da qual está excluída toda intimidade. Nossas sociedades contemporâneas produzem cada vez menos territórios e cada vez mais espaço neste, o indivíduo se torna errante, e não mais enraizado; seus vizinhos lhe são estranhos, a mobilidade privilegiada por razões econômicas se transforma muitas vezes em sinônimo de ascensão social (BONNEMAISON, 2012, p. 300)

Tal reflexão identifica-se com as linhas de interpretação que propõem pensar os territórios como espacialidades vivenciais; seus processos de transmutações e de demarcações estão relacionados às alteridades cotidianas da realidade. Nessa seara, pensar a construção das identidades socioterritoriais envolve a análise das cristalizações dos marcadores territoriais no espaço, o que traz a discussão para os enraizamentos socioculturais na fronteira.

Contrariando as percepções de Bonnemaïson (2012), que enfatiza que nas épocas de hoje cada vez mais se percebe comunidades desenraizadas, ao analisar os marcadores ribeirinhos de Santo Tomé e São Borja, visualiza-se uma forte relação de enraizamento das comunidades nativas. As comunidades missioneiras mantêm práticas tradicionais de vida, vivências de parentescos e vizinhanças, convivências e relações sociais com os marcadores vivos, que se mantêm há várias gerações.

Entre essas práticas enraizadas, as crenças populares ressaltam-se no território pelas suas multiplicidades de marcas representadas, as quais mitificaram e constituíram lugares sagrados. Com o andar das discussões teóricas e pesquisas empíricas desta tese acadêmica, eis que surge um ponto central para este estudo, pois a compreensão das crenças profanas, religiosas e míticas, descrever importância para a constituição dos espaços sociais, das simbologias, das subjetividades, dos imaginários sociais, para as práticas cotidianas.

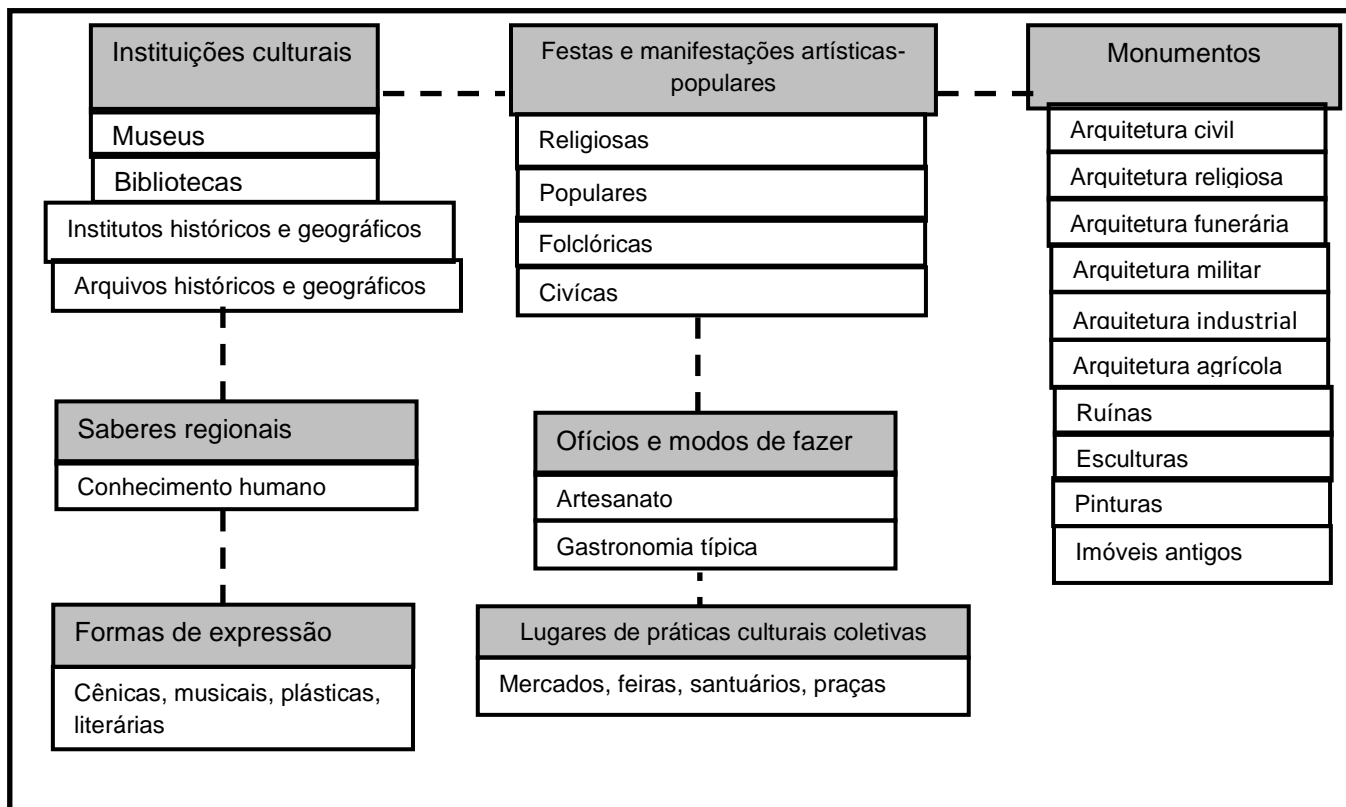
4.2 Patrimônio cultural missioneiro como marcador socio-histórico regional

Após a discussão sobre as trocas simbólico-culturais e as segregações socioespaciais geradas com os marcadores missioneiros, parte-se, neste subcapítulo, para uma análise das relações de poder impostas pelas políticas culturais regionais às marcas identificadas com as missões. Nessa seara, será dada atenção para a relação dos marcadores territoriais com o processo de patrimonialização do território, em que se objetiva compreender as ações de proteção, valorização e descaso dessas marcas patrimoniais.

Nos últimos anos, percebe-se uma maior inserção do Patrimônio Cultural regional no cenário do planejamento patrimonial, uma vez que São Borja e Santo Tomé estão inseridos em territórios histórico-culturais, que despertam planejamentos locais, nacionais e internacionais.

Para tanto, foram empregados os seguintes instrumentos de pesquisas: inventário do Patrimônio Cultural regional; análise de pesquisas realizadas; levantamento fotográfico; elaboração de cartografias; observações sistematizadas; levantamento de paisagens; levantamento de produções bibliográficas sobre as temáticas estudadas.

Figura 40 - Bens patrimoniais inventariados



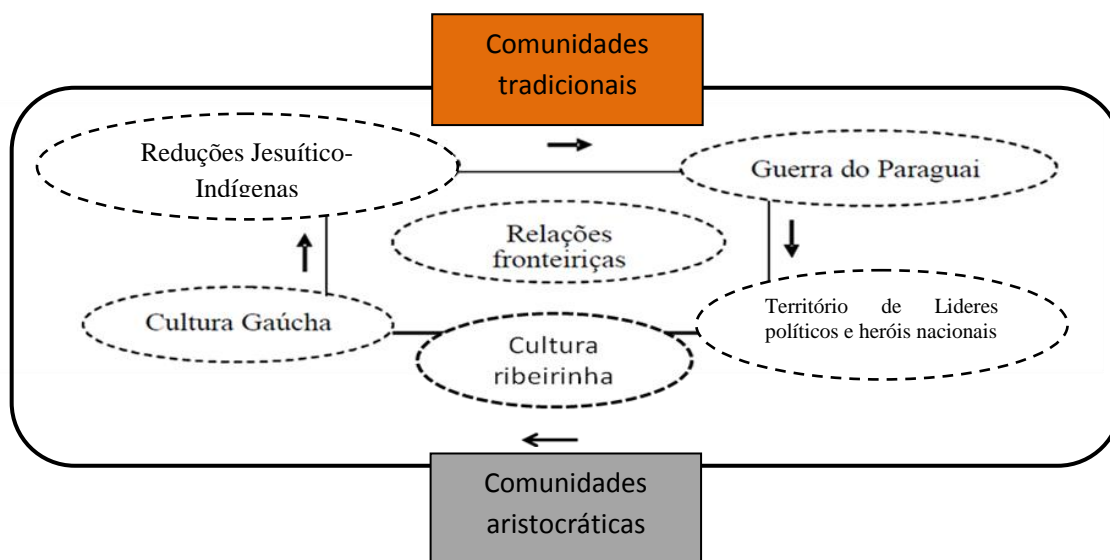
Fonte: PINTO, Muriel (2014)

A Figura 40 representa as tipologias patrimoniais que foram inventariadas na região. Entre elas, foram identificadas as seguintes: patrimônio arquitetônico (monumentos, arquiteturas civis; arquitetura religiosa; arquitetura agrícola; ruínas; esculturas e pinturas); festas e celebrações populares; artesanato típico; saberes; modos de vida; costumes; gastronomia típica; instituições culturais; lugares de difusão cultural; sítios arqueológicos.

Esse inventário buscou levantar marcadores e vínculos culturais que estão espacializados no território regional. Os marcadores territoriais serviram como instrumento de pesquisa para pensar os sentidos e significados das paisagens e das representações culturais, assim como para a análise da construção das narrativas identitárias missioneiras.

O levantamento dos bens patrimoniais da fronteira histórica São Borja⁶⁹-Santo Tomé contribuiu para chegar a diversas tipologias patrimoniais. A importância histórica para diversos momentos da consolidação socioterritorial da atual região fronteiriça expõe esse espaço pela sua grande importância política, social, cultural e territorial nas margens do Prata.

Figura 41 - Influência sociohistórica na constituição patrimonial regional



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Conforme mostra a Figura 41, diversos momentos históricos contribuíram socioculturalmente para a constituição do Patrimônio Cultural regional, como: Reduções Jesuítico-Indígenas (Séculos XVII e XVIII); Guerra do Paraguai (séc. XIX); Fronteira de nascimento de ex-presidentes do Brasil (Getúlio Vargas e João Goulart) e da Argentina (Pedro Aramburu), *Andresito Guacurari* Artigas; cultura ribeirinha; cultura gaúcho-pampeana; e relações de fronteira⁷⁰.

Desde a fundação das Reduções missioneiras até hoje, percebe-se que essas trajetórias históricas e suas respectivas práticas sociais contribuíram

⁶⁹ Em 2006, o município de São Borja – RS foi destacado como polo patrimonial da Região das Missões do Brasil. Tal constatação foi exposta pelo estudo intitulado Levantamento Turístico-Patrimonial da região das Missões Jesuítico-Guarani, realizado pelo IPHAN e Instituto Andaluz de Patrimônio Histórico, Sevilla-Espanha (IAPH).

⁷⁰ Estas relações envolvem as trocas sociais, culturais e econômicas entre as duas comunidades regionais.

para a cristalização de símbolos, modos de vida, costumes e saberes. Tais ações nos espaços vivenciais vêm patrimonializando o território, as quais se destacam através das práticas de dois grupos sociais fronteiriços: as comunidades tradicionais e as comunidades aristocráticas.

Nesse inventário patrimonial, destaca-se um grande número de bens intangíveis, que representam uma diversidade de subjetividades da fronteira missioneira. Como foi descrito anteriormente, percebem-se, principalmente nas áreas periféricas das cidades, diversas comunidades tradicionais, que possuem modos de vida, costumes e práticas tradicionais.

Essas comunidades possuem um patrimônio cultural que envolve espaços do cotidiano, os quais mantêm manifestações de vivências rústicas. No que tange aos bens patrimoniais imateriais da fronteira, visualizam-se saberes, crenças e rituais que instigam a pensar como se constituem os imaginários dos espaços temporais fronteiriços.

As manifestações religiosas são práticas socioculturais que se destacam na região, uma vez que as comunidades ainda mantêm algumas práticas que remetem ao processo de espiritualidade e religiosidade do período reducional. As crenças em santos são perceptíveis, gerando diversas ritualizações, através de procissões e da constituição de oratórios, como as procissões São Francisco de Borja, São Joãozinho Batista, Nossa Senhora dos Navegantes (São Borja), Nossa Senhora de Itati e os oratórios de Gauchito Gil (Santo Tomé), entre outros.

Ainda no que diz respeito ao patrimônio religioso, a fronteira missioneira possui diversas imagens barrocas que foram elaboradas no período reducional: em São Borja foram catalogadas 83 peças, sendo sete de posse da Igreja, 40 estão no Museu Municipal Apparício Silva Rillo, e 35 estão em posse de particulares (COLVERO; MAURER, 2009), assim como foram identificados um altar e uma pia batismal do período misisonero. Já em Santo Tomé, identificou-se uma pia batismal reducional, que se encontra na Igreja Nossa Senhora da *Concepcion*.

Outra tipologia imaterial reconhecida foi a crença em lendas e mitos. Esses imaginários, que eram práticas constantes no período reducional,

geralmente se relacionam a personalidades, animais e meios naturais da região. Entre as lendas, identificaram-se as seguintes: Lendas dos subterrâneos das missões (São Borja e Santo Tomé)⁷¹; Lendas dos tesouros nas Missões (São Borja e Santo Tomé); Lenda do Boitatá (São Borja); Lenda de *Teyuyagua* (Santo Tomé); Lenda de uma Serpente Gigante no rio Uruguai (Santo Tomé).. Já entre os mitos, foram reconhecidos o Mito de Maria do Carmo, de Getúlio Vargas, de João Goulart (São Borja) e a mitificação de Andresito Guacurari e *San Martin*.

Para Di Méo (1995), a dinâmica atual do patrimônio caracteriza-se por dois tratados principais: primeiro, tem incontestavelmente a característica de dotar-se de uma dimensão espaço-territorial; em segundo, escreve uma dialética de troca de relações com a criação do concreto e do abstrato, do material e da ideia, da profania e do sagrado (DI MÉO, 1995).

Isso vem ao encontro das realidades observadas sobre a conjuntura do patrimônio cultural da fronteira São Borja-Santo Tomé, pois tanto na composição dos marcadores territoriais, assim como dos bens patrimoniais constata-se a formação de territórios identitários que constantemente cristalizam marcas simbólicas nos espaços sociais regionais.

Ao defrontar-se o pensamento de Di Méo (1995), que descreve a nova dimensão patrimonial a partir de uma nova percepção dos processos materializados e subjetivos da cultura no espaço, com o cenário do patrimônio cultural missioneiro fronteiriço, visualizam-se elementos fabricados, como a grande quantidade de monumentos, imaginárias barrocas do século XVII e lugares sociais e naturais que remetem ao período reducional, assim como diversas imaterialidades que estão representadas através de manifestações musicais e de crenças profanas e sagradas.

Portanto, a partir da análise das práticas sociais e dos marcadores territoriais, pode-se afirmar que os espaços sociais regionais cotidianamente sustentam-se através de processos sociais que necessitam da materialidade cultural, para afirmar suas ideias, seus saberes, seus imaginários e suas

⁷¹ Tal lenda urbana é difundida entre diversos moradores da fronteira. Conforme relatos, existiria um túnel, construído no período missioneiro, que ligaria as áreas centrais das cidades com o rio Uruguai.

representações sociais. Sendo assim, esta tese sustenta a hipótese que a produção de sentidos do mundo social missioneiro das margens do rio Uruguai está alicerçada a partir de ritualidades, que se utilizam dos marcadores materializados para os processos de transcendência espiritual e cultural.

Nessa perspectiva, observa-se que os bens culturais surgem a partir de pensamentos socioculturais e identitários, o que envolve atitudes de reconhecimento, pertencimento, assim como se afirmam através de marcações territoriais. Sendo assim, os bens patrimoniais “são efeitos de memória que realizam investimentos de ações representativas das sociedades contemporâneas e de suas mentalidades” (DI MÉO, 1995).

No que diz respeito à consciência social, sobre o Patrimônio missioneiro, visualiza-se um descaso com os bens culturais relacionados às missões. Essa falta de valorização e preservação patrimonial deve-se à falta de conhecimento sobre a importância histórica e sociocultural das estruturas reducionais e de reconhecimento das práticas sociais tradicionais regionais.

Seguindo esse raciocínio, torna-se necessário reforçar que os marcadores patrimoniais missioneiros estão segregados⁷², o que torna difícil a ocorrência da mediação social marcador-sociedade. A partir da melhor espacialização dos elementos culturais identificados com a cultura gaúcha e das marcas de exaltação política, sustenta-se que um dos motivos de algumas não identificações com a identidade missioneira surge em virtude da segregação e desconsideração de conhecimento e socioespacial dos marcadores missioneiros reducionais.

Nesse contexto, percebe-se uma estreita relação entre as práticas conceituais patrimoniais e o território. Conforme Di Méo (1995), o patrimônio e o território possuem um parentesco conceitual. Eles escrevem no tecido social a continuidade histórica, todos em constituição de sólidos fenômenos culturais acrescentam para a sociedade um duplo papel decisivo de mediação interpessoal (ou intergrupo) e de cimento identitário.

⁷² Entre estes citam-se sítios arqueológicos, imaginárias missionárias em posse de particulares e de instituições culturais, ritualidades e práticas profanas e religiosas nas periferias citadinas, estruturas reducionais em residências particulares, entre outros.

Nesta pesquisa, o patrimônio cultural passa a ser pensado como uma marca cultural que gera simbolismos para os processos de construções identitárias. Landel (2007) corrobora essas ideias, pois propõe pensar o patrimônio como uma “marca territorial” que desperta o reconhecimento identitário.

A construção de um território requer um reconhecimento de um espaço, de sua delimitação, de uma marca, a sua posição relativa aos atores. O patrimônio não é relevante nem estritamente de modo das relações domésticas, nem apenas do espaço cívico. É relevante de bem comum articular a dimensão territorial e patrimonial. É um vínculo de identificação territorial (LANDEL, 2007, p.?).

Portanto, “esta materialização une identidade e torna os recursos para os territórios construir e compartilhar sua identidade” (LANDEL, 2007, p. 168). Esses marcadores, segundo o autor, permitem a delimitação de seus modos de produção e de organização social em torno do material, “de saber fazer, concessão de terras atribuídas a uma qualidade específica resultante de um território. Isso vai acompanhar os processos de identificação e mobilização dos recursos territorializados”. (LANDEL, 2007, p. 168).

Essa discussão proposta por Landel (2007) envolve dois conceitos-chave para a análise das identidades socioterritoriais, que são as reflexões sobre o reconhecimento socioespacial e o vínculo territorial. Por envolver materialidades, imaterialidades, identificações e imaginários, o patrimônio cultural torna-se um elemento legitimador das marcas territoriais.

Como se observa, não se pode pensar o patrimônio sem a articulação com o território, pois são marcas culturais que geram representações sociais identificadas com as ideologias de resistência ou de imposição sociocultural.

A partir das reflexões teóricas e das análises empíricas desta região de fronteira, constata-se que as transformações das marcas territoriais e a consequente re-patrimonialização territorial ocorrem em temporalidades cruciais para os processos de imposição social e de novos sistemas produtivos espaciais.

Conforme Landel (2007), esse movimento de aceleração da renovação dos objetos patrimoniais acompanha o movimento de recomposição dos territórios. O marcador será utilizado em status e inserido a outros momentos, como nas festas ou manifestações, como um símbolo necessário à transmissão de uma identidade (LANDEL, 2007).

Sendo assim, os novos processos de patrimonialização envolvem novas configurações socioterritoriais, que contribuem para novas recomposições territoriais e reconhecimentos identitários regionais. A relação do marcador cultural, ou do bem cultural, com as construções identitárias diz respeito principalmente às interações ideia-símbolo-reconhecimento.

A constituição, valorização e proteção de novos patrimônios históricos e culturais dependem de reconhecimentos sociais sobre a importância socio-histórica de determinadas territorialidades culturais. A cristalização dessas marcas culturais propicia novas relações sociais e ordenamentos territoriais nos espaços sociais demarcados, visto que a patrimonialização desperta novas ações sociais, identificadas com uma melhor interpretação histórica e cultural dos territórios de vida.

Essas dialéticas instigam interpretar o patrimônio cultural como marcas territoriais essenciais para a análise das representações sociais e da identidade socioterritorial missioneira. Tais marcadores territoriais representam as influências sociais, artístico-culturais, religiosas e econômicas nos processos sociais vivenciados, ou seja, os bens patrimoniais tornam-se representações simbólicas do vivido.

Suas vinculações socioterritoriais possibilitam pensar esses elementos culturais como marcadores identitários, pois envolvem pertencimentos e materializações culturais que permitem uma melhor compreensão de como as identidades são vivenciadas e impostas, através da fabricação de marcas patrimoniais legitimadoras de interesses políticos, econômicos e culturais. Por esses fatores, esta tese destaca a importância da insurgência de reflexões sobre a Geografia do patrimônio, que despertem um novo olhar sobre os marcadores territoriais em regiões históricas.

Para Landel (2007), o patrimônio, por fabricar a identidade do território, torna-se portador de significado e significação para a sociedade que os produz. Ele carrega valores que são usados e vinculados aos atores do território, através

da identificação e, às vezes, pela invenção de um patrimônio comum à todo o território, justificando uma identidade comum [...] e da conservação e da restauração de elementos marcados na história do território, permite especificar e olhar outros territórios (LANDEL, 2007, p. 161).

Essa citação de Landel reforça a importância da mediação do patrimônio cultural no processo de construção das identidades socioterritoriais, que envolve identificações, criações, proteções, valorizações, pertencimentos e descasos culturais.

Além de tornar-se um instrumento de dominação social, percebe-se que a dimensão eminentemente cultural da relação território/patrimônio também apresenta uma função social identitária. Nessa perspectiva, as histórias são particularmente sensíveis aos efeitos das representações territoriais (DI MÉO, 1995).

Como ensina Di Méo (1995), as influências criativas do patrimônio cultural na construção identitária surgem no momento que esses bens culturais apresentam-se como elementos resistentes aos sentidos e significados naturalizados no espaço social. Para o surgimento de novas ideias e pertencimentos identitários, não necessariamente precisa-se da produção de novos bens culturais, mas sim de uma nova cognição territorial sobre os reais sentidos dos espaços temporais e do patrimônio cultural.

Com essa lógica, as transformações de pensamento podem contribuir para o reconhecimento da história e das manifestações culturais como não essencializadas, o que demonstra um renascimento sociocultural voltado para a valorização das marcas tradicionais enraizadas no território, pois “os valores produzidos pela relação espacial que desenvolve a sociedade enraizada, patrimonializada e territorializada, também desempenham uma relação dialética de legitimação” (DI MÉO, 1995, p. 29).

A discussão contemporânea sobre o patrimônio cultural apresenta novas práxis de reflexões, o que idnca uma nova extensão do valor patrimonial:

Este tema descrito possui um valor, portanto assim o significado em diversas formas materiais, objetos ou dispositivos do espaço, se transfere da segregação social do espaço, este tornando-se, ou seja, o ponto de impor qualquer transformação abrupta das maneiras de tratar, resumidamente toda a demarcação patrimonial tende a se confrontar com os processos de territorialização (DI MÊO, 1995, p. 16).

Essa reflexão reitera os processos de extensão do valor do patrimônio missioneiro regional, pois nos últimos anos observam-se diversas ações que vêm sendo planejadas e executadas objetivando uma maior valorização e gestão do Patrimônio Cultural, relacionado às antigas reduções de São Francisco de Borja e Santo Tomé⁷³. As palavras de Di Méo (1995) ensinam que, para haver novos processos de demarcação patrimonial, os marcadores territoriais devem defrontar-se com as territorializações vigentes, o que possibilita uma maior dialética socio-histórica.

Como vem sendo exposto nesta tese, os marcadores territoriais salientam-se no espaço pelos seus elementos materializados, assim como por suas gerações de sentidos e significados para as comunidades que estão ao seu entorno. Tais conceitos vêm ao encontro com as tipologias patrimoniais, que são discriminadas como patrimônio material e imaterial.

Portanto,

o território significa (i)materialidade; não é apenas substrato (palco) ou formas espaciais, nem apenas relações sociais. As próprias relações sociais têm uma (i)materialidade; são objetivas e subjetivas ao mesmo tempo; são plurais e coexistentes, mudam e permanecem, na vida cotidiana. Há uma unidade concreto-abstrata *no e do* território que precisa ser abstraída (SAQUET, 2007, p. 73).

⁷³ Entre estas citam-se: abertura de processo de tombamento do patrimônio missioneiro de São Borja pelo IPHAN; projeto de escavação arqueológica na área de entorno da Praça XV de São Borja; Projeto de Valorização das Paisagens Culturais das Missões e Criação do PHNM (Parque Histórico Nacional das Missões); Projeto de Educação Patrimonial para os docentes da rede pública de São Borja; Levantamento dos Elementos Tursítico-patrimoniais das Missões; pesquisas e projetos de proteção e valorização do patrimônio missioneiro de Santo Tomé.

Essas ideias de Saquet (2007) reforçam a necessidade de se abstraírem os processos cognitivos que estão acerca da unidade concreto-ideia do território, são vivenciados, imaginados e cristalizados pelos processos cotidianos. A discussão proposta por Saquet (2007) está de acordo com os conceitos referentes aos marcadores e ao Patrimônio Cultural, pois eles acabam territorializando além de estruturas físicas, simbologias culturais, mas também cimentam sentidos e significados sobre momentos históricos e suas respectivas práticas sociais, que contribuem para a difusão de representações identitárias.

Di Méo (1995, p. 22) aproxima as discussões patrimoniais da Geografia Social no momento em que propõe pensar o patrimônio como território de vida.

Este tema descrito possui um valor, portanto assim o significado em diversas formas materiais, objetos ou dispositivos do espaço, se transfere da segregação social do espaço, este tornando-se, ou seja, o ponto de impor qualquer transformação abrupta das maneiras de tratar, resumidamente toda a demarcação patrimonial tende a se confrontar com os processos de territorialização (DI MÉO, 1995, p. 16).

Por outro lado, todos os objetos podem adquirir um status patrimonial; todos os espaços, da mesma maneira, podem acessar o *status* de território. E procede de um processo de adaptação do grupo que se apropria (do território ou do patrimônio), não somente se compreende a significação, mas através dela se identifica. (DI MÉO, 1995).

Essa linha de raciocínio possibilita pensar os marcadores patrimoniais como marcas territoriais resistentes aos novos processos de modernização e territorialização. O pensamento de Di Méo (1995) desperta um novo norte para as análises geográficas do patrimônio, pois instiga perceber e refletir os marcadores territoriais como elementos diferenciados no espaço, que transmitem e despertam novas topofilias, convivências, identificações, que contribuem para novos processos de enraizamento social.

Os marcadores patrimoniais, portanto, transcendem a análise materialista do espaço, uma vez que envolvem ideias, pertencimentos e

emotividades territoriais, elementos essenciais para a construção das identidades socioterritoriais.

O território deve cumprir uma função de mediação entre o indivíduo e a sociedade, também entre a sociedade e o espaço. O território é investido, ou presente em lugares, nos objetos, na arquitetura, o valor patrimonial realiza uma união da memória comunitária, marcada pelos símbolos e elementos estéticos, de seus ambientes elegantes, que transparecem grandes trabalhos, demonstração de uma saber e de uma paixão (reputação coletiva própria a qualquer um), um com o mesmo espírito de orgulho (pertencimento), em referência a uma mesma cultura inscrita de um mesmo território apropriado (DI MÉO, 1995, p. 26).

Tal discussão de Di Méo (1995) permite pensar os marcadores patrimoniais a partir da ótica da monumentalização e da espetacularização territorial, em que a estética inovadora, principalmente a vinda da Europa, teve grande influência nas marcas culturais urbanas americanas. Os estilos artísticos importados para as missões, principalmente o barroco renascentista, ainda representam grandes trabalhos de época.

As imaginárias sacras missioneiras destacam-se como as marcas que possuem as estéticas artísticas mais requintadas da região. Tais bens culturais tornaram-se as marcas territoriais missioneiras mais protegidas e valorizadas, em virtude da importância sociocultural do barroco.

A partir dessa linha de discussão, arrisca-se dizer que a Geografia do patrimônio surge como uma área de estudo que se propõe a pensar os marcadores territoriais como elementos espaciais que transcendem as análises materialistas, mas como um pensamento geográfico que se preocupa em interpretar as novas formas de convivência, de pensar, sentir e de identificar as simbologias culturais. Sendo assim, abre-se a possibilidade de pensar os espaços sociais de reconhecimento identitário, que serão discutidos mais à frente na pesquisa.

O pesquisador francês Pierre-Antoine Landel traz no texto '*Invention de patrimoines et construction des territoires*' uma discussão contributiva para a relação patrimônio-território. Segundo Landel (2007), o patrimônio contribuiu para a construção dos territórios. Ele ressalta que para ter-se uma abordagem relacional deve-se uma identificação dos recursos patrimoniais. O patrimônio

constitui uma “estrutura de redes”, cuja ampliação depende da ampliação dos limites territoriais. Enfim, “o patrimônio é uma revelação de lutas e conflitos existentes no nível dos territórios” (LANDEL, 2007, p. 166).

Sendo assim, o patrimônio reúne simbolicamente o espaço e os tempos, da origem ao futuro, o idêntico e o diferente. Portanto, o patrimônio não é apenas um marcador da história, ele permite voltar ao passado através da vivência do presente e construir os projetos do futuro (LANDEL, 2007).

Landel (2007, p.168) ensina que “o paralelismo com a noção de território esta assentada e concretizada na dimensão temporal. A interface entre espaço e tempo, torna o território um lugar de memória”, pois, como defende Di Méo (1995), a cidade é um bairro que envolve todas as épocas.

Os territórios e os patrimônios, ou, os territórios-patrimoniais, realizam hoje ações marcadas por efeitos dinâmicos atuais (urbanização das periferias, crises de recomposição da agricultura moderna, as lutas de movimentos urbanos e rurais), são efeitos de memória que realizam investimentos de ações representativas das sociedades contemporâneas e de suas mentalidades (DI MÉO, 1995, p. 28).

Como se observa, as transformações modernas dos territórios patrimoniais, assim como as mudanças dos imaginários sociais, estão articuladas com os marcadores de memória. No entanto, essas marcas estão constantemente promovendo a perversão socioterritorial, pois, a partir da quantificação dos bens culturais através dos inventários, da musealização de alguns elementos culturais, se acaba constituindo fronteiras sociais com os bens patrimoniais, que expõem um olhar advindo do exterior ou uma proteção da autenticidade patrimonial (DI MÉO, 1995).

Para corroborar as ideias de Di Méo e Landel, valeu-se da discussão de Bonerandi (2005), pesquisador que propõe pensar os recursos do patrimônio como modelo cultural para o território.

O argumento atual sobre o patrimônio incita aprofundar a noção largamente mobilizada dentro dos estudos do território. O pertencimento a um território leva a representação, a identidade cultural, interessa também o que se esta fazendo com papel

desempenhado pelo patrimônio perante a construção territorial. Através de uma leitura geral de projetos e ações patrimoniais dominantes, onde podemos identificar uma série de configurações padrão que definem a organização espacial privilegiada. Os recursos do patrimônio dão um diagnóstico do território que permite interrogar sobre a construção cultural dos territórios. Envolve uma federação de interesses locais, mobilização de iniciativas, ou um aprofundamento de uma manifestação de uma capacidade à construção de territórios, e as crenças de um lugar social para a expressão coletiva? (BONERANDI, 2005, p. 2).

Os pensamentos de Bonerandi (2005) buscam reafirmar a aproximação humana do território através dos bens patrimoniais, ou seja, o patrimônio cultural contribui para a construção de novas realidades sociais e significados territoriais. Nessa seara, o patrimônio cultural constitui um facilitador de um processo de construção territorial, o qual faz parte de um projeto sociopolítico que busca a legitimação territorial, que, por muitas vezes, envolve interesses particulares (BONERANDI, 2005).

Ao propor pensar o patrimônio como elementos espaciais essenciais para a construção cultural dos territórios, Bonerandi (2005) pensa o patrimônio como força de coesão social e espacial, que constrói uma imagem forte e simplificada de um passado comum, fatores estes que trazem para a discussão os processos de constituição dos territórios culturais.

Essa coesão socioespacial é visualizada no recorte estudado a partir da análise dos marcadores estancieiros. Percebe-se uma coerência no uso simbólico do patrimônio pela elite regional, que padronizou arquiteturas com influências artísticas da Europa e se apossou de elementos artísticos reducionais como formas de legitimação sociocultural e reconhecimento identitário missionário.

O território cultural se define como um enraizamento e fixação nos lugares, selan um principio cultural de identificação. A construção territorial revela não somente ações materiais, mais sim de discursos, de valores, de mitos que lhes contém, transmitem sensibilidades, ideias e normas (BONERANDI, 2005, p. 2).

Sendo assim, o território cultural possui um duplo significado, ainda no entendimento de Bonerandi (2005, p. 3): “se o territorio é produtor cultural, a

cultura é produto no retorno do território: para a usagem de emblemas, de símbolos, o cultural permite a apropriação do espaço, de transmissão de um pertencimento territorial constitutivo de identidade coletiva ou individual”.

A partir disso, o patrimônio cultural pode ser pensado como instrumentos de reivindicação e legitimação de um território cultural, pois facilita organizações espaciais privilegiadas, assim como cria significados para os perímetros onde estão territorializados. Suas representações asseguram a coesão socioterritorial em temporalidades (reforça a ligação passado-presente-futuro) e dentro do espaço (cria um estrutura durável no território) (BONERANDI, 2005).

Outra linha de pensamento que se apresenta a partir da relação patrimônio-território diz respeito à melhor percepção sobre as influências patrimoniais na constituição das redes territoriais, processos estes que requerem conquistas de limites territoriais através de conflitos sociopolíticos (LANDEL, 1997; DI MÉO, 1995). Após pautar a discussão sobre as relações do patrimônio cultural com a construção dos territórios, propomos pensar os territórios patrimoniais como espaços sociopolíticos, que se cristalizam no espaço através da representação de múltiplas temporalidades.

Em relação ao patrimônio missioneiro, visualiza-se a constituição da seguinte rede territorial: crenças-espacos naturais-imaginárias sacras-musicalidade-comunidades tradicionais. Essa rede constitui territorialidades que se caracterizam pelas ritualidades profano-religiosas e pela musicalidade missioneira, que acabam sendo praticadas em espacos simbólicos.

Ao analisar-se a composição dessas redes territoriais missionieras, percebe-se que elas não vêm se constituindo a partir da expansão de limites territoriais, mas vêm sofrendo alteridades de sentidos geradas pela imposição de territórios culturais constituídos de marcadores estancieros e pelas ideologias políticas dominantes na região. Como exemplo da alteridade dos limites territoriais do patrimônio missioneiro, destaca-se a construção do mausoléu do Presidente Getúlio Vargas, que está exatamente na área central, onde está o sítio arqueológico da antiga Redução de São Francisco de Borja.

A tipologia do patrimônio arquitetônico⁷⁴ tornou-se um elemento interessante para análise da patrimonialização do território, pois, como já destacado, gera marcadores territoriais no território. No caso da fronteira missioneira estudada, observam-se diversas marcas patrimoniais no espaço, em virtude de tais cidades terem passado por trajetórias históricas relevantes para a América do Sul.

Como exemplo dessas marcas, levantaram-se diversos monumentos⁷⁵ que simbolizam as missões na região. As cidades foram refundadas em cima de antigos centros urbanos das reduções jesuítico-indígenas, o que contribuiu para a exposição de resquícios arqueológicos do período reducional.

Para dialogar com esse cenário, vale-se das palavras de Côrrea (2013), que pensa os monumentos como representações materiais de eventos passados, os quais, cotidianamente, estão gerando paisagens nos espaços públicos. A construção dessas marcas territoriais envolve a “produção de sentidos e significados, que incluem embates sobre a construção, localização e iconografias” (CÔRREA, 2013, p. 71).

Côrrea (2013) ensina que os monumentos comunicam mensagens simbólicas e estão impregnados de figuras de linguagem e alegorias. Seguindo essa ótica, tais materialidades espaciais podem ser lidas, pois suas simbologias representam vários modos de vida, temporalidades e o sistema produtivo vigente no espaço de sua reprodução.

Os monumentos são meios pelos quais a afirmação e contestação podem se manifestar; “apresentam, assim forte potencial para perpetuar antigas tradições, fazer parecer antigo o que é novo e representar valores que são transmitidos como fossem de todos” (CÔRREA, 2013, p. 74).

⁷⁴ Entre estas tipologias destacam-se a arquitetura civil, a arquitetura religiosa, as ruínas, esculturas e pinturas.

⁷⁵ Além dos monumentos do Tricentenário de São Borja e de Andresito Guacurari Artigas de Santo Tomé, também foram levantados os seguintes monumentos identificados com as missões na fronteira: cruzeiros de Lorena; pórtico de entrada; réplica de São Francisco de Borja; monumentos representando as comunidades indígenas; e as antigas estruturas urbanas das antigas reduções.

Seguindo nesta linha, os monumentos podem ser pensados como marcadores de identidade e poder, que “expressam sentimentos estéticos do momento e constituem representações materiais dos profundos processos econômicos, sociais e políticos de um período de grandes transformações” (CÔRREA, 2013, p. 75).

Por meio da necessária espacialidade que têm, implicando localizações fixas, dotadas de longa permanência, os monumentos são poderosos meios de comunicar valores, crenças, utopias e de afirmar o poder daqueles que os construíram. Dotados de alcance espacial limitado face aos modernos meios eletrônicos de comunicação, que instantânea e simultaneamente, produzem imagens impregnadas de intenções, os monumentos têm, no entanto, um papel fundamental na criação e permanência de determinadas paisagens urbanas, impregnando lugares de valores estéticos e simbólicos (CÔRREA, 2013, p. 76).

A construção dos monumentos representa a exaltação de determinadas realidades sociopolíticas vivenciadas em temporalidades simbólicas, as quais, através de uma estética inovadora para a época, cristalizam uma marca cultural que afirma os processos identitários. No caso da fronteira estudada, foram inventariados dois monumentos que se destacam por gerarem representações missionárias: o monumento do Tricentenário de São Borja e de *Andresito Guacurari* Artigas em Santo Tomé.

Figura 42 - Monumento em comemoração ao Tricentenário da Redução de São Francisco de Borja



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Figura 43 – Monumento a Andresito Artigas *Guacurari*

Fonte: PINTO, Muriel (2014)

A Figura 42 representa o monumento do Tricentenário da Redução de São Francisco de Borja, que foi erguido em 1982, data comemorativa dos trezentos anos da fundação da Redução de São Francisco de Borja. Suas simbologias estão identificadas com as missões (cruz de Lorena) e o sistema produtivo agropecuário da região (possui roldanas que são utilizados nas máquinas agrícolas).

Já a Figura 43 mostra o monumento de Andresito Artigas *Guacurari*, o qual representa a bravura do tipo social nativo desta fronteira. Suas simbologias transmitem a exaltação a uma crença mítica a este importante líder *guarani* regional. A lança representa a ação para o combate contra a derrocada das missões, período histórico que está simbolizado pelas pedras do período reducional, que constituem a base do monumento.

Esses dois monumentos geram comunicações históricas e marcas de memória nos espaços sociais missioneiros. Suas imponências construtivas e localizações estratégicas nas vias de acesso às cidades contribuem para a reprodução de paisagens urbanas modernas, visto que suas obras possuem características modernistas.

Côrrea (2013), ao refletir sobre a localização dos monumentos, destaca que ela representa mais do que a visibilidade e acessibilidade, pois possui um caráter absoluto (relação com o sítio do monumento), relacional (acessibilidade face aos espaços sociais e econômicos da cidade) e significativa (significados construídos a seu respeito pelos grupos sociais).

A partir disso, Côrrea (2013) propõe pensar os monumentos como instrumentos de modelagem do imaginário social; essas marcas podem ser politicamente concebidas como construções sociais. Suas materialidades geram representações ambíguas, nem sempre comunicando o desejado por seus idealizadores (CÔRREA, 2013).

Tais materialidades espaciais emitem uma diversidade de narrativas, definidas por Côrrea (2013) como objetos de plurivocalidade.

É essa plurivocalidade que opõe celebração e contestação, que é o reflexo de leituras distintas de uma mesma forma material, expressando diferenças por vezes profundamente antagônicas – é essa plurivocalidade que dá sentido político ao estudo dos monumentos (CORRÊA, 2013, p. 76).

Como se observa, a construção dessas marcas simbólicas envolve contestação e celebração sobre a mesma realidade sociopolítica. No caso de São Borja, desde o início dos anos dois mil, percebem-se resistências comunitárias no que diz respeito à valorização e exaltação das simbologias relacionadas ao trabalhismo, que acabou constituindo, para o município, o *slogan* de “Terra dos Presidentes”.⁷⁶

⁷⁶ Ver mais no Capítulo 5.

Essa resistência vem legitimando-se em São Borja a partir da espacialização de monumentos simbólicos⁷⁷ identificados com as missões. A partir da análise discursiva de narrativas emitidas por membros da comunidade regional⁷⁸, foram expostas vozes que defendem, para São Borja, a denominação de “Cidade Histórica”, discursos estes que representam oposições políticas ao trabalhismo, assim como expõem a valorização das pluralidades socio-históricas fronteiriças.

Figura 44 - Velório de inumação do ex-Presidente João Goulart



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

No entorno das praças citadas, encontram-se as sedes da Igreja Católica nas cidades. Essas construções estão exatamente nos mesmos lugares das antigas igrejas das reduções. A igreja de São Borja destaca-se por

⁷⁷ Além dos monumentos missionários fabricados, foram identificados monumentos remanescentes do período reducional, como as esculturas barrocas, ruínas e casas construídas com remanescentes das reducionais, além dos sítios arqueológicos que estão nas áreas centrais, entre outros.

⁷⁸ Estas constatações foram possíveis a partir da análise das entrevistas com membros das comunidades regionais. Ver mais em anexos e Capítulo 5.

ter recebido os funerais dos ex-Presidentes Getúlio Vargas e João Goulart⁷⁹, assim como o velório do ex-Governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola. A Figura 44 apresenta o velório da reinumação⁸⁰ de Jango, que ocorreu em 2013, estando ao fundo a Igreja matriz São Francisco de Borja. Essa fotografia expõe o apelo popular trabalhista em São Borja, o que torna as praças lugares de práticas culturais coletivas.

Ao pensar as relações territoriais do patrimônio fronteiriço, entra-se na seara de discussão sobre as alteridades socioculturais geradas a partir da territorialização patrimonial. Para melhor pensar sobre isso, buscou-se a contribuição das ideias de Di Méo (1995, p. 29):

Os valores produzidos pela relação espacial que desenvolve a sociedade enraizada, patrimonializada e territorializada, também desempenham uma relação dialética de legitimação. Outra manifestação (perversão?) do efeito patrimonial no território une sua tradução para o seguinte detalhe (inventário das especificidades, mesmo insignificantes), conservada em mostruário ou museu, marcado por um olhar do exterior ou, ao contrário, pela pesquisa da autenticidade.

Como se observa, a materialização do patrimônio legitima-se a partir de símbolos e discursos de autenticidade, da naturalização, cristalização e imutabilidade dos processos históricos e culturais. No caso da fronteira São Borja-Santo Tomé, a chamada “perversão” patrimonial descrita por Di Méo (1995) foi visualizada neste primeiro momento nas praças das cidades. Suas monumentalizações deixam transparecer a utilização da cultura como um sentido político-ideológico, o que George Yúdice (2006) define como a conveniência da cultura.

⁷⁹ No caso de João Goulart, houve dois funerais na Igreja, o de sua morte e o velório de sua inumação.

⁸⁰ Novo sepultamento de corpo que foi inumado ou retirado do túmulo.

Figura 45 - Igreja de Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Conforme diversos estudiosos, como o Professor Darko Sustersic, no interior dessa igreja encontra-se a obra mais imponente das Missões, a imagem de São Francisco de Borja, padroeiro de São Borja (informação verbal)⁸¹. A Figura 46 apresenta os detalhes artísticos da obra, que se caracteriza pelos traços barrocos e simbologias católicas. Cabe destacar que se trata da única imagem missioneira localizada na igreja central de São Borja.

⁸¹ Informações retiradas de palestra ministrada em São Borja, no dia de 23 de Dezembro de 2013.

Figura 46 - São Francisco de Borja



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Em São Borja, encontra-se outra igreja católica, que se chama Nossa Senhora da Conceição, que está localizada no bairro do Passo. Nesse espaço localiza-se um altar barroco do período missioneiro, que constantemente dialoga com a comunidade ribeirinha através das ritualidades católicas.

Figura 47 - Altar da Igreja de Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Figura 48 - Nossa Senhora



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Como representam as figuras 47 e 48, a igreja de Santo Tomé chama a atenção pela rusticidade, pela religiosidade e pelo afeto do lugar, onde também se encontra um altar com grande requinte artístico. A organização e ornamentação dos santos é algo de salientar. Na frente da igreja há diversas simbologias relacionadas às Missões, como um mosaico que representa a Companhia de Jesus, muros formados de pedras reducionais e uma cruz de Lorena.

A partir do inventário do patrimônio religioso e da análise de alguns discursos, principalmente o jornalístico⁸², percebe-se que as comunidades da fronteira possuem o conservadorismo religioso como uma característica social marcante, pois se observa que há predomínio da religião católica em número de fiéis e de manifestações na região.

Ainda no que se refere ao patrimônio arquitetônico, levantou-se também as seguintes tipologias: arquiteturas agrícolas, industriais e ferroviárias, arquiteturas civis e arquitetura funerária.

Figura 49 - Residência com arquitetura eclética (Santo Tomé)



Fonte: PINTO, Muriel (2013)

Figura 50 - Residência com arquitetura eclética (São Borja)



Fonte: PINTO, Muriel (2013)

Em relação à arquitetura civil, foram catalogadas diversas residências, com grande valor artístico e histórico. Nas áreas centrais das cidades foram

⁸² Estes *corpora* discursivos foram levantados no jornal Unión de Santo Tomé.

levantadas diversas casas com arquiteturas ecléticas⁸³, que representam a ostentação econômica, social e cultural das comunidades estancieiras. Como expõe 49 e 50 as figuras , essas residências possuem similaridades arquitetônicas na fronteira, pois são marcadores patrimoniais que simbolizam o poder agrocultural na região, o que torna esses bens culturais mais protegidos na atualidade.

Também foram catalogadas casas com um menor valor artístico, mas com grande valor histórico, que são as residências das comunidades tradicionais. Essas casas possuem como característica construtiva a utilização de madeira, barro e estercos de vaca (conhecido como adobe). A simplicidade desses lugares representa os modos de vida dessas comunidades, que são marcadas por vivências de subsistência.

Assim como no patrimônio natural, o patrimônio arquitetônico da fronteira São Borja-Santo Tomé também possui relações com o rio Uruguai. Desde o período reducional, o rio era utilizado como uma forma de transporte, que contribuía para a comunicação socioeconômica entre os povos de São Francisco de Borja e Santo Tomé (século XVII e XVIII).

Com o passar dos séculos, estabeleceram-se nas margens do Uruguai dois portos e um centro comercial, denominado “formigueiro”, em Santo Tomé. Esses espaços serviam para o transporte de pessoas, assim como para o transporte de produtos alimentícios, madeira, entre outros. Atualmente percebem-se alguns elementos que remetem a tais espaços, como as rampas que serviam de passagem para os produtos e galpões de armazenagem de madeira. Esses espaços sociais serviam de passagem para uma das principais práticas sociais regionais, o contrabando e o comércio formiga.

O final da utilização dos portos fronteiriços veio com a construção da ponte da integração, uma obra moderna que, nos últimos anos, se tornou um dos mais novos bens patrimoniais fronteiriços.

⁸³ Estas informações foram retiradas do estudo técnico realizado pelo IPHAN e IAPH (Instituto Andaluz de Patrimônio Histórico), intitulado “Levantamento de Elementos Turístico-Culturais das missões”, realizado entre 2006-2009.

Para finalizar a exposição prévia do patrimônio material fronteiriço, apresentam-se alguns bens materiais relacionados à arquitetura agrícola, industrial, ferroviária⁸⁴ e cemiterial⁸⁵ das cidades.

Em virtude de ser uma região marcada economicamente pela produção agropecuária, observam-se diversos espaços sociais identificados com os modos de vida e o sistema produtivo da lida campeira. Essas vivências estão relacionadas ao espaço da estância, que cristalizou uma identidade gaúcha.

O patrimônio natural da fronteira São Borja-Santo Tomé caracteriza-se pela diversidade de fauna e flora, assim como pelo grande potencial hídrico, áreas de banhados, grandes extensões de campos e pelas inúmeras ilhas que estão no leito do rio Uruguai. Ainda foram levantadas duas fontes naturais missioneiras, que serviam como abastecimento de água para a Redução de São Francisco de Borja. Esse cenário natural serve de reflexão para melhor compreensão de como vem se dando a relação homem-cultura-natureza e quais suas contribuições para a transformação das crenças dos espaços sociais.

A partir da reflexão da historiografia, da Geografia das práticas socioculturais fronteiriças tem-se uma melhor compreensão de como os espaços naturais foram e são importantes para a construção do patrimônio cultural e das identidades nas antigas bandas do Uruguai das Missões. Foram nesses espaços naturais que se constituíram as diversas civilizações que conviveram neste território, que está situado às margens da mesopotâmia da Bacia do Prata.

Pode-se afirmar que até hoje ocorre a interação sustentável das comunidades tradicionais com seu meio, da qual transparece uma relação de

⁸⁴ Esta região, por ser um território estratégico, estando no epicentro do Conesul, possui/possuía malhas ferroviárias por diversos anos. Atualmente apenas Santo Tomé possui o transporte ferroviário de cargas ativo. Em São Borja, desde a década de 1990, não se realiza mais essa atividade. Nos perímetros urbanos, foram identificados bens patrimoniais ferroviários, como as antigas estações férreas, os trilhos e bairros que foram constituídos no entorno da estações, como o bairro ferroviária de São Borja.

⁸⁵ O patrimônio cemiterial possui grande destaque em São Borja. No cemitério principal da cidade, existem diversas obras de arte nos túmulos. Além das manifestações artísticas, esse espaço merece ser melhor discutido, pois possui diversas manifestações profanas e políticas, como a lenda do anjinho e as exaltações políticas trabalhistas. O Mausoléu de Getúlio Vargas, que foi construído na praça central da cidade, merece destaque, pois foi construído pelo renomado arquiteto Oscar Niemeyer.

reciprocidade, pois é nesses lugares que os nativos retiram sua sobrevivência, como na pesca nas margens e nas ilhas do rio, na criação da pecuária nos campos e na produção agrícola nos charcos. Da mesma forma, ocorre com a produção artística, que utiliza as madeiras nativas para a produção de esculturas, como foi o caso da produção de estatuárias barrocas, elaboradas com cedro⁸⁶.

Figura 51 - Mosaico representando o transporte da madeira no porto de Santo Tomé



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

Em relação às formas de expressão inventariadas, identificaram-se diversos mosaicos em Santo Tomé, os quais representam a história e cultura local. Entre elas, foram levantadas representações do período do porto madeira em Santo Tomé (transporte de madeira via rio Uruguai), mosaicos que tematizam as missões e a cultura gaúcha. Em São Borja também se identificou um muro da cidade, o qual possui diversas pinturas de alunos da educação básica, que representaram a história e cultura das Missões.

A dança, a música, a literatura, as festividades, as artes plásticas e o artesanato também estão presentes entre as formas de expressões fronteiriças. Neste levantamento, tais manifestações artísticas apresentaram

⁸⁶ Espécie nativa das Missões, que era considerada uma madeira de boa qualidade para o talho.

representações identificadas com a cultura gaúcha e missioneira, assim como geraram alguns discursos e símbolos que expõem a realidade sociocultural regional.

No caso da dança, da música e das festividades musicais, foram catalogadas diversas práticas pertencentes ao chamamé, que se salienta como a principal manifestação artístico-cultural fronteiriça. Existem vários grupos locais que tocam e dançam esse estilo musical. Em Santo Tomé, ocorre um evento renomado nacionalmente na Argentina, chamado de Festival do Folclore Correntino, que se centra na musicalidade do chamamé.

Os festivais musicais talvez sejam os espaços sociais onde mais são expostas as formas de expressão regional. Em São Borja, anualmente são realizados três grandes festivais: Festival de músicas de Carnaval Apparício Silva Rillo, Festival da Barranca e Festival Ronda de São Pedro.

Figura 52 - Escultura de Rossini Rodrigues – As Chibeiras



Fonte: PINTO, Muriel (2015)

A literatura fronteiriça apresenta contos e poesias que representam os espaços do cotidiano da fronteira. Já as artes plásticas apresentam a escultura como uma forma artística tradicional, que vem sendo praticada na região desde o período reducional. Em São Borja destaca-se o escultor Rossini Rodrigues⁸⁷, que representa o cotidiano da fronteira, assim como simboliza elementos relacionados às missões, ao pampa e às práticas ribeirinhas.

A Figura 52 representa as chibeiras, mulheres que realizam o contrabando nas margens do rio Uruguai. Em entrevista⁸⁸ realizada para esta pesquisa, Rossini destaca que as influências indígenas que estão nessa obra vieram do reconhecimento de sua família como descendentes de Guarani. Nesta fala ele remete a seus filhos, que estavam no local, ressaltando para o perfil indígena deles.

As formas de expressões culturais territorializadas no espaço fronteiriço são marcas artísticas constituídas a partir de ações ideológicas que remetem à memória social e histórica regional. Essas manifestações artísticas, por estarem e serem realizadas em lugares fixos e simbólicos, geram, cotidianamente, representações sociais.

Após a análise do patrimônio e dos marcadores territoriais missioneiros, pode-se expor que as representações artísticas tornam-se expressões socioculturais, que fortalecem a construção territorial da identidade missioneira na região, pois geram ao mesmo tempo simbolismos, ideias, imaginários e subjetividades. Sendo assim, a arte e as crenças profano-religiosas missioneiras produzem, constantemente, sentidos aos espaços sociais fronteiriços.

Portanto, são ações que geram formas e representações sociais para a comunidade missioneira, o que se identifica com as palavras de Heidrich (2013), que instiga refletir sobre a produção de sentidos sociais a partir das análises culturais, através da articulação forma-ação-representação e suas interferências territoriais. Nessa tríade analítica, as formas, quando relacionadas com as ações e representações sociais repetitivas, tornam-se

⁸⁷ Este escultor é nativo da região ribeirinha de São Borja. Ele era filho de pessoas que viviam das trocas comerciais com Santo Tomé. Rossini já foi premiado pela UNESCO.

⁸⁸ Ver mais em anexo.

modalidades abstratas, singulares no espaço, e essas morfologias são criadas a partir das ações de construção e transformação espacial (HEIDRICH, 2013).

Gostaria, nesse sentido, de registrar três aspectos que envolvem a noção de que as territorialidades humanas implicam em certa inseparabilidade das dimensões do que é humano, do que se expressa na sua materialidade objetiva: (a) constituindo um poder, uma ocupação, (b) como reprodução da vida que implica no agir e (c) como sua representação. Mesmo quando se desenrolam a partir de distintas instâncias ou dimensões da sociedade, provocam relações que abarcam realidades integrais das sociedades e dos sujeitos. O território e a territorialidade expressam, como uma feição da(s) geografia(s), essa condição inteira, completa, que se refere ao complexo forma-ação-representação (HEIDRICH, 2013, p. 59).

As palavras de Heidrich (2013) procuram expor como as análises dos marcadores materializados no espaço podem ser realizadas de forma recíproca entre o conhecimento da externalidade e da realidade subjetiva do concreto. Para tanto, necessita-se compreender os objetivos da materialização e suas relações com os processos de conceber as simbologias culturais.

Nessa lógica, as análises das territorialidades humanas devem respeitar as articulações interpretativas entre o concreto e subjetivo, pois elas geram poder espacial, reprodução de vivências que influenciam no agir e na reprodução de representações, fatores que transparecem realidades integrais (HEIDRICH, 2013).

Nesse sentido, cabe destacar que a necessidade de compreensão dos objetivos da materialização, dos sentidos das simbologias e dos imaginários sociais missioneiros serão melhor discutidos na sequência desta tese acadêmica, que se voltou para uma reflexão sobre as representações sociais missioneiras desta região fronteiriça.

5 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E A PRODUÇÃO SOCIAL DE UMA IDENTIDADE MISSIONEIRA

Neste capítulo foram levantadas e analisadas as representações sociais missioneiras emitidas por diversos grupos sociais regionais. Para tanto, foram identificadas narrativas e paisagens nos seguintes *corpora* discursivos: discursos de jornais; discursos gerados nas composições e festividades musicais; discursos de instituições públicas; discursos populares; e análise das paisagens culturais missioneiras. Nessas representações entraram em cena, constantemente, imaginários que exaltaram a cultura tradicional indígena. Nesses discursos foram destacados os sítios arqueológicos e as antigas estruturas urbanas reducionais como os legítimos territórios culturais missioneiros. A partir da análise discursiva e simbólica percebe-se a reprodução cotidiana de paisagens culturais que representam as crenças sagradas regionais. Em tais representações foram gerados imaginários sociais que remeteram à importância dos sítios arqueológicos reducionais, assim como surgiram narartivas sobre a existência de subterrâneos das antigas igrejas das missões. No decorrer das narrativas foram expostas representações míticas de exaltação e disputa simbólica pela figura do líder *Guarani Andresito Guacurari Artigas*. Durante as narrativas, foram identificadas manifestações populares em defesa da valorização e preservação do patrimônio arqueológico missioneiro, que representaram ações de autonomia nos processos de construção da identidade missioneira. Também foram emitidas representações de resistência às alteridades político-ideológicas que vêm justapondo marcadores territoriais sobre os remanescentes missioneiros.

5.1 Metodologia de levantamento e análise das representações sociais missioneiras

As representações sociais caracterizam-se pela emissão de ideias, conhecimentos e discursos que são representados através de simbologias

espaciais, que constantemente estão gerando sentidos para as vivências cotidianas, através da articulação cíclica com o passado. Sendo assim, as representações sociais constituem-se através da articulação entre o imagético e as narrativas sociais, fatores que expõem as relações de pertencimento, reconhecimento, diferenças sociais, alteridades socioterritoriais e imaginários regionais, conceitos caros para os processos de construções identitárias.

Neste capítulo foi dada atenção para um levantamento e uma análise das representações sociais identificadas com as missões Jesuítico-Indígenas. Para tanto, foram levantados *corpora* discursivos e conteúdos em jornais, composições e festividades musicais, discursos de instituições públicas, discursos de populares e paisagens culturais.

5.1.1 Discursos dos jornais

Para o levantamento de *corpora* discursivos jornalísticos, foram realizadas pesquisas em diversas instituições culturais, universidades e sedes e websites dos jornais locais, como Biblioteca Pública Pablo Argilaga de Santo Tomé, Biblioteca da Universidad Nacional Del Nordeste Argentino (UNNE), extensão de Santo Tomé, Biblioteca Unipampa, Universidade Federal do Pampa (Campus de São Borja), Biblioteca Pública de São Borja, Jornal Folha de São Borja e site do Jornal.

Entre os jornais levantados e analisados estão os de Santo Tomé (Periódico DigitalSantomé) e de São Boja (Folha de São Borja e Armazém da Cultura). No que toca aos recortes temporais predeterminados para o levantamento dos discursos, preocupou-se em contemplar os discursos que foram gerados nas últimas três décadas – de 1980, 1990 e 2000.

Na Folha de São Borja, foram consultadas as edições do período de construção da Ponte da Integração (1994-1997), assim como os discursos entre 2013-2014. No Periódico DigitalSantomé, foram consultadas as edições

entre 2013 e 2014. Já no Jornal Armazém da Cultura, foram consultadas as edições de 2011 e 2012.

Nesses jornais foram levantados artigos e matérias que representassem os espaços sociais, as simbologias, as vozes de pertencimento, a história e o patrimônio cultural missioneiro regional. A escolha dessas periodicidades justifica-se pelo objetivo de melhor compreender as representações sociais regionais geradas nas últimas décadas nos meios jornalísticos. As temporalidades escolhidas para as análises estão relacionadas a acontecimentos importantes para esta região, como foi o caso da construção da Ponte da Integração. Para uma melhor compreensão do cenário atual das representações missioneiras, foi dado destaque para as interpretações das narrativas emitidas entre 2013-2014.

5.1.2 Discursos gerados nas composições e festividades musicais

Como foi exposto no terceiro capítulo, os marcadores musicais destacam-se como elementos norteadores dos itinerários culturais missioneiros, pois, juntamente com as crenças profano-religiosas, representam as imaterialidades e temporalidades que vem sendo vivenciadas há mais de três séculos na região, expressões culturais estas que cotidianamente emitem imaginários e sentidos sobre os espaços sociais regionais.

Para tanto, foram levantados e escolhidos grupos artísticos, músicos e festivais musicais caracterizados pela representação de narrativas, simbologias e lugares de difusão cultural identificados com as missões. O grupo artístico “Os Angueras⁸⁹”, de São Borja, foi o grupo musical selecionado para as análises. A escolha desse grupo justifica-se pelas características de sua formação, que, desde sua denominação, musicalidade e manifestações artísticas envolvem elementos de exaltação às práticas sociais nativas *Guarani*, vivenciadas nessas margens do rio Uruguai.

⁸⁹ O disco analisado leva o nome de “Sinhá Querência”.

Já em relação aos festivais, foram selecionados o Festival de músicas de carnaval, a Ronda de São Pedro (São Borja) e o Festival do Folclore Correntino de Santo Tomé. O período de análise dos festivais foi de 2013 a 2014.

5.1.3 Discursos de instituições públicas

A partir das reflexões conceituais sobre as representações sociais, percebe-se que elas são constituídas, atualmente, a partir de imposição de poder advindos de diversas instituições, que possuem interesse na difusão de sentidos no espaço. Para tanto, foi escolhida a Prefeitura Municipal de São Borja como instituição pública analisada. Nessa instituição foram levantados os discursos gerados nos *websites* e nos materiais de divulgação turística local.

5.1.4 Discursos de populares⁹⁰

A liberdade de pensamento e autonomia representacional são pontos que vêm sendo discutidos nesta pesquisa, principalmente no que se refere às resistências sociais aos processos de imposição de sentidos e nas alteridades identitárias, ou seja, no caso do recorte estudado, como as comunidades civis se reconhecem e quais suas relações de pertencimento e identificação com as missões.

Para tal, foram consultados alguns membros da comunidade local, através da aplicação de um questionário aberto⁹¹. A escolha dos entrevistados levou em consideração a diversidade dos atores sociais, o que se justifica pelo objetivo de levantar uma pluralidade de discursos que contemplem representações missionárias geradas por diversos setores da economia,

⁹⁰ A transcrição das entrevistas foi realizada na íntegra, conforme as narrativas dos populares.

⁹¹ Estas foram realizadas através de aplicação de questionário (apêndice) e gravadas através de vídeo.

grupos sociais e instituições. Entre os selecionados constam artista, comunidade popular e comerciante.

5.1.5 Paisagens Culturais Missioneiras

A partir dos conceitos das representações sociais, pode-se refletir sobre as relações que essas representações possuem com ideias, conhecimentos e imaginários. Nesse sentido, as representações envolvem subjetividades e materialidades, que despertam reconhecimento e pertencimentos a determinados espaços temporais.

A escolha das paisagens culturais como instrumento de pesquisa para a interpretação das representações sociais vem ao encontro dessas matrizes teóricas. As paisagens geradas através das manifestações culturais são representações de lugares que possuem peculiaridades e diferenças sociais, históricas e econômicas no território. Tais fatores cancelam essas espacialidades como paisagens identificadas com o coletivo e, para tanto, deve haver narrativas e ações que demonstrem as convivências comunitárias com esses lugares de difusão cultural.

Este instrumento de pesquisa está articulado com os outros instrumentos elencados para o levantamento e a análise das representações sociais missioneiras, assim como com os capítulos 2 e 3 desta tese. Sendo assim, na análise crítica das representações, as paisagens culturais serviram como informações relevantes, pois articularam o espaço cultural com as vozes de identificação das missões. As unidades paisagísticas foram identificadas e inventariadas através de levantamento fotográfico.

5.2 Narrativas sociais missioneiras

A análise de conteúdo pode ser descrita como um conjunto de técnicas de análise das comunicações. Para Bardin (1977), um dos principais estudiosos dessa temática, a análise de conteúdo pode ser assim conceituada:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição de conteúdos das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/ recepção destas mensagens (BARDIN, 1977, p. 42).

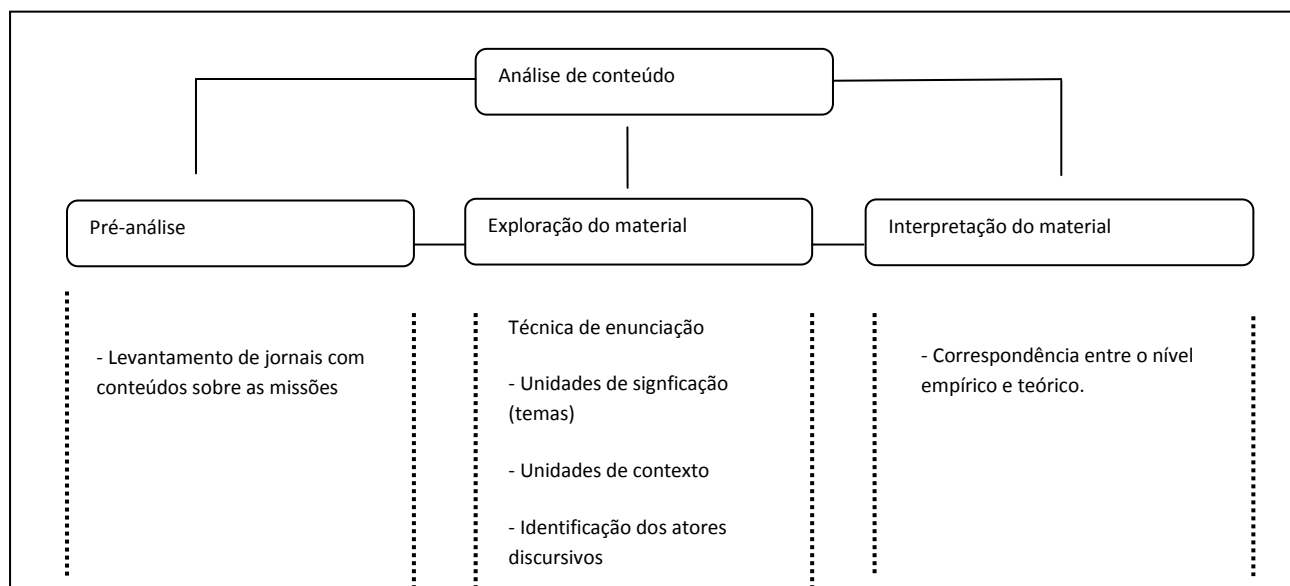
Nesse sentido, cabe comentar que uma das principais funções da análise do conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou, eventualmente, de recepção) de mensagens. Portanto, preocupa-se em analisar os “significados”, embora possa ser também uma análise dos “significantes” inseridos no processo de construção das narrativas (BARDIN, 1977).

Essa abordagem destaca-se por possuir uma grande quantidade de instrumentos metodológicos que estão adequados conforme os campos de aplicação. Para Bardin (1977, p. 42), a devida abordagem “tem por finalidade efetuar deduções lógicas e justificadas, referentes à origem das mensagens, tomadas em consideração (o emissor e o seu contexto, ou, eventualmente, os efeitos dessas mensagens)”.

Segundo Bardin (1977), apelar para esses instrumentos é tornar-se desconfiado relativamente aos pressupostos, lutar contra a evidência do saber subjetivo, destruir a intuição em proveito do construído. Entre os principais objetivos da análise de conteúdo, salienta-se a ultrapassagem da incerteza e o enriquecimento da leitura (BARDIN, 1977). A análise do conteúdo organiza-se através de três fases: I) pré-análise; II) exploração do material; III) tratamento dos resultados, inferência e interpretação.

Análise dos discursos dos jornais

Figura 53 - Metodologia empregada na análise do discurso dos jornais



Fonte: PINTO, Muriel (2014)

A pré-análise destaca-se pela escolha dos documentos a serem submetidos à análise. A escolha dos documentos deve primar pela regra da exaustividade, que objetiva levantar o número máximo de mensagens (BARDIN, 1977).

Para Bardin (1977), a leitura flutuante pode ser descrita como a “primeira atividade a ser realizada na pré-análise, que consiste em estabelecer contato com os documentos a analisar e conhecer e em conhecer o texto deixando-se invadir por impressões e orientações”.

A exploração do material é uma fase longa que requer tratamento e interpretação das narrativas. Segundo Bardin (1977), o tratamento do material pode ser definido como codificá-lo; neste processo as unidades de registro e contexto tornam-se instrumentos essenciais, pois estão adequadas às análises qualitativas. A partir dos registros são realizados recortes nos textos, que contribuem para a constituição de unidades de base, como o levantamento de “temas”, os quais podem ser identificados através de frases.

O tema é a unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo critérios relativos á teoria que serve de base a leitura. O texto pode ser recortado em ideias constituintes , em enunciados e em preposições portadoras de significações isoláveis (BARDIN, 1977, p.105).

Nessa perspectiva, ressalta-se que as análises baseadas em recortes temáticos identificam-se com a técnica de enunciação. Segundo Bardin (1977), a técnica da enunciação apoia-se na ideia de comunicação como processo e não como dado, o qual se assenta numa concepção do discurso que o autor denomina como palavra em ato. Sendo assim, “o discurso é uma atualização parcial de processos na sua grande parte inconsciente” (BARDIN, 1977, p. 170).

Pré-análise: a devida etapa centrou-se no levantamento de edições dos jornais relacionadas à história, à memória, aos remanescentes artístico-arqueológicos, aos espaços sociais e ao patrimônio cultural das missões Jesuítico-Guarani. Nesse momento levantou-se o máximo possível de edições dos jornais para se ter um universo maior de interpretações dos conteúdo jornalísticos.

Exploração do material: a seguinte etapa foi a análise dos conteúdos expostos nas edições dos jornais. Para tanto, optou-se pela utilização da técnica de enunciação, que se preocupa em interpretar o processo de produção das narrativas. Através da técnica os textos foram analisados a partir de duas etapas: as unidades de significação (os títulos e conteúdos das matérias foram divididos em temas) e unidades de contexto (procurou compreender as unidades de registro, ou seja, são as mensagens emitidas pelos temas). Esses processos metodológicos foram aplicados nas análises dos corpora discursivos dos jornais apresentados na sequência.

5.2.1 Folha de São Borja (1994-1997: período de construção da Ponte da Integração São Borja-Santo Tomé)

O tópico seguinte objetivou realizar uma análise de conteúdo das narrativas emitidas no jornal Folha de São Borja⁹² durante o período de construção da ponte da Integração São Borja-Brasil / Santo Tomé-Argentina (1994-1997). Para tanto, procurou-se analisar as narrativas de exaltação das relações socioculturais fronteiriças e os discursos de valorização da história fronteiriça (pertencimento as missões) reproduzidos no jornal.

Núcleos temáticos destacados nas edições analisadas:

- a) Processo de licitação da obra da ponte;
- b) Opiniões sobre a construção da obra;
- c) Relação histórica da fronteira São Borja-Santo Tomé;
- d) Anúncio do consórcio vencedor para a construção (ato de início da obra);
- e) Panorama da construção da obra (símbolos da construção);
- f) Planejamento da prefeitura municipal de São Borja para a nova realidade local;
- g) Conteúdos públicos e comerciários sobre a ponte;
- h) Importância da obra para a integração sulamericana;
- i) Benefícios econômicos e sociais com a ponte;
- j) Discurso da diferença de São Borja perante as outras municipalidades gaúchas, no que toca à difusão artística-cultural.

Como afirma Bardin (1977), os temas ressaltam os “núcleos de sentido” dos textos. Após o levantamento dos temas, torna-se importante analisar as mensagens emitidas sobre os recortes realizados. Nesse momento foi dada

⁹² Este jornal atualmente é o mais antigo e de maior circulação na cidade.

atenção para a análise das mensagens de exaltação histórica e cultural das relações de fronteira entre São Borja e Santo Tomé.

Desde a análise inicial das edições do Jornal Folha de São Borja, percebe-se que a construção da ponte era um projeto almejado há muitas décadas. Conforme diversas mensagens emitidas no jornal, essa obra já era cogitada desde o primeiro mandato do presidente Getúlio Vargas. A construção da ponte da integração, em 1997, foi precedida por diversas negociações e articulações políticas, que envolveram diversos atores territoriais fronteiriços.

Para Grimson (2005), as intenções de integração das fronteiras envolvem agentes de diversos níveis sociopolíticos. No caso da fronteira em estudo, percebeu-se que os agentes envolvidos nas negociações da obra foram de vários níveis de governo, que somaram esforços através de uma Comissão Mista Brasil-Argentina⁹³.

A Mercovia S.A, empresa vencedora da licitação da obra, destacou-se como um ator estratégico do processo, pois foi responsável pela agilização da construção da ponte, o que lhe deu direito de concessão de vinte anos para cobrança de tarifa aduaneira de passagem de veículos pela fronteira.

⁹³ Composta por representantes das municipalidades, da sociedade civil, mas também houve esforços dos Estados federados e dos governos federais.

Figura 54 - Matéria opinativa do Ex-Governador Antonio Britto no Jornal Folha de São Borja

Opinião

Antonio Britto



Por definição, ponte é uma ligação entre dois lugares, mas, no caso desta travessia que une o Brasil à Argentina representa muito mais do que isso. Representa um futuro melhor para a Metade Sul do Estado e significa também uma homenagem ao passado de São Borja, tão bem representado na história do Brasil pelas figuras de Getúlio Vargas e João Goulart. É um símbolo de uma nova etapa, de um presente de realizações que está mudando

a fisionomia do Rio Grande, fortalecendo o Mercosul, ligando mais dois povos irmãos.

Antiga reivindicação, esta ponte só saiu da imaginação para se tornar realidade e um elo de desenvolvimento entre os dois países, por decisão importante do presidente Fernando Henrique Cardoso em parceria com o Governo do Estado, iniciativa privada, comunidade são-borjense e, principalmente, pelo interesse dos nossos irmãos argentinos.

Esta ponte, esperada desde a década de 30, muda a história de São Borja. Naquela época, o então presidente Getúlio Vargas já mencionava o assunto, escrevendo em seu diário: "O pessoal de São Borja vem jantar comigo no Palácio. Vão querer falar sobre a ponte São Borja / Santo Tomé". Reparem: são mais de 60 anos de espera. É justo que comemorem juntos a concretização de um sonho tão antigo do Rio Grande.

Mas esta ponte, depois de inaugurada, não pode ficar apenas como um monumento de concreto sobre o rio Uruguai. A melhor forma de usá-la e de homenagear a história desta terra é fazer com que ela crie um processo de desenvolvimento, aumente os empregos e não deixe nenhum são-borjense sem esperança e sem futuro.

É indispensável que as lideranças locais identifiquem novas oportunidades de investimentos, de criação de empresas e de empregos, porque a Região é grande e boa demais para conformar-se em viver somente do arroz e da pecuária, por mais bonitas e importantes que possam ser estas tradicionais atividades.

Não abrimos mão do nosso belo passado. Temos muito orgulho dele, mas estamos, mais do que nunca, convencidos de que a melhor forma de homenagear Getúlio e Jango, independente de partidos, é construir um futuro de sucesso, com novas oportunidades de educação, saúde e progresso. Sei que São Borja está presente neste esforço.

Agora, quando inauguramos a ponte no dia 09 de dezembro, estaremos colocando o ponto final no último capítulo da mais antiga novela do Rio Grande do Sul.

Governador do Estado do Rio Grande do Sul

Fonte: Jornal Folha de São Borja

A narrativa apresentada pela Figura 54 traz a fala do então Governador do Estado do Rio Grande do Sul, Antonio Britto. Nessa matéria, Britto relaciona a construção da ponte da Integração como uma homenagem ao passado histórico de São Borja, que teve grande representação na história brasileira, através das figuras de Getúlio Vargas e João Goulart.

Além da exaltação dos ex-presidentes de São Borja, foi mencionada a importância da trajetória histórica e cultural do local, em que o rio Uruguai e o bairro do passo se apresentam como lugares de difusão sociocultural para os diversos momentos históricos da fronteira.

Segundo Grimson (2005), esses atores fronteiriços estão inseridos em lógicas de disputas pelas características e pelos sentidos da fronteira, agentes que, frequentemente, impõem suas influências políticas e econômicas, sobrepondo-as aos processos socioterritoriais.

Nas mensagens jornalísticas não foram notadas vozes de oposição à construção da ponte. Pode-se afirmar que houve uma dialética entre “acima” e “abaixo” nas articulações, em que foram percebidas diversas relações de poder dos atores políticos nas diferentes etapas da obra.

Durante análise das matérias jornalísticas percebe-se um maior destaque para as vantagens econômicas que a ponte poderia trazer para a fronteira. Grimson (2007) comenta que a construção de pontes e estradas não objetiva beneficiar a população fronteiriça, mas sim favorecer o comércio de grande escala, dificultando o comércio em menores proporções, chamado de “contrabando formiga”.

A construção de pontes torna-se, portanto, uma nova forma de controle e regulamentação da fronteira. O conteúdo analisado está de acordo com as reflexões de Grimson, pois se percebe uma preocupação com o aumento do fluxo de caminhões, não havendo nenhuma fala relacionada aos pequenos contrabandistas da fronteira.

Com o policiamento da circulação de pessoas, percebe-se a anulação da história, das manifestações culturais e tradições locais, uma vez que as pontes dificultam as trocas e os intercâmbios socioculturais (GRIMSON, 2007). As narrativas destacaram como a construção da ponte poderia representar uma integração sociocultural fronteiriça, no entanto os trâmites aduaneiros foram ressaltados como as normas internacionais vêm dificultando as mobilidades entre as cidades gêmeas.

Figura 55 - Matéria publicada na edição comemorativa da construção da Ponte da Integração (Jornal Folha de São Borja)



A travessia do rio nem sempre serviu à paz, como agora

A história conta que São Borja é o local por onde os colonizadores passavam para chegar ao território situado à margem esquerda do rio Uruguai, desde a primeira metade do século XVII. Pelo "Passo", em 1682, chegava o padre espanhol Francisco García, para fundar o Povo de São Francisco de Borja. Esse marco foi o início da segunda fase das Missões Orientais, com a fundação de novas reduções que formaram os históricos Sete Povos das Missões.

As invasões

Pelo "Passo" de São Borja vieram invasores do território rio-grandense - em 1816, Andresito Artigas; em 1827, Frutuoso Rivera. Em 1865, Solano Lopes iniciava por aqui a Guerra do Paraguai, sonhando restabelecer a



Cais do porto em São Borja mantém movimento em época de estiva

O porto local está localizado no Bairro do Passo, que, com mais de 5 mil habitantes, é um dos mais populosos da cidade. A maioria de sua população trabalha no centro da cidade



Fonte: Jornal Folha de São Borja

O texto “a travessia do rio nem sempre serviu à paz, como agora” destaca-se por apresentar mensagens que relacionaram a construção da ponte à zona ribeirinha da cidade. No decorrer da matéria foram mencionadas temporalidades importantes para as relações sociais nesta região de fronteira, como o processo de construção da redução de São Francisco de Borja (século XVI) e os confrontos bélicos que ocorreram na fronteira, como a Guerra do Paraguai e a invasão de Andresito Artigas⁹⁴.

⁹⁴ Índio guarani considerado um rebelde contra a dominação portuguesa das missões.

Nessa matéria também foi dado destaque para as transações pacíficas na fronteira, como as relações comerciais através do rio Uruguai. Ainda foram narradas as relações de parentescos que existem entre as duas municipalidades, sendo descrita a vontade da população de passar livremente pelo rio Uruguai.

O texto traz, no seu título, um discurso que mostra a fronteira como não integrada, mas marcada por atos e ações de separação, de conflitos. No entanto, no seu contexto são exaltados diversos momentos históricos que reforçam as relações socioculturais locais, como foi o caso da ênfase dada ao período das reduções Jesuítico-*Guarani*.

Figura 56 - Discurso Jornalístico de exaltação de diferença de São Borja



Fonte: Jornal Folha de São Borja

Durante o período de construção da ponte foram emitidos discursos de diferença de São Borja perante outras municipalidades do Estado do Rio

Grande do Sul. O texto jornalístico acima, intitulado “Realmente nós somos diferentes”, demarca um discurso de exaltação às manifestações artístico-culturais e à sua capacidade de gerar arte.

Grimson (2007) ensina que a melhor compreensão do outro lado, de suas formas de identificação, sua história, suas manifestações culturais e de suas culturas políticas, torna-se estratégia importante para a interação e integração fronteiriça. Os conteúdos analisados trazem para a discussão a necessidade de refletir sobre como andam as interações socioculturais da fronteira em questão, pois, conforme afirma Grimson (2007), as manifestações culturais e identidades regionais servem como artifícios para entender a cultura política em geral.

No decorrer da matéria surgiram vozes que remetem essas diferenças sociais a influências de outras temporalidades, como é o exemplo do trecho “por alguma razão ancestral, histórica ou cultural, estamos investidos de fluidos e magnetismos que nos distinguem no cenário gaúcho”. Esse posicionamento instiga a pensar as relações do período reducional missioneiro com os processos artísticos regionais, uma vez que se percebe nessas narrativas exaltações às influências históricas e ancestrais nos modos de vida citadinos.

As reflexões sobre as narrativas geradas durante a construção da ponte da integração destacam que as relações sociais fronteiriças são efetivadas a partir do melhor conhecimento dos processos socio-históricos regionais. A viabilização dessa obra expôs representações sociais que reforçam reconhecimentos sobre as influências missioneiras nos processos de comunicações culturais entre São Borja e Santo Tomé.

Essas migrações populacionais entre os dois territórios são práticas tradicionais que estão articuladas com o principal argumento desta tese, que é a construção da identidade missioneira a partir do enraizamento de vivências tradicionais em espaços sociais que remetem a antigas estruturas urbanas reducionais.

Nesses espaços públicos foram gerados discursos de exaltação e memorização da história e cultura das antigas reduções de Santo Tomé e São

Francisco de Borja, onde o rio Uruguai foi reconhecido como uma via de comunicação cultural entre os povoados. Essa representação social desse corpo d'água traz uma interpretação renovada para as épocas de hoje, pois os espaços do cotidiano regional vivem sob as normatizações e os limites territoriais definidos pelos Estados nacionais.

Cabe destacar que a representação gerada sobre o rio apresenta vozes que permitem pensar esse marcador vivo como um elemento marcado por conflitos bélicos. Por mais que no decorrer das narrativas perceba-se sua importância para o traslado de aborígenes e para as relações de parentesco na região, percebe-se na sua mensagem principal uma representação voltada para a defesa territorial.

Portanto, as representações sociais missioneiras identificadas com o rio apresentam uma dualidade cognitiva que se constitui a partir da construção de um novo espaço do cotidiano através da Ponte da Integração. Esse momento histórico para a região contribuiu ao mesmo tempo para representações de integração e separação socioterritorial, pois traz à tona narrativas de aproximações sociais que vêm desde as reduções até as comunidades ribeirinhas atuais, assim como remete aos momentos de proteção territorial, como foram as narrativas de exaltação dos confrontos militares no Prata⁹⁵.

5.2.2 Jornal On Line DigitalSantomé

O Jornal DigitalSantomé foi criado no ano de 2008, com circulação na *web*. Nas suas matérias são valorizadas informações de toda a região do Departamento de Santo Tomé, centrando suas coberturas na municipalidade, onde é sua sede.

⁹⁵ No decorrer das matérias jornalísticas vinculadas à Ponte da Integração, foram emitidas representações sociais que sonham com uma integração regional que proporcione um passar livremente ao limite territorial entre os dois países, que expõe uma realidade social de fechamento da fronteira.

Para a realização dos levantamentos e das análises discursivas das suas matérias jornalísticas, levou-se em conta a temporalidade entre 2013 e 2014. A análise temporal e situacional desse periódico centrou-se em analisar as narrativas missioneiras que estão sendo emitidas na atualidade fronteiriça, assim como procurou refletir sobre as relações de integração regional entre as municipalidades.

Para tanto, objetivou-se analisar como os marcadores territoriais das Missões estão contribuindo para novas relações sociais e representações sociais transfronteiriças. Como se percebeu, as representações missioneiras de Santo Tomé centraram-se nos processos de mitificação de Andresito Artigos; já em São Borja, tiveram a predominância de discursos voltados para a exaltação da arqueologia e dos resquícios reducionais da antiga Redução de São Francisco de Borja⁹⁶.

A partir das narrativas analisadas, pode-se afirmar que esta região vive um momento de ascensão, no que tange aos conhecimentos sociais relacionados à história, à cultura e às práticas sociais das antigas reduções missioneiras.

As representações podem ser definidas como formas de conhecimento social, que envolvem uma relação de pertencimento socioespacial, reproduzida principalmente através de atos comunicacionais e da interação com o outro individual e coletivo. Para Maciel (2001), “penetrar nas representações é compreender o espaço tanto através dos processos visíveis, quanto por meio dos aspectos míticos dos lugares, e a paisagem pode ser fundamental nesta conexão obrigatória entre pensamento e imagem”.

Jovchelovitch (2009, p 64) entende que as representações sociais representam

o espaço das construções humanas sobre o real, onde a realidade enquanto campo contratual pode ser expandida, redefinida, e eventualmente transformada, exige que repensem o caráter atribuído à relação entre mundo material e mundo simbólico.

⁹⁶ Ver mais na análise do Jornal Armazém da Cultura de São Borja

Como se observa, as representações sociais vivem através de processos de construção, transformação e reconstrução, que envolvem trocas cognitivas e representacionais entre as realidades cotidianas e seus respectivos marcadores socioculturais.

A Teoria das representações sociais envolve reflexões sobre a vida coletiva das sociedades e, também, sobre os processos de constituição simbólica. Seguindo nessa perspectiva, os “sujeitos sociais lutam para dar sentido ao mundo, entendê-lo e nele encontrar seu lugar, através de uma identidade social”, onde “não há possibilidade para a construção simbólica fora de uma rede de significados já constituídos” (JOVCHELOVITH, 2009, p. 65).

Jovchelovitch (2009) destaca que as representações sociais estão marcadas pelas relações entre a alteridade, a construção simbólica e o espaço público. Nessa linha de discussão, elas podem ser conceituadas como processos de interpretação, entendimento e construção da realidade dos espaços do cotidiano (JOVCHELOVITH, 2009).

Dessa forma, elas não apenas surgem através das mediações sociais, mas expressam por excelência o espaço do sujeito na sua relação com a alteridade, lutando para interpretar, entender e construir o mundo (JOVCHELOVITH, 2009).

Essa penetração das representações sociais nos espaços públicos e suas interferências na construção da realidade dos espaços do cotidiano foram percebidas nos discursos jornalísticos analisados. Entre os espaços públicos geradores de representações na região de São Borja-Santo Tomé, identificaram-se o rio Uruguai, a Praça San Martin, a Biblioteca Pública Pablo Argilaga, a Intendência, o acesso principal, o Sambódromo (Santo Tomé), a Praça XV de Novembro, a Prefeitura, a Câmara Municipal, o Museu Missioneiro Apparício Silva Rillo, o Bairro do Passo, o Cais do Porto (São Borja), além dos sítios arqueológicos das antigas reduções e do rio Uruguai.

Além do rio Uruguai, os sítios arqueológicos das antigas reduções jesuítico-indígenas foram outros espaços públicos que constantemente geraram representações missioneiras. Esses sítios estão localizados na área

de abrangência das praças centrais das cidades, espaços que, na análise discursiva, remeteram a imaginários urbanos sobre a existência de túneis subterrâneos na região.

No decorrer das edições analisadas, foram raras as matérias que se direcionaram às Missões Jesuítico-*Guarani*. Entre as que foram levantadas, destacaram-se as exaltações a *Andresito Guacurari* e as simbologias geradas pelas musicalidades populares missioneiras.

No que se refere às narrativas relacionadas a Andresito, foram geradas matérias de cobertura a eventos comemorativos de seu nascimento e de sua morte, assim como exaltações públicas sobre seu Decreto como herói Nacional argentino. Nessas exaltações, pode-se perceber ações de integração regional entre São Borja e Santo Tomé, através das reverências a *Guacurari*, o que possibilita pensar esse nativo como um mito regional.

Essas aproximações entre as municipalidades foram também visualizadas a partir de iniciativas públicas da constituição de um núcleo de estudos fronteiriços, com o objetivo de realizar estudos, pesquisas acadêmicas e políticas públicas em conjunto, referente à história, ao patrimônio cultural e às crenças missioneiras na região.

Em relação aos discursos emitidos pela musicalidade missioneira, as matérias remeteram ao Festival de Folclore Correntino e Carnaval local. Em tais festividades, foram emitidas narrativas e paisagens culturais identificadas com as missões, que disponibilizaram dados para a interpretação dos câmbios culturais missioneiros com a cultura gaúcha e sobre os saberes populares que vêm se manifestando através da arte.

No que diz respeito aos conhecimentos e às trocas sociais expostas no Jornal DigitalSantomé, predominaram narrativas de exaltação ao mito Andresito *Guacurari* Artigas.

Entre as temáticas discursivas destacadas sobre *Guacurari*, destacam-se:

- a) Disputa entre São Borja e Santo Tomé sobre o lugar de nascimento de Andresito;
- b) Recordação da data de aniversário de Andresito e exaltação dos monumentos construídos em sua homenagem;
- c) Ato de reconhecimento do Decreto N° 463, que reconhece Guacurari como General *Post Mortem*;
- d) Trajetória política e militar de Andresito;
- e) Narrativas de reconhecimento da importância de Guacurari para as missões advindas de São Borja.

Durante o ato de reivindicação histórica ao Comandante das Missões Andrés Guacurari Artigas, frente ao Decreto N°463 de 1 Abril, de 2014, em que a Presidenta da Nação Argentina, Cristina Fernández de Kirchner concedeu o grau de General post mortem ao Capitão de Blandengues Adresito Guacurari, surgiram narrativas que expõem exaltações a essa personalidade regional.

Nesse evento, o intendente de Santo Tomé, Víctor Giraud destacou:

Hoy venimos a compartir un hecho histórico de reivindicación nacional al héroe máximo de Santo Tomé y con el cual también se identifica la región juntamente con el General José de San Martín. Celebro como intendente y vecino de Santo Tomé esta medida porque la historia oficial nos ha ocultado por 200 años esta verdad... pero nunca es tarde para aprender de dónde venimos y hacia donde queremos ir" (DIGITALSANTOMÉ, Abril, 2014).

O discurso de Giraud instiga a pensar Andresito como uma figura mítica desta região. Sua fala considera esse nativo como um herói único, comparando-o a San Martín, que também nasceu na região, em *Japeyu*. No pronunciamento, o intendente de Santo Tomé deixa uma provocação a respeito do local de nascimento de *Andresito*, enfatizando que comemora o feito ao lado do vizinho de Santo Tomé, titulação esta que, para ele, acaba revelando uma história ocultada.

Nesse mesmo evento de exaltação a Andresito, perceberam-se vozes de reconhecimento de local perante o “líder mítico”, as quais exaltam as monumentalizações erguidas na cidade,

Cebe resaltar, que esta ciudad ha reconocido permanentemente la figura de Andresito como hijo de estas tierras, tanto es así que existe uno de los primeros monumentos erigidos en la región (Ruta Nacional 121 intersección Guillermo Perkins Hidalgo), un Monolito con Placas en su Memoria en Plaza San Martín, la es calle Julio Argentino Roca que recientemente fue cambiada por el nombre de Andrés Guacurarí Artigas, como así también, su nombre lleva el Aula Magna de la Extensión Santo Tomé de la Facultad de Derecho de la UNNE” (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

Esse discurso, proferido pelo editor do jornal, procura reforçar os diversos elementos culturais identificados com a figura de Andresito, que estão espacializados na cidade, representando simbologias e toponímias que geraram marcadores territoriais, os quais remetem às missões. Portanto, percebem-se, nessas narrativas, diálogos comunitários com as materialidades missioneiras, que cristalizam e legitimam a representação mítica desse indígena nativo.

Também se identificaram discursos de atores sociais de São Borja, reconhecendo a importância de *Guacurarí* para as missões. Um exemplo foi o pronunciamento do Vice-Prefeito de São Borja, Jefferson Homrich, que destacou:

Estamos hoy aquí para demostrar nuestra relación de integración y cordialidad con el pueblo de Santo Tomé, siempre nos sentimos muy a gusto en esta ciudad y cada vez que venimos nos sorprendemos con su progreso, nuestra presencia es también para prestigiar la medida tomada por la Presidente de la República Argentina Cristina Fernández de Kirchner de reconocer con el grado de General a Andrés Guacurarí, este guaraní que más que luchar por preservar el espacio físico de su territorio, lucho principalmente por la libertad de su pueblo, por la dignidad, por sus derechos, por su cultura”, y añadió, “si será importante nuestra cultura guaraní que hasta el Papa Francisco toma mate en la Plaza de San Pedro (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

Trata-se de um discurso de integração entre as municipalidades, através do qual o Vice-Prefeito de São Borja reconhece as lutas históricas do nativo *guarani Andresito Guacurari*, que representa a figura de um defensor dos territórios culturais missioneiros do século XVIII. Nesse discurso, chama a atenção a rede discursiva que Jefferson realiza entre a cultura *Guarani* com a figura do Papa Francisco, que possui origens jesuíticas.

Em outra matéria, o Vice-Intendente de Santo Tomé, Mariano Garay, manifestou-se com entusiasmo sobre o Decreto N°463, destacando que foi uma reivindicação mais do que justa e largamente esperada.

Es una reivindicación más que justa y esperada, porque fue mucho tiempo oculto en la historia oficial solo por el hecho de ser un Guaraní, pero su labor fue exactamente la misma que realizó Güemes en el norte del país peleando contra los invasores". El decreto presidencial reconoce que Andresito nació en Santo Tomé

[...]

Recibimos esta noticia con mucha alegría porque hace rato venimos luchado por el reconocimiento de este nuestro héroe olvidado, y mucho más contento aún porque fue establecido oficialmente su lugar de nacimiento en Santo Tomé, Corrientes.

[...]

El funcionario recordó además la disputa que existía por el lugar de origen de Guacurari, "hasta lo querían adoptar en Brasil, pero todo indicaba que había nacido en Santo Tomé.

[...]

El reconocimiento de este héroe nacional tantas veces negado, reviste singular importancia para Santo Tomé, no solamente porque los argumentos que sostenían sobre su origen fueron ratificados y oficializados sino porque tendrá su impronta en el turismo local (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

No discurso de Garay, percebe-se que a decretação de Andresito como herói nacional argentino era uma reivindicação esperada há muitos anos pela comunidade local. Ele destaca que a ocultação da história desse nativo deve-se em virtude do mesmo ter sido descendente *Guarani*.

A narrativa expõe reconhecimentos das ações de negação sobre os habitantes nativos da região, que, por muitas vezes, estão relacionadas a discursos de civilidade e de branqueamento das práticas sociais do pampa missioneiro. Tais negações foram, muitas vezes, constatadas também pelas ausências de discursos jornalísticos identificados com as comunidades tradicionais.

Tais representações simbólicas da figura de Guacurari reforçam, portanto, uma retomada da memória missioneira, através da exaltação da figura de um nativo regional. Nessa conjuntura, visualiza-se um reconhecimento das comunidades nativas a partir da exaltação da figura de um descendente *Guarani*, que também foi cristalizada através da luta insistente de políticos e da comunidade regional para reconhecê-lo como herói nacional argentino.

Através dessas narrativas constata-se que a municipalidade de Santo Tomé vinha lutando há anos para a consolidação do Decreto Nacional de General *Post Mortem* para *Guacurari*, considerado um herói municipal para Garay.

As narrativas representam vozes de exaltação do reconhecimento do nascimento de *Andresito* para Santo Tomé, que também expõem as disputas entre São Borja e Santo Tomé sobre o local de nascimento deste mito regional.

Essas disputas também foram constatadas em meios de comunicação de São Borja. Em matéria gerada pelo Jornal Armazém da Cultura, de São Borja, em 6 de janeiro de 2012, foram publicadas narrativas de um popular que defende o nascimento de Andresito neste território.

O Comandante Geral das Missões Andrés Guaçurary y Artigas, é um personagem que na história Nacional é desconhecida pela maioria, e a nível regional é exaltado por alguns estudiosos e repudiados por outros. Para espanhóis um índio bárbaro e sanguinário, para portugueses um saqueador torturador de inimigos, para missioneiros um herói que defendeu o território Guarani com bravura. Nascido em 30 de novembro de 1792, em São Borja, de acordo com livro de registro de batismo deste povo, e conforme revela carta de seu pai

adotivo, General José Artigas, que teria enviado a Andresito nos primeiros dias do mês de outubro de 1816, onde diz: [...] espero que sabrá recuperar con valentía, cuando yo lo disponga y avise, la espada que perdió frente al pueblo de San Borja su amada cuña y la de sus padres.

[...]

Casualidade ou destino? O caminho de São Borja na vida de Andresito, aqui começou sua campanha contra os Portugueses, em defesa da soberania Argentina, e aqui encerrava sua carreira brilhante como Blandengue, Comandante de Misiones, Comandante Geral de Corrientes e Chefe do Exército Livre Guaraní Ocidental. E em São Borja o começo e fim de um ciclo pessoal para Andrés Guaçurary y Artigas (ARMAZÉM DA CULTURA, 2012 p.8)

Esse discurso samborjense apresenta uma exaltação ao nascimento de *Andresito Guacurari* em São Borja, no entanto reconhece desconhecimento regional e nacional sobre a história do líder indígena local. Tal narrativa reforça mais uma vez que, para os missionários, ele é considerado como um herói que defendeu o território *guaraní*, trazendo para a discussão a interrogativa do paradeiro de Artigas em São Borja.

A partir do andamento desta pesquisa, observa-se que o principal argumento desta tese sustenta que a identidade missionária na região de fronteira São Borja-Santo Tomé está vinculada a práticas sociais e saberes tradicionais que estão enraizados em espaços urbanos remanescentes do período reducional (século XVIII).

Como se percebe, os espaços sociais missionários vêm sendo constituídos a partir de crenças, ritualidades e imaginários vinculados a práticas sagradas, míticas, profanas e religiosas. Essa linha de pensamento abre um campo de reflexão que instiga a discussão sobre a relação dos imaginários míticos dos lugares para as constituições dos espaços sociais.

Entre as práticas sociais vivenciadas e enraizadas do período missionário na região destacam-se as crenças míticas como práticas sociais tradicionais que se caracterizam por suas constantes marcas e redes territoriais. Essas crenças e esses imaginários míticos constantemente geram

representações identitárias de reconhecimento e identificação de elementos e temporalidades vividas nas missões.

Nesse sentido, as representações míticas de *Guacurari* podem ser pensadas como ações de reconhecimento de saberes, práticas sociais e identidades tradicionais, que simbolizam resistências socioculturais tradicionais aos territórios históricos das missões regionais.

A cristalização de marcadores vinculados a *Guacurari* acabam, portanto, contribuindo para a retomada das representações simbólicas nesta região missioneira, o que expõe uma relação constante entre o mundo material e o mundo simbólico dos espaços sociais das Missões.

As disputas territoriais sobre o local de nascimento de Guacurari apresentam narrativas de fortalecimento do pertencimento identitário local, as quais acabaram criando artifícios que reforçam a identidade nacional argentina através de um marcador identitário missioneiro regional. Nesse contexto, as representações sociais míticas missioneiras apresentam um pertencimento socioespacial missioneiro local, que se legitima a partir da sustentação jurídica nacional argentina, a qual legitima, por sua vez, a municipalidade de Santo Tomé, como o local de nascimento de *Guacurari*.

Durante os dois anos de análise, o periódico mencionado apenas apresentou narrativas identificadas com as missões mais uma vez, que foram as representações missioneiras geradas pela escola de Samba vencedora no carnaval de Santo Tomé no ano de 2014.

A comparsa Marabú, vencedora do Carnaval santomeño no ano de 2014, apresentou como samba enredo “La misión turquesa y blanca: nuestra historia, nuestro pueblo”, com o objetivo de contar a história de Santo Tomé, ressaltando as origens jesuíticas que deram início à refundação.

Luego de un intenso viaje asientan sus canoas a orillas del Rio Uruguay, encontrando asilo en el verdor del Itacua, donde se toparon con una conjunción de mitos que le hicieron estremecer. Allí formaron unas de las reducciones más importantes destacada por su arte, música y pintura (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

O samba-enredo da comparsa apresenta a trajetória histórica missioneira de Santo Tomé, desde a primeira fundação nas serras da atual municipalidade de Jaguari, no Rio Grande do Sul, translado para as margens do rio Uruguai, assim como apresenta as invasões portuguesas e paraguaias no atual território, que resultou na defesa de Andresito Guacuarari. Nessas narrativas a comparsa encerra seu desfile exaltando as relações sociais, comerciais e culturais que foram reestabelecidas através do porto do formigueiro.

Comparsa Marabú en estos 55 años pide paso para recorrer la avenida Parque Corsódromo y mediante la cultura del carnaval recordar aquellos acontecimientos que fueron determinantes en el origen Santo Tomé, para reavivar nuestra memoria sin permitir que los pasos agigantados del progreso y la modernidad dejen en el olvido aquellos días donde con lucha y fervor los primeros pobladores defendían éste suelo, ¡nuestro suelo!. (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

Essa narrativa traz representações de exaltação da memória missioneira, assim como externa preocupações com o esquecimento sobre a cultura deixada pelos primeiros habitantes desse território. O samba enredo foi decretado de utilidade pública pela intendência de Santo Tomé, em virtude de tratar-se de uma temática esquecida no contexto local.

Também foram levantados discursos missioneiros inseridos em matérias relacionadas às políticas públicas regionais. No final do ano de 2014, foi divulgada a criação de um Núcleo de Estudos Fronteiriços entre as cidades gêmeas de São Borja e Santo Tomé. Nessa matéria o Intendente de Santo Tomé decretou de utilidade pública a constituição desse organismo, enfatizando sua relação com a história da região.

Por ello, el intendente Víctor Daniel Giraud firmó la declaración de interés del mencionado convenio, ya que es considerado de importancia regional e internacional para la formación de los jóvenes de ambas ciudades, y el afianzamiento de las relaciones de dos comunidades que nacieron juntas con una historia en común (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

Nesse trecho, percebe-se, no discurso de Giraud, o reconhecimento da interligação social, econômica, cultural e territorial dessas antigas reduções

Jesuítico-Indígenas. Além dessa ação de planejamento público, também foram identificadas narrativas missioneiras na cobertura de projetos culturais em Santo Tomé.

La fundación Tierra sin Mal se dedica al rescate de la identidad cultural de la provincia, “El rescate de ruinas jesuíticas es uno de los ejes, estamos viendo cómo podemos sumar a través de la fundación”, expresó Baquero, y agregó que, “vinimos a ver las inquietudes que tienen, el tema jesuítico no puede escapar a la puesta de valor (DIGITALSANTOMÉ, 2014).

A matéria intitulada *“Encuentro en Santo Tomé con el fin de revalorizar la cultura”* expõe discursos que apresentam os objetivos de resgatar o patrimônio histórico, arquitetônico e cultural da localidade. Tais narrativas reforçam a necessidade de conscientização da comunidade sobre seu patrimônio cultural, que deve basear-se na recuperação da história através da valorização do sítio arqueológico local e da vasta documentação existente. Tal matéria expõe, portanto, discursos que objetivam a melhor compreensão da identidade cultural local.

Cabe comentar que a produção desses sentidos vem na “contra-mão” das reflexões de Berger e Luckmann (2004), pois as reservas dessas representações que se voltam para a escavação dos resquícios missioneiros não foram emitidas por alguma instituição, mas sim por populares desses territórios. Nessa perspectiva, surge a possibilidade de pensar as representações míticas e lendárias e suas relações com a necessidade de dar sentido ao presente a partir de memorizações cotidianas.

Essa linha de raciocínio está perfeitamente adequada às reflexões expostas anteriormente por Maciel (2001), que sugere pensar as representações sociais a partir de elementos visíveis e através dos processos míticos de cristalizações dos sentidos. No caso dos discursos analisados, foram identificadas duas situações de cristalizações de sentidos missioneiros, que foram as escavações arqueológicas e a exaltação da figura de *Andresito Guacurari Artigas*.

A exposição de narrativas identificadas com a valorização e exaltação de elementos culturais missioneiros na região permite refletir as representações como forma de conhecimento social e histórico, sobre um momento de grande relevância para a formação identitária regional. Nessa seara, percebe-se que as narrativas expõem representações sociais que acabam sustentando a figura de *Guacurari* como o legítimo representante nativo *Guarani* desse território. Tais afirmações sustentam-se nos discursos que tratam esse tipo social local como o real defensor dos territórios *Guarani*.

Essas representações destacam-se, portanto, como contra-narrativas ao processo de produção de sentidos objetivados com a finalidade de valorização de uma cultura com influência europeia e conservadora da estância, uma vez que durante os discursos analisados surgiram vozes que relacionaram a não valorização de *Guacurari* em virtude de ele ser um descendente *Guarani* neste território. Durante a análise das representações missioneiras, observou-se a falta de reconhecimento coletivo de São Borja perante a figura de Guacurari, por mais que fossem emitidos discursos de defesa do seu nascimento no local.

Diferentemente das representações míticas sobre *Guacurari*, que foram, majoritariamente, geradas por representantes públicos, as representações arqueológicas partiram de populares⁹⁷. No que se refere às representações sociais emitidas, foram reproduzidos discursos que transmitem a ideia de constituição de novos sentidos sociais regionais. Eles almejam a transformação dos espaços centrais, através de imaginários que sustentam a vinda à tona dos remanescentes urbanos reducionais que estão abaixo das praças centrais das municipalidades estudadas.

Tais simbologias e discursos expuseram imaginários sociais que podem ser identificados como representações de memória, lendárias e de autonomia popular, pois apresentaram vozes e imagens que narraram o interesse de uma parcela da comunidade em desenterrar os resquícios arqueológicos do período

⁹⁷ Tanto no Jornal Armazém da Cultura, como no Jornal Digital Santo Tomé, foram identificadas matérias jornalísticas que apresentaram discursos de diversos moradores e grupos sociais fronteiriços, que se manifestaram favoráveis as escavações arqueológicas nas antigas áreas urbanas das reduções.

reducional. Nos *corpora* discursivos ocorreram diversas manifestações populares que afirmaram a existência de túneis subterrâneos nas áreas urbanas, narrativas estas que estão relacionadas à busca por enterros de ouro na região, o que expõe essas representações como vetores das realidades e vivências sociais missionárias.

Nesse caso, as representações arqueológicas envolvem ações, práticas sociais e ideias que estão presentes nos processos de construção identitária missionária, visto que se observou, nessas narrativas, a busca por materialidades do período reducional e a difusão de imaginários subjetivos sobre as missões. Entre essas ações, destaca-se a proliferação de lendas, interesse nas antigas estruturas urbanas, resistência a outras identidades ideológicas que foram sobrepostas nos sítios arqueológicos, crítica à falta de políticas públicas de valorização do patrimônio arqueológico, entre outras.

Para Jovchelovitch (2009), as representações emergem como um fenômeno necessariamente colado no tecido social.

Ainda que seja tentador, as representações sociais não podem ser diretamente equacionadas a atividade representacional por si. Aqui eu quero propor que os processos que engendram as representações estão embebidos na comunicação e nas práticas sociais: diálogo, discurso, rituais, padrões de trabalho e produção, arte, em suma cultura. Tal afirmação pretende demarcar um campo de distinção para as representações sociais. Ao longo de minha discussão, eu procurei mostrar como a realidade social – representada por outros – desempenham um papel constitutivo na gênese das representações, da atividade simbólica e do próprio sujeito individual (JOVCHELOVITCH, 2009, p. 79).

Sendo assim, da mesma forma que o social é mais que um agregado de indivíduos, as representações não são um agregado de representações individuais.

[...] assim a análise das representações sociais deve concentrar-se naqueles processos de comunicação e vida que não somente as engendram, mas que também lhe conferem uma estrutura peculiar. Esses processos eu acredito, são processos de mediação social. Comunicação é mediação entre um mundo de perspectivas diferentes, trabalho é mediação entre necessidades humanas e o material bruto da natureza, ritos, mitos e símbolos são mediações entre a alteridade de mundo frequentemente misterioso e o mundo da

intersubjetividade humana: todos revelam de numa ou noutra medida a procura de sentido e significado que marca a existência humana no mundo (JOVCHELOVITCH, 2009, p. 80).

Essa possibilidade de pensar as representações a partir das práticas sociais instiga refletir sobre os imaginários que não estão presentes, ou seja, traz um panorama contextual das realidades socioculturais territoriais, o que permite uma análise de como se compõem as subjetividades e materialidades inseridas nas representações. Com essa perspectiva, pode-se expor uma melhor análise do outro lado das representações, que são suas relações com o ausente, com os significados indizíveis, inescutáveis.

Ao assim o fazer, sujeitos sociais ancoram o desconhecido, uma realidade conhecida e institucionalizada e, paradoxalmente, deslocam aquela geografia de significados já estabelecida que as sociedades, em geral, lutam para manter. As representações sociais emergem desse modo como processo que, ao mesmo tempo, desafia e reproduz, repete e supera, o qual é formado, mas que também forma a vida social de uma comunidade (JOVCHELOVITCH, 2009, p. 82).

As alteridades socioculturais são conceitos e práticas que constantemente estão articulados com as discussões das representações sociais. Durante a análise discursiva surgiram narrativas que criticaram determinadas atitudes públicas referentes à homogeneização de sentidos. Tais críticas foram direcionadas a interesses ideológicos e políticos em São Borja, que se legitimam a partir da valorização dos elementos relacionados à história dos ex-Presidentes nascidos no município.

A análise do campo conceitual das representações nos confronta, no nível do social, com duas dimensões fundamentais da atividade psicossocial: a relação com o ausente e a evocação do possível (JOVCHELOVITH, 2009, p. 78).

Essa relação entre o ausente e a evocação do possível traz para a discussão as ambiguidades entre os conceitos de representações sociais (envolve elementos simbólicos) e atividade representacional (envolve o lado

figurativo, imagético), “onde uma representação é mero reflexo do mundo externo na mente, ou marca da mente que se reproduz no mundo externo” (JOVCHELOVITH, 2009, p. 65).

Nesses discursos foram emitidas representações que criticam a não valorização da cultura missioneira na praça central da cidade, a qual surge em virtude da ausência de simbologias identificadas com as missões, como é o exemplo do descaso com os remanescentes arqueológicos que estão abaixo do referido espaço público.

Portanto, entram na discussão representações sociais que estão ausentes, conforme as vozes emitidas: “as representações e memórias devem ser para todos e não apenas para determinados ícones que geram representações ideológicas e personificadas, onde as representações missioneiras são mais plurais”.

Sendo assim, cabe destacar que essas narrativas reforçam as discussões debatidas no segundo e terceiro capítulo desta tese, que expõem um obscurecimento da história, da cultura e das práticas remanescentes indígenas, em contrapartida da cristalização de simbologias e modos de vida advindos do exterior.

No entanto, na maioria das narrativas analisadas foram emitidas representações que objetivam materializar elementos missioneiros nas espacialidades municipais. Esses fatores instigam pensar sobre novas formas de entender, reconhecer e pertencer às missões. Tais ações apresentam cristalizações, assim como discursos de diferenças sociais, que possibilitam pensar sobre a construção das narrativas identitárias missioneiras.

5.2.3 Jornal Armazém da Cultura

O Jornal Armazém da cultura foi um periódico que circulou em São Borja, entre 2011 e 2012. Sua ênfase principal estava relacionada aos assuntos culturais e históricos desta região fronteiriça. No total foram oito

edições do jornal e duas no formato de revista. Assim como nos outros jornais, foi realizado um levantamento dos discursos identificados com as missões Jesuítico-Indígenas.

A primeira edição deste jornal trouxe como matéria principal o texto “São Borja Missioneira um tesouro sobre nossos pés”. O artigo foi escrito por um popular e pesquisador local, que se centra nos estudos sobre o patrimônio missioneiro. Sua fala elencou quatro pontos: discursos de populares sobre os subterrâneos abaixo da praça central da cidade; descoberta sobre vestígios reducionais na frente da Igreja Matriz; defesa de projeto de escavação arqueológica; e defesa de projeto arqueológico na praça XV.

Figura 57 - Capa da Primeira edição do Jornal Armazém da Cultura



Fonte: Jornal Armazém da Cultura

A figura 57 representa a análise arqueológica que foi realizada em 2007, após a escavação de uma trincheira para colocação da rede telefônica. Esse estudo comprovou a existência de estruturas urbanas do pórtico de entrada da

antiga Redução de São Francisco, que estão alinhadas bem à frente da atual Igreja Matriz da cidade.

No que diz respeito aos discursos relacionados aos subterrâneos de São Borja, foram emitidas narrativas que destacam os constantes imaginários e interesses populares na descoberta da existência dos “túneis da antiga redução de São Francisco de Borja”. Nessa matéria o autor destaca que, após a destruição da igreja central da cidade na década de 1950, foram realizadas escavações amadoras na praça, as quais atraíram diversos relatos de populares sobre suas estruturas.

Entre tais narrativas destaca-se que,

no ano de 2007, durante obras de escavação de uma trincheira para colocação da rede telefônica, em frente à Igreja Matriz São Francisco de Borja, foram encontrados vestígios do período missioneiro. A pedido do então diretor do Departamento de Assuntos Culturais da Prefeitura de São Borja, Fernando Rodrigues, a doutora em arqueologia Raquel Rech verificou os remanescentes encontrados no local, e concluiu que, a cidade moderna de São Borja se desenvolveu sob as ruínas da antiga redução de São Francisco de Borja. De acordo com Raquel Rech “foram identificadas dois tipos de pedras utilizadas nas construções jesuíticas: o Arenito, conhecida como Pedra Grês, e o Itacurú, conhecida como Pedra Cupím.” O que leva a crer que essas pedras faziam parte da antiga redução é seu alinhamento que se apresenta muito idêntico às encontradas em outras reduções, como em Santo Ângelo e São Miguel.

[...]

Enquanto a arqueóloga estava fazendo seu registro e levantamento do material encontrado, ela era interrompida constantemente pelos populares que queriam relatar suas histórias, houve alguns populares que afirmaram categoricamente que chegaram a conhecer e entraram em um túnel subterrâneo em frente a igreja. Este fato, por si só, mostra o quanto este assunto está vivo e incutido na memória da cidade de São Borja, pois o que seria apenas uma descoberta para uma futura pesquisa de fundo histórico, se tornou o assunto mais discutido nos encontros de grupos da cidade, repercutindo inclusive na imprensa nacional.

[...]

Houve relatos de pessoas que diziam que corriam por dentro do túnel quando pequenos, outras contaram que não tiveram coragem de entrar. Teve outros que queriam trazer equipamentos para passar e verificar se existia ouro, outras discordavam que não existia nada, sendo que o que estava sendo investigado era apenas um remanescente do antigo templo jesuítico (ARMAZÉM DA CULTURA, 2011, p. 6).

Tais narrativas expuseram representações de memórias sobre os subterrâneos de São Borja. Nessa matéria percebe-se que a comunidade local possui imaginários sociais que se identificam com as missões. Como se observou neste discurso, tanto na década de 1950, como nos períodos mais atuais, os processos de escavações arqueológicas instigaram diversos relatos de populares sobre a existência dos subterrâneos na praça XV de Novembro.

Sendo assim, destaca-se que esse discurso apresentou outras narrativas populares que instigam a pensar na existência de lendas subterrâneas nesta região, pois quando se toca no assunto das escavações arqueológicas surgem imaginários urbanos nessa fronteira. Ainda nessa matéria, foi reforçada a necessidade de um projeto arqueológico para a cidade, que expõe uma futura contribuição para o desenvolvimento do turismo cultural.

Esse discurso instiga a pensar, portanto, sobre como a submersão dos elementos missioneiros podem interferir nas identificações dessa identidade.

Essas narrativas vinculadas aos remanescentes arqueológicos da antiga Redução de São Francisco de Borja também foram emitidas em outros *corpora* discursivos desse jornal. No artigo “Que valor pode ter uma pedra para a história”, outro popular e pesquisador regional mostra preocupação com o descaso de São Borja em relação aos resquícios missioneiros da cidade. Ele destaca:

Noto com tristeza essa realidade, porém se mostrou tão verdadeira quando presenciei lascas de pedras reducionais sendo despachadas em plena praça XV de Novembro com a finalidade de “embelezar” os canteiros da mesma. Surpreso com a ação aplicada resolvi perguntar aos operários que ali se encontravam a procedência de tais “entulhos”. Frente ao desencontro de informações tive a sensação que as pedras advinham das novas construções do setor imobiliário .

[...]

Frente a isso surge uma incerteza: Será possível colocar em prática uma realidade (até em certo ponto visionária) numa localidade que sequer preservou a casa onde nasceu seu filho mais ilustre (Getúlio Vargas)? Hoje tenho plena convicção que não estaríamos preparados para assumir tais avanços (ARMAZÉM DA CULTURA, 2011, p.8).

Nesse discurso, exalta-se a falta de valorização e conhecimento por parte da comunidade e das instituições públicas sobre a história e patrimônio cultural missioneiro de São Borja. Portanto, essa narrativa apresenta-se como uma crítica à falta de compreensão da importância desse território ser uma cidade histórica, reconhecida pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 10/10/1994. Sendo assim, a fala reforça a necessidade de proteção dos bens materiais missionários, que estão sendo destruídos pela falta de conhecimento, valorização e proteção da governança territorial regional.

Em outro artigo, intitulado “A minha praça, o meu mundo: um olhar sobre nossas referências”, o mesmo autor faz uma discussão sobre as relações de poder simbólico na praça de São Borja. Na sequência seguem alguns trechos:

Segundo porque ao pensar em ícones automaticamente me remeto à perspectivas um tanto quanto utópicas. Contudo não posso cair em desuso e acreditar que formamos líderes para a posteridade. Aliás, sou partidário daqueles que pensam liderança como algo que não é formada ou induzida, mas reconhecida pela comunidade de maneira natural por corresponder aos seus anseios. Pois bem, tendo ciência disso, pergunto: A quem serve a manutenção dos ícones? Ou como diria Eric Hobsbawn, para quem serve a permanência dos iluminados? É visível que existe uma representação a ser ‘seguida’, justamente para valorizá-la como identidade. Percebo também, que certos setores não medem esforços para continuar tal propagação, foi assim, com a inauguração do busto do grande político Leonel Brizola. Quero dizer que não sou contrário ao mesmo, acredito inclusive, que se estivesse vivo certamente daria bons conselhos no sentido de melhorar o cenário da política atual. Contudo, acompanhei o esforço despreendido por nossas lideranças quando por um fato comemorativo (que também é louvável), confirmaram a presença de mais um ícone político na nossa praça XV de Novembro. Quero lembrar que as praças em qualquer lugar do mundo, são espaços de memória. Potencializam as várias referências que comportam a história do sobredito homem contemporâneo (ARMAZÉM DA CULTURA, 2011, p. 8).

As narrativas apresentadas anteriormente apresentam uma crítica à monumentalização dos líderes trabalhistas na praça central da cidade, como as construções do Mausoléu de Getúlio Vargas e do busto de Leonel Brizola. Esse discurso crítico surge como uma resistência à não valorização do patrimônio missioneiro por parte da Prefeitura Municipal de São Borja. Tal discurso enfatiza que as praças são lugares de memória, que devem conservar

memórias para todos, não exaltar ícones que representam trajetórias individualizadas.

Essas ações de simbolismos dos líderes trabalhistas geram representações com interesses ideológicos e identitários, em contrapartida à falta valorização dos elementos missioneiros, que representam uma história e práticas tradicionais que até hoje são vivenciadas na região.

Ainda em 2012, foi realizada a 1ª Semana Missioneira de São Borja, cujo tema era “Orgulho de ser Missioneiro”. Nesse evento foram realizadas várias atividades: construção de monumentos missioneiros; palestras diversificadas sobre o tema; criação de material sobre a história missioneira para as escolas; e doação de resquícios arqueológicos, entre outros.

Figura 58 - Capa do Jornal Amazém da Cultura, 8. ed.



Fonte: Jornal Amazém da Cultura (2012)

A edição nº 8 de 2012 do Jornal Amazém da Cultura traz simbologias e discursos que foram gerados durante a semana missioneira. Como se percebe, a imagem de capa dessa edição representou a cruz de Lorena, construída no

acesso à rampa da faixa, no cais do porto de São Borja, assim como narrativas emitidas no evento. Nessa capa, observa-se um discurso abaixo da cruz: “Monumento para lembrar a identidade missioneira de São Borja”. Ele representa uma narrativa de pertencimento identitário regional.

No artigo escrito sobre a semana missioneira, foi dado destaque ao evento, descrevendo que suas discussões apresentaram os elementos missioneiros como fatores observáveis para o desenvolvimento local e regional. Também foi ressaltada a integração regional missioneira, proporcionada, nessa atividade, que contou com a participação das seguintes municipalidades: Santo Ângelo; São Miguel das Missões; Pirapó; Santiago; Itaqui; Maçambará; São Luiz Gonzaga; Porto Alegre; Cruz Alta e Passo Fundo, no Brasil; e Yapeju; Santo Tomé; San Carlos e La Cruz, da Argentina.

Esperamos que em breve São Borja também Santo Tomé sigam esta mesma linha, visto que desde 2006, um projeto semelhante circunda nas Secretarias da Prefeitura Municipal. Cabe destacar ainda a atitude do casal senhor Edeimar Werner e Cândida Gottfried Werner, que durante quatro anos vinham juntando à margem brasileira do Rio Uruguai uma valiosa coleção de resquícios de cerâmica Guarani e que durante o 1º Seminário Internacional “Orgulho de Ser Missioneiro”, fizeram a doação de 110 peças ao Museu Apparício Silva Rillo, que guarda valioso acervo Jesuítico Missioneiro. Este acervo foi avaliado pela arqueóloga Dr^a Raquel Rech. Que esta atitude sirva de exemplo e que mais pessoas façam o mesmo, proporcionando o direito de todos conhecerem estes remanescentes históricos, principalmente as pessoas que possuem estatuária Jesuítica Missioneira em casa, que leve ao museu e ajude a preservar o nosso patrimônio (ARMAZÉM DA CULTURA, 2011, p. 8).

Esse trecho relaciona os projetos arqueológicos que vêm sendo realizados nas municipalidades argentinas, com as possibilidades de escavação no território de São Borja. Nesse discurso foi exaltada a doação de resquícios de cerâmica *Guarani* por parte de populares, o que expõe relações de reconhecimento a essa história e cultura regional. No decorrer do artigo, foi exposta a fala da arqueóloga responsável pela análise dos resquícios, que fez um pedido para doações de acervos missioneiros para as instituições culturais do município.

Berger e Luckmann (2004) propõem discutir a significância das relações sociais e suas relações com os processos de crises de sentido na modernidade. Nessa discussão os autores destacam que as reservas de sentido representadas pela sociedade são “conservadas” em reservatórios históricos de sentidos “administrados” por instituições (BERGER, LUCKMANN, 2004).

Sendo assim,

o agir do indivíduo é moldado pelo sentido objetivo, colocado a disposição pelos acervos sociais do conhecimento e comunicado por instituições através da pressão que exercem para seu acatamento. Neste processo, o sentido objetivado está em constante interação com o sentido subjetivamente constituído e com o projeto individual de ação. Mas significativa é também – e poderíamos dizer talvez sobretudo – a estrutura intersubjetiva das relações sociais em que o indivíduo atua e vive (BERGER, LUCKMANN, 2004, p. 25).

Essas palavras reforçam que a produção dos sentidos constantemente é pensada de forma a contemplar interesses suprainstitucionais. O sentido sendo objetivado, cotidianamente é alterado, pervertido, deturpado, o que explicita uma dominação cognitiva sobre as representações sociais e identidades socioterritoriais.

Observa-se, portanto, que a produção dos sentidos dos espaços sociais está diretamente relacionada a objetivos de controle socioterritorial. No entanto, esse processo depende dos sentidos constituídos pelas comunidades populares, assim como dos sentidos individualizados, o que envolve uma compreensão e reflexão de como as relações sociais são tendenciadas e projetadas através de ações de coesão socioterritorial.

Sob certas circunstâncias podem surgir crises intersubjetivas de sentido. Para diferentes comunidades são esperadas medidas diferentes ou típicas de coesão – e elas são diferentes de sociedade para sociedade e de época para época. Se os membros de certa comunidade de vida acham inquestionáveis as concordâncias de sentido que se esperam deles, mas não conseguem cumpri-las, então temos as condições do surgimento de uma crise de sentido. Como já foi dito, esta discrepância entre o ‘ser’ e o ‘deve ser’ se manifesta com especial frequência quando os ideais de uma comunidade de vida

insistem que ela deveria ser uma comunidade absoluta de sentido (BERGER, LUCKMANN, 2004, p. 31).

Por mais que o sentido seja objetivado, esses processos cognitivos também sofrem crises de identificação. A resistência as coesões de sentido, conforme Berger e Luckmann (2004) são causas das estruturações sociais, a não reprodução de representações sociais impostas, torna-se uma reação social a insistência na padronização de sentidos.

A partir desses ensinamentos de Berger e Luckmann (2004), parte-se para uma interpretação da produção dos sentidos fronteiriços através de uma relação com o estudo de caso. Assim como defendem esses autores, os sentidos representados pelas narrativas jornalísticas regionais foram emitidas, muitas vezes, por diversas instituições, como UNNE de Santo Tomé, Intendência de Santo Tomé, Prefeitura de São Borja, escola de samba Marabú, Associação de Tradição Gaúcha, Centro de Cultura de Santo Tomé, Câmara municipal de Vereadores de São Borja, entre outras.

A partir da análise desses *corpora* discursivos, percebe-se que as representações missionárias vêm tendo um ressurgimento nos últimos anos na região, pois nas décadas de 1980 e 1990 eram escassas, predominando as representações sociais gaúchas e de exaltação a líderes políticos e militares nacionais. Esse ressurgimento pode ser percebido em virtude do aumento considerável de discursos identificados com as missões nos anos 2000.

No que toca à análise das narrativas emitidas pelas instituições descritas, observou-se, em muitas falas, que a retomada das discussões missionárias representam resistências aos processos de coesões socioterritoriais, impostos pelos setores agrários e políticos desta região de fronteira.

Portanto, a resistência missionária está relacionada à padronização de sentidos que, por muitas décadas, vigora na região, como as imposições cognitivas vinculadas ao gaúcho e as ideologias políticas trabalhistas e estancieiras. Essas sociabilidades constituíram, respectivamente, normas

sociais, símbolos nacionalistas e regionalistas, arquiteturas ecléticas padronizadas, que, constantemente, se sobrepõem aos espaços sociais missionários.

Como será refletido mais à frente, a partir desses processos de cristalização e controle territorial, as relações sociais foram tendenciadas e objetivadas de forma a contemplar os interesses do setor socioeconômico da agropecuária e de dominação sociopolítica. Tais fatores contribuíram para a segregação, o ofuscamento e a destruição das materialidades, representações sociais, modos de vida e identidades influenciadas pelo período missionário reducional.

Sendo assim, a partir da interpretação das narrativas missionárias, defende-se que as representações sociais hegemônicas regionais vivem uma crise de sentido social, político e cultural, a partir da retomada de vozes que remetem às tradições e às temporalidades vivenciadas no período reducional. Tais percepções foram possíveis a partir da identificação de narrativas de resistência, principalmente as relações de poder dos marcadores identitários políticos com os marcadores missionários.

Ao relacionar as crises de sentido aos processos de dominação das estruturas sociais, Berger e Luckmann (2004) interrogam sobre quais as condições estruturais para a constituição de uma coerência intersubjetiva que contribui para a construção de identidades constantes.

Para uma melhor análise, os autores destacam dois tipos básicos de estrutura social ao longo das épocas, que são as sociedades com valores únicos e sociedades com valores tradicionais e plurais.

No que se refere à sociedade com valores únicos, Berger e Luckmann (2004, p. 32) assim se posicionam:

Ao primeiro tipo, não muito susceptível de crises de sentido, pertencem as sociedades que desenvolveram um sistema de valores único e obrigatório para todos, em que os diversos estratos e âmbitos de sentido se acham adequadamente integrados: desde os esquemas de experiência e de ação da vida cotidiana até as categorias supra-ordenadas da conduta da vida cotidiana e de superação de crises, orientadas para realidades fora do comum. A

reserva total de sentido é conservada e administrada por instituições sociais.

Já nas sociedades com valores plurais, os autores (2004) entendem que pode haver um sistema de valores herdado pela tradição como uma reserva de sentido que remonta as épocas passadas.

Este sistema de valores é objetivado no acervo social de conhecimento e ainda continua sendo administrado cá e lá por instituições especializadas (religiosas). Pode haver, inclusive, mais de um conjunto de valores que foi “importado” das reservas históricas do mundo do seu imaginário do sentido. Reelegemos a possibilidade de existir uma multiplicidade de um sistema de valores (BERGER, LUCKMANN, 2004, p. 33).

Como foi exposto, os valores vivenciados nessas estruturas sociais remetem a diversos estratos de sentidos, como os saberes e as ações da vida cotidiana, as categorias supra-ordenadas e os estratos de épocas passadas. A partir desses polos de cognição, observa-se que os sentidos são emitidos através de relações com o presente, o passado e as relações de poder de instituições público/privada.

Nessa seara, percebe-se que os sentidos sociais são produzidos e imaginados nas estruturas sociais, através de processos de homogeneização territorial vinculados a interesses particularizados, assim como por artifícios populares regrados, principalmente por instituições religiosas.

Procurando dialogar com as reflexões teóricas de Berger e Luckmann (2004), observa-se que a produção dos sentidos nos discursos missionários analisados, pende para a pluralização representacional, que se sustenta a partir da permanência de materialidades, modos de vida, saberes, crenças e imaginários sociais identificados com tradições advindas do período reducional, mas também, principalmente, pela retomada das discussões científicas e acadêmicas que foram levantadas nos jornais analisados. Essa produção de sentidos possibilita refletir sobre uma nova forma de pensar as missões na região.

As representações missionárias geradas pelo Jornal Armazém da Cultura apresentaram narrativas de fortalecimento da identidade missionária

através de discursos em defesa das escavações arqueológicas nas antigas áreas urbanas das reduções. Tais representações sociais de valorização dos remanescentes urbanos das missões se articulam com o principal argumento desta tese, que reflete, ao longo desta pesquisa, o enraizamento de práticas, saberes e crenças tradicionais missioneiros, que vêm espacializando marcadores identitários missioneiros em territórios simbólicos das antigas reduções.

Tais narrativas contribuíram, portanto, para pensar como os marcadores territoriais político-ideológicos vêm influenciando a constituição das alteridades socioidentitárias tradicionais, pois transformam os espaços sociais conforme forem seus objetivos de produção de sentidos.

No caso das missões regionais, percebe-se que a exaltação popular sobre a existência de estruturas subterrâneas das antigas reduções cristaliza constantes imaginários sociais, que trazem à tona memórias e reconhecem uma identidade missioneira nas margens do Uruguai.

Esses processos de construções identitárias vêm se constituindo a partir da busca de elementos culturais que objetivam reforçar o enraizamento de práticas sociais tradicionais. Nesse contexto, observam-se interesses cotidianos interessados em cristalizar marcadores missioneiros nos espaços sociais regionais, os quais se articulam com estruturas urbanas vivenciadas em temporalidades passadas. Sendo assim, através dessas discussões se instiga um novo pensar sobre os espaços sociais das cidades históricas.

5.2.4 Análise dos discursos musicais

Para análise das representações sociais missioneiras através das musicalidades regionais, procurou-se analisar os discursos das composições musicais, iconografias representadas nas capas dos CDs e simbologias dos lugares de realização dos eventos artísticos.

A musicalidade destaca-se como uma importante forma de difusão de representações sociais missioneiras. Nesta região, anualmente ocorrem uma grande diversidade de festivais musicais, que apresentam composições de estilos nativistas, concursos de sambas e de carnavais⁹⁸. Nessas festividades são exaltadas narrativas e expostos símbolos que emitem discursos de pertencimento à cultura gaúcha, missioneira e ribeirinha.

Os festivais musicais regionais também foram considerados como lugares geradores de paisagens culturais. No que diz respeito à análise das representações culturais missioneiras, optou-se por estudar os festivais musicais regionais, que se centraram nas implicações geográficas desses eventos, assim como na análise das paisagens construídas nas composições musicais presentes.

Para tanto, foram selecionados o Festival do Folclore Correntino (Santo Tomé) e o Festival de Músicas de Carnaval Aparicio Silva Rillo (São Borja). Além dessas festividades⁹⁹, também foram analisados os discursos musicais gerados pelo Grupo Amador de Arte “Os Angueras”¹⁰⁰, de São Borja.

No decorrer dos eventos, identificaram-se letras musicais, fotografias e iconografias relacionadas às festividades, que foram estudadas através da análise do discurso e do conteúdo. Os eventos ocorrem em espaços simbólicos para o contexto missioneiro, como a Praça Colon (Festival do Folclore Correntino) e o Cais do Porto de São Borja (Festival de Músicas de Carnaval).

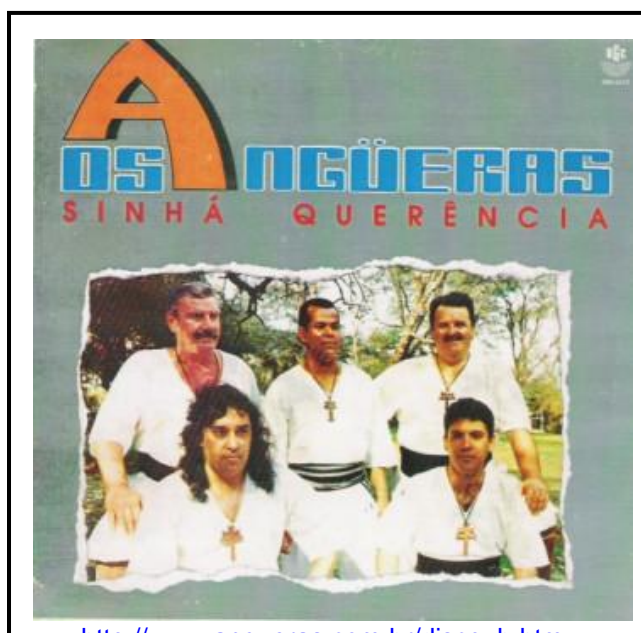
A partir da análise das narrativas geradas pelas musicalidades missioneiras, percebe-se a reprodução de representações sociais que expõe a música como conhecimento artístico tradicional regional, reproduzido há várias temporalidades nos espaços do cotidiano missioneiro.

⁹⁸ Nesta etapa da pesquisa foram utilizados os seguintes instrumentos metodológicos: folders dos festivais musicais; letras das composições; pesquisas já realizadas; reflexões teóricas; fotografias.

⁹⁹ A escolha destas festividades justifica-se pelo objetivo de ter-se uma diversidade de discursos musicais missioneiros gerados em diferentes musicalidades: samba (Festival de Músicas de Carnaval); nativista (Festival Ronda de São Pedro) e chamamé (Festival do Folclore Correntino).

¹⁰⁰ A escolha do grupo levou em consideração suas relações com a temática missioneira.

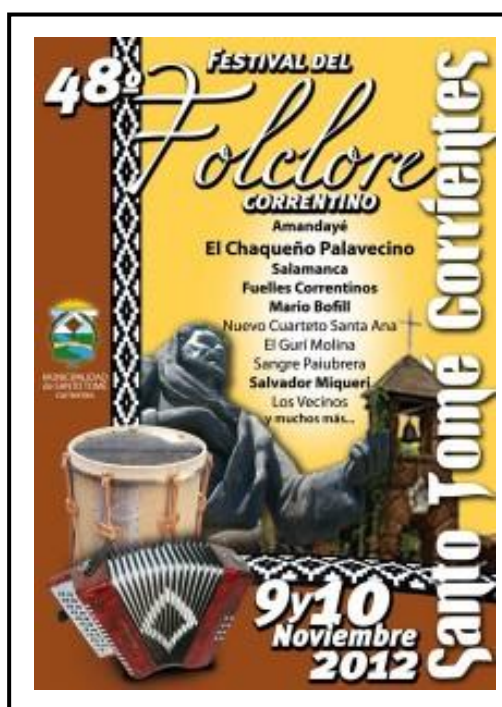
Figura 59- Capa do disco do Grupo Amador de Arte “Os Angueras”¹⁰¹



Fonte:

<http://www.angueras.com.br/discpub.htm>

Figura 60 – Folder do Festival do Folclore Correntino (Santo Tomé)



Fonte: Jornal DigitalSantomé

¹⁰¹ Para a realização da análise das representações missionárias emitidas pelo Grupo “Os Angueras” foram selecionadas duas composições musicais e a capa de um disco. As músicas analisadas foram: Canto a Anguera, do disco “Cantos de pampa e rio”, e “Canto aos Sete Povos”, inseridas no disco “Sinhá Querência”, que foi também a discografia que teve sua capa analisada.

Entre essas representações, foram identificadas exaltações aos Sete Povos missionários brasileiros, reconhecimento da importância sociocultural dos nativos indígenas e dos jesuítas no processo reducional e representações de valorização artística das estruturas urbanas reducionais. Também foi exaltada a Redução de São Francisco de Borja, por ser a primeira a fundada na banda oriental do rio Uruguai e pelas relações de integração cultural entre as municipalidades.

Nessas representações sociais observam-se relações de conhecimento e pertencimento da comunidade artística sobre as influências dos nativos indígenas nos processos sociais missionários, as quais vêm se transformando em vivências simbólicas sobre as missões.

A reflexão sobre tais representações sociais instiga, portanto, uma análise sobre a problemática desta pesquisa, que questiona como os marcadores territoriais e as representações sociais regionais contribuem para a constituição das narrativas identitárias missionárias e quais suas relações com os processos de alteridades e enraizamentos nas práticas tradicionais.

Seguindo a problemática de pesquisa desta tese, percebem-se, nas iconografias 59 e 60, elementos culturais que representam constantes câmbios culturais entre a cultura gaúcha e *guarani* missionária.

Conceitualmente as representações sociais podem ser consideradas formas de conhecimento que expõem saberes práticos sobre as realidades vivenciais. Portanto, são fenômenos cognitivos que envolvem relações de pertencimento, afetividade, normas sociais, interiorização das experiências, das práticas, modelos de conduta e de pensamento (JODELET, 1989).

Para Jodelet (1989), as representações são produto e processo de uma atividade de apropriação da realidade exterior. Suas construções estão relacionadas ao funcionamento cognitivo e ao funcionamento do sistema social, dos grupos e das interações. Para uma melhor interpretação desses saberes, a autora recomenda integrar nas análises o pertencimento e a participação social e cultural dos sujeitos (JODELET, 1989).

Jodelet (1989) destaca, dessa forma, como as representações sociais estão atreladas aos saberes vivenciais. No caso do Grupo Os Angueras¹⁰², a discografia apresenta na indumentária do grupo algumas simbologias que remetem ao período reducional, como a cruz de Lorena que está representada através de um colar no pescoço de cada integrante do conjunto. Outra materialidade percebida nos componentes foi a roupa de algodão, que, conforme os discursos musicais emitidos, era um material utilizado na roupagem dos indígenas nativos.

O grupo *Os Angueras* é considerado um conjunto de música missioneira, pois expressa em suas composições e nas suas vestimentas simbologias e discursos que exaltam as missões. Como mencionado anteriormente, sua denominação remete às origens *Guarani*, fatores que instigaram a melhor interpretação das representações missioneiras geradas por esse coletivo social regional.

No que diz respeito à análise das narrativas musicais, por várias vezes, foram expostos trechos que remetem às lendas e aos mitos locais, como Boitatá,¹⁰³ *Anguera* e Sepé, imaginários que foram reforçados através de vozes de exposição da espiritualidade do tipo social regional.

De origem Guarani, “Angüera” significa “espírito que volta” ou “alma que se devolve ao corpo”, um pouco estranho a primeira vista, mas, logo, compreensível, pois o “Angüera” antes triste e caladão, virou cantador e tocador de viola, depois que os padres das Missões o batizaram e lhe deram o nome de Generoso e, assim, na mitologia missioneira “Angüera” pode ser considerado o patrono da música e da alegria gaúcha¹⁰⁴.

¹⁰² O Grupo Amador de Artes “Os Angueras” possui sede em São Borja. Suas relações artísticas estão relacionadas à música; além de possuir um grupo musical, organizam um renomado Festival Nativista, denominado “A Barranca”, e são responsáveis por um Museu Ergológico de Estância. Sua fundação ocorreu em 10 de março de 1962. Além da música possuía atuação em outros campos artísticos, como teatro, literatura regional e pesquisa do Folclore. O grupo foi constituído pelo poeta e membro da Academia Gaúcha de Letras, Apparício Silva Rillo.

¹⁰³ Cobra que reside na água, que possui um fogo purificador, protege os campos contra aqueles que os incendiam. Ver mais em: CASCUDO, Luís Câmara. Geografia dos mitos brasileiros. 3. ed. São Paulo: Global, 2002.

¹⁰⁴ Mais informações em: <<http://www.angueras.com.br/historico.htm>>.

O tipo social representado na figura de *Anguera* é um *Guarani* que, conforme as narrativas, se caracteriza pelos câmbios socioculturais entre a cultura gaúcha e a do nativo missioneiro. Nesses discursos missioneiros, a musicalidade e as festividades gaúchas são narradas como representações sociais que se intercalam com as práticas nativas, o que reforça as trocas culturais do ser regional do gaúcho missioneiro.

Nessa seara, Jodelet (1986) ensina que nas representações deve-se reconhecer o conhecimento do senso comum, pois partilhar uma representação é afirmar uma ligação social e uma identidade, que “supõe um processo de adesão e de participação que a aproxima da crença”.

Mas é necessário dizer: as representações sociais devem ser estudadas articulando elementos afetivos, mentais e sociais e integrando, ao lado da cognição, da linguagem e da comunicação, a consideração das relações sociais que afetam as representações e a realidade material, social e ideal sobre a qual elas intervêm (JODELET, 1986, p. 8).

Com essas palavras, Jodelet (1986) remete à necessidade de estudar as representações sociais através de suas relações com a ideologia, com os sistemas simbólicos e com as atitudes sociais que refletem as mentalidades.

Como se pode observar, as representações missioneiras geradas pelas musicalidades apresentam a interiorização de saberes e de modos de vida regional, que vêm se reproduzindo através de práticas artísticas e crenças tradicionais enraizadas desde o período reducional missioneiro. Tais representações afirmam uma identidade missioneira que se constitui a partir de imaginários e crenças míticas tradicionais, o que corrobora o pensamento de Jodelet (1986), que propõe pensar as representações sociais como relações sociopolíticas que firmam uma identidade.

Moscovici (2013) propõe pensar as representações sociais através da racionalidade da crença, que, no seu processo construtivo, devem ser levadas em conta na medida em que são coletivas, pois, conforme o autor, é através da coletividade que os homens tornam-se racionais.

Para Moscovici (2013), a análise dos conflitos entre os sentidos individualizados e os sentidos coletivos inseridos nas representações sociais são reflexões que devem ser contempladas nas análises dos espaços sociais. As disputas pelos sentidos são ações que fazem parte da vida social e, nessas arenas, as representações buscam incorporar o mundo social no mundo individual; a negação desses conflitos gera visões estáticas dos processos sociais (MOSCOVICI, 2013).

Tal discussão revela na pesquisa a importância das crenças sagradas e míticas, as quais se vinculam às vivências cotidianas como processos sociais coletivos, que permitem a compreensão de como os mundos sociais vêm sendo representados no espaço.

As narrativas e iconografias analisadas levam a refletir a problemática de pesquisa através das influências dos marcadores identitários *Guarani* no processo de construção das identidades regionais. Esses saberes representados através da música regional trazem à tona uma realidade escondida, que vem sendo ofuscada pela não compreensão dos câmbios culturais e das influências tradicionais indígenas na composição das identidades regionais.

Nesse sentido, as musicalidades regionais destacam-se por constituírem narrativas identitárias e paisagens missioneiras, caracterizadas por representações sociais e marcadores identitários, que valorizam a influência e as trocas nativas indígenas nos processos de construção da identidade gaúcha.

Figura 61– Integração fronteiriça no Festival (Santo Tomé)



Fonte: Jornal DigitalSantomé

Figura 62- Folder do Festival de Músicas de Carnaval Apparício Silva Rillo de São Borja¹⁰⁵



Fonte: Organização Festival de Musicas de Carnaval

¹⁰⁵ A partir das representações emitidas pelos materiais de divulgação dos festivais, percebe-se que o violão e o acordeón estão sendo representados como instrumentos nativistas gaúchos, que simbolizam a musicalidade regional, os quais aparecem simbolizados na maioria das festividades fronteiriças. Além de discursos de exaltação às missões e ao pampa, as composições musicais apresentam narrativas identificadas com as crenças e os lugares difusores de cultura, como o cais do porto e o leito do rio Uruguai em São Borja.

As representações sociais geradas pelo festival do Folclore Correntino¹⁰⁶ legitimam a musicalidade do chamamé como uma prática sociocultural que expressa muito bem as influências missioneiras nas práticas gaúchas, pois a pluralidade artística, instrumental e cultural eram características sociais presentes nas festividades reducionistas.

Nas iconografias e nas musicalidades analisadas, também foram percebidas narrativas de exaltação às integrações sul-americanas, regionais e com a Espanha, assim como foram destacadas as vivências dos espaços sociais ribeirinhos. Essas ações de integração cultural e relações com os marcadores vivos estão representadas, respectivamente, nas figuras 61 e 62, iconografias de divulgação do Festival do Folclore Correntino e no Festival de Músicas de Carnaval Aparicio Silva Rillo¹⁰⁷.

Tais representações constantemente envolvem relações tofólicas com a fauna, a flora regional e com os lugares de difusão cultural que estão nas proximidades com o rio Uruguai, como o cais do Porto de São Borja.

As exaltações de integração regional foram visíveis na 49ª edição do festival, que contou com a apresentação de um casal de chamameceros¹⁰⁸ de São Borja. Expressões como “Capital do Folclore Correntino” e “Capital do Chamamé do Mercosul” demonstram a importância dessa musicalidade para uma integração missioneira entre Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai.

¹⁰⁶ O Festival do Folclore Correntino teve sua primeira edição no ano de 1964. No ano de 2014, foi realizada sua 50ª edição. Suas festividades são consideradas as maiores manifestações artísticas da província de Corrientes, que se caracterizam pela prática de tradições gaúchas, influenciadas pela musicalidade de origem *guarani* do chamamé. Para a realização da análise das representações foram analisadas iconografias, fotos e vídeos de divulgação do festival. A escolha das iconografias levou em conta a presença de elementos identificados com as missões nos materiais de divulgação do festival.

¹⁰⁷ A história desse festival começou em 1968, com a realização de sua primeira edição na Rua Presidente Vargas, na Praça XV de Novembro de São Borja. De lá para cá muitos nomes consagrados no cenário musical do Estado estiveram presentes. Considerado o mais antigo do gênero no país, o concurso, neste ano de 2015, chegou a sua 48ª edição. Nos últimos anos deixou de ser regional, tornando-se nacional. Sua organização atualmente está sob gestão da Prefeitura Municipal de São Borja. Ocorre durante três dias, no cais do Porto do bairro do Passo. Para análise das representações sociais geradas no festival, foram levantadas as composições musicais que representassem discursos de exaltação aos espaços vivenciais da região. Para tanto, foram selecionadas as composições “samborja” e “Porto da Saudade” da 43ª edição do festival.

¹⁰⁸ Esse casal já foi campeão do Festival Internacional de Chamamé de Corrientes.

Os festivais e grupos musicais missionários demarcam uma identidade regional através da cristalização de marcadores, redes territoriais e narrativas de exaltação às missões, o que possibilita refletir as representações sociais musicais como produções do vivido e geradoras de imaginários que remetem aos enraizamentos tradicionais missionários na contemporaneidade.

A partir dos pensamentos apresentados, observa-se que as paisagens missionárias estão sendo constituídas através de imaginários sociais que se legitimam através de ritualidades, crenças e de remanescentes reducionistas. Essa compreensão das representações paisagísticas missionárias proporciona melhor entendimento de como foram constituídas as relações sociais contemporâneas.

Além das influências materiais nas paisagens culturais missionárias, percebem-se diversas narrativas e imaginários que remetem a questões subjetivas, como lendas, crenças, mitologias, entre outros. Nos discursos jornalísticos analisados, percebe-se que a temática missões passou a ser reproduzida há poucos anos, visto que nos discursos jornalísticos foram mais visualizadas narrativas vinculadas às classes rurais¹⁰⁹.

Em virtude das municipalidades estudadas serem consideradas cidades históricas, constantemente percebe-se nas paisagens regionais a classificação das marcas missionárias em relação a outras marcas territoriais, o que proporciona uma incompreensão sobre os câmbios das representações missionárias com outras representações, como as ribeirinhas e gaúchas e entre outras.

Sendo assim, constata-se que os imaginários sociais regionais estão envoltos em linhas de pensamentos essencializados, cristalizados, que, constantemente, criam fronteiras sociais através de padronizações vivenciais.

A partir da análise das simbologias e das narrativas de pertencimento, percebe-se que as representações culturais missionárias estão integradas com

¹⁰⁹ Na análise dos jornais, Jornal Unión e Región de Santo Tomé e Folha de São Borja, durante a periodicidade entre as décadas de 80, 90, e 2000, foram identificadas matérias vinculadas à produção arrozeira, criação de gado, informação sobre feiras agropecuárias e rodeios regionais, exposição da figura do gaúcho, entre outros.

os espaços sociais ribeirinhos, reducionais, estancieiros e das comunidades tradicionais. Nessa perspectiva, expõem-se os universos missioneiros, pampeano, fronteiriço, ribeirinho e trabalhista como atributos de identidade e paisagem, que ora se reforçam, mas também se opõem, ora se confundem, ora sincretizam.

Portanto, para finalizar esta análise, identificou-se, na interpretação das iconografias e nas composições musicais, que as representações sociais missioneiras centraram-se na exaltação do tipo social do nativo *guarani* e na relação de suas vivências e simbologias referentes à formação de uma cultura missioneira reducional.

As reflexões apresentadas permitem pensar as representações sociais missioneiras geradas pelas musicalidades como formas de conhecimento sobre as realidades sociais regionais, que vêm interiorizando práticas artísticas, como a música.

As representações sociais caracterizam-se, portanto, por serem produções sociais do vivido. Spink (2013) traz para a discussão a possibilidade de tratar as representações sociais a partir da análise do contexto social vivido, que deve centrar-se nas interpretações estruturais, nas relações sociais e nos diferentes tempos históricos que criam significados. O processo de construção das representações é intertextual, pois envolve um texto socio-histórico e um texto discurso; o primeiro está relacionado às construções sociais e o segundo, às relações sociais (SPINK, 2013).

Nessa seara, o contexto social analisado pode ser definido não apenas pelo espaço social em que a ação se desenrola, como também a partir de uma perspectiva temporal, uma vez que quanto mais se envolve o tempo longo, mais se aproxima das permanências de sentidos (SPINK, 2013).

Nas musicalidades missioneiras foram representadas relações de valorização, conhecimento, pertencimento e topofilias sobre as missões, as quais mostram a permanência de sentidos gerados em temporalidades vivenciadas há mais de trezentos anos na região, ou seja, o tempo histórico

das reduções Jesuítico-*Guarani* até hoje vem criando significados nas representações sociais regionais.

Sendo assim, é possível pensar as representações sociais dos espaços a partir de temporalidades, que se tornam geradoras de sentidos a partir do enraizamento de relações sociais estabelecidas, através de modos de vida vivenciados entre marcadores territoriais. No caso da região missioneira, o tempo histórico das reduções Jesuítico-*Guarani* ainda permanece vivo nas práticas sociais e nas territorialidades urbanas citadinas, o que contribui para a afirmação de uma identidade em constante diálogo com o passado.

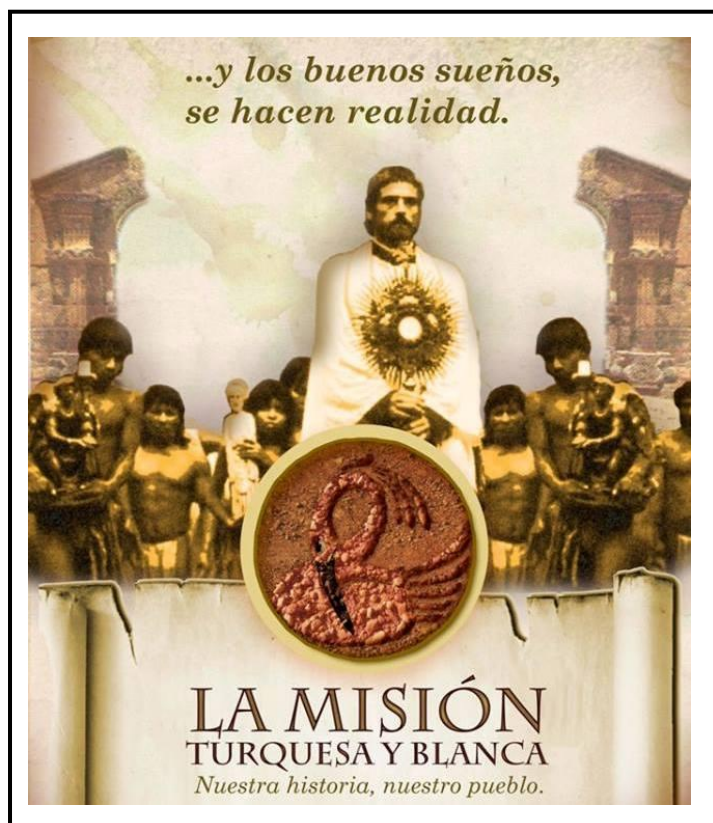
No que diz respeito às representações missioneiras expostas através da música, destaca-se que elas vêm sendo criadas através de ideias, imaginários e saberes que legitimam um contexto social gaúcho missioneiro. Essas representações afirmam uma identidade missioneira coletiva, que vem sendo reproduzida através de crenças sociais amparadas nas tradições campeiras e históricas reducionistas.

Tais representações sociais permitem pensar a identidade missioneira através de uma dualidade nos seus processos de formação, ou seja, demonstra ser uma identidade híbrida e, ao mesmo, uma identidade autêntica. Seus processos de formação apresentam trocas culturais com as identidades gaúchas e ribeirinhas, assim como mantêm elementos, marcadores e vivências que remetem a vinculações com os descendentes *Guarani*, relações estas que estão vinculadas a realidades vivenciadas há mais de trezentos anos.

5.3 Análise do discurso popular ¹¹⁰

As representações missioneiras geradas por populares resultam de discursos de valorização da história e memória missioneira. Nesses discursos novamente são reconhecidas nas realidades as vivências e influências indígenas nos processos de formação étnica, sociocultural e identitária das comunidades tradicionais.

Figura 63 - Folder de divulgação do enredo da escola de samba Marabú



Fonte: Jornal DigitalSantomé

¹¹⁰ Neste momento da pesquisa foram levantados e analisados discursos e simbologias missioneiras emitidas pelas coletividades populares regionais. Para tanto, aplicou-se um questionário aberto com diversos atores sociais fronteiriços, assim como foram levantadas iconografias e toponímias representadas por diversas instituições públicas, tradicionalistas, esportivas, carnavalescas e comerciais locais. Durante a análise empírica dos materiais foi realizada uma reflexão teórica que privilegiou a discussão da geografia das representações e suas contribuições para a análise social do espaço.

Nos *corpora* discursivos analisados, destaca-se a exaltação de uma identidade missioneira na região, constituída a partir de uma herança sociocultural reducional, que é percebida na vida social das municipalidades. A figura 63 exemplifica esses reconhecimentos, pois, através do folder de divulgação da escola de samba *Marabú* de Santo Tomé, visualiza-se que as produções sociais regionais constantemente mantêm diálogos com elementos identificados com as comunidades nativas e as crenças do período reducional.

Tais pertencimentos e os significados de uma identidade missioneira foram assim narrados pelo entrevistado B:

É como se fosse uma bandeira, é uma ânsia, que dentro de mim, que vem de ancestrais, o sonho da república guarani, a organização social é muito lindo de se analisar, a identidade missioneira se perdeu com o advento dos povos europeus, a identidade missioneira se perdeu, mas continua ainda dentro destes ancestrais, o jeito gaúcho de ser, na literatura e no meu caso na escultura, vem tentando passar o lado missioneiro das missões, é um tema atual, eu acho que existe a identidade missioneira meio apagada, o que vem sendo feito nas artes, objetiva que não se esqueçam que somos missioneiros. Hoje nos tempos atuais em Santo Tomé já estão fazendo isso, estão tentando resgatar elementos missioneiros, como na praça de São Borja. A mudança da região fronteira oeste para as missões, é um lado positivo, eu defendo a passagem para a região das missões.

Nessas representações sociais reproduzidas, percebe-se nas narrativas a afirmação de um “ser missioneiro” regional, que, conforme alguns populares, simboliza um “norte de vida”, “uma ancestralidade”, a “influência de uma das civilizações mais importantes do mundo”, um sonho de uma “República *Guarani*”. Portanto, tais narrativas afirmam uma identidade missioneira regional, que cotidianamente reproduz marcadores territoriais e representações sociais identificadas com uma cultura tradicional, que mantém materialidades e imaterialidades enraizadas desde as reduções.

Ao falar sobre a cultura missioneira regional, o entrevistado A destaca:

Por mais que não esteja materializada na arquitetura, possui elementos que representam as missões, como a terra vermelha, a própria questão das artes são importantes na nossa região, figuras como Brazanelli deixaram um legado que vem se perpetuando até hoje com pessoas que conseguem viver da arte, exemplificou o caso

de Rossini Rodrigues, a questão da musicalidade presente constantemente desde os primórdios das reduções até hoje, a musicalidade sempre algo como forma de encantar as almas, mais que outros viés culturais. A musicalidade onde mais se sobressai essa nossa cultura missioneira.

Essas narrativas reconhecem a escultura regional e a musicalidade do chamamé como representações missioneiras significativas na produção de sentidos, definindo a cultura missioneira como um estado de vida.

Os marcadores artísticos e as marcas das crenças legitimam e territorializam uma identidade regional, e tais saberes possibilitam que as representações identitárias nas missões estejam vinculadas, como já foi discutido, a pertencimentos topofílicos.

A produção social da escultura, da música e a reprodução das crenças sagradas emergem, portanto, nos espaços sociais das Missões como transcendências espirituais e emocionais da identidade missioneira. No decorrer das narrativas, as procissões religiosas foram descritas como manifestações tradicionais missioneiras que ainda permanecem vivas no cotidiano regional. Tais vivências foram descritas pelas suas adaptações e seus imaginários identificados com elementos reducionais existentes.

As abordagens geográficas, principalmente as relacionadas à Geografia Cultural, refletem as representações sociais como instrumentos de pesquisa para as análises sociais do espaço. Heidrich (2010, 2014), ao pensar as representações sociais através de uma abordagem territorial, enfatiza que elas se tornam uma colagem do social no espaço apropriado, suas elaborações criam morfologias que requerem noções de espaço.

Nesse processo de produção e reprodução das representações, constantemente entram em cena elementos autênticos e fabricados, que necessitam de uma comunicação sociocultural para a melhor compreensão do vivido (HEIDRICH, 2010, 2014).

A noção, a ideia em sentido amplo, e o conceito, a concepção precisamente elaborada, estabelecem vínculos fundamentais com o campo cultural, o campo da criação, da compreensão do vivido. Viver

implica em representar e ao mesmo tempo transgredir a própria representação, tem a ver com a produção de significados (HEIDRICH, 2010, p. 2).

Essa reflexão de Heidrich (2010) estimula a pensar as representações vivenciais a partir do campo cultural e dos espaços de vida. Tais compreensões tornam-se mais reconhecíveis em comunidades pequenas e tradicionais, no entanto essa modernidade complexa vem re-elaborando as representações coletivas conforme seus interesses (HEIDRICH, 2010).

As palavras de Heidrich (2010) contribuem para a reflexão sobre como vêm sendo produzidas as representações identitárias missioneiras. Ao longo dos últimos trezentos anos, observa-se que essas produções sociais vêm perpetuando práticas artísticas que se tornam mediadoras entre as vivências cotidianas e as vivências passadas.

Tais mediações recriam morfologias identificadas com as vivências missioneiras através de iconografias que reafirmam a identidade regional a partir da materialização de elementos identitários vinculados às missões. Sendo assim, as representações sociais missioneiras caracterizam-se pela produção de sentidos, que reproduzem uma identidade social envolta de processos culturais autênticos e fabricados, a exemplados câmbios que contribuíram para a constituição da identidade gaúcha.

Ao falar sobre as relações das missões com a identidade gaúcha, o entrevistado B destaca:

O comportamento do gaúcho de gostar do cavalo, da criação de gado, o jeito teatino do gaúcho, também vem do índio missioneiro, porem civilizado. No caso de São Borja a particularidade da política tem relação com as tramas políticas que ocorriam entre as reduções vizinhas.

Como vem sendo refletido nesta tese, as representações sociais missioneiras foram substituídas, nas últimas décadas, pelo surgimento de novos processos de transformações socioterritoriais, que consolidaram nesta

região novos sentidos sociais amparados nas práticas da lida campeira e na cultura gaúcha.

Durante as entrevistas com os populares, foram narradas trocas culturais entre a cultura missioneira com a cultura gaúcha, percebidas na alimentação, na criação do gado e nos modos de vida. Também foi destacado o ofuscamento e a perda da identidade missioneira a partir do advento dos imigrantes europeus na região.

A relação entre a identidade missioneira e a identidade gaúcha instiga a reflexão sobre a constituição de dois mundos representacionais, proposta por Gil Filho (2005), de pensar-se um mundo consensual e reificado. O segundo surge de modo coercitivo ao qual somos submetidos na forma de um espaço de poder; o primeiro representa uma consciência coletiva praticada nos espaços do cotidiano, que encontra uma harmonia convencional num espaço banal (GIL FILHO, 2005).

A análise das representações sociais nos coloca diante da necessidade de decodificar este mundo próprio do Universo banal, o do ser no espaço para o ser enquanto espaço. Partimos das representações sociais para uma geografia cultural do mundo banal, da cultura cotidiana, do Universo consensual, impactada pelo Universo reificado da ciência e da política (GIL FILHO, 2005, p. 50).

O autor destaca que o universo reificado está amparado pela ciência e pela política, enquanto o universo consensual está constituído a partir de relações com o cotidiano, que “projeta as pessoas diante dos dilemas da vida através da busca de aparatos míticos e rituais que envolvem o mundo enquanto convenções” (GIL FILHO, 2005, p. 51).

Ao relacionar-se essa discussão de Gil Filho (2005) com a análise das representações sociais missioneiras geradas pelos membros das comunidades populares, destaca-se que a construção da identidade missioneira regional está envolta, ao mesmo tempo, por um mundo representacional consensual (vinculado às autenticidades do período reducional) e por um mundo

representacional reificado (vinculado às trocas culturais e fabricações sociais da cultura gaúcha estancieira).

Figura 64 - Logomarca do Centro Nativista Boitató



Fonte: Festival Ronda de São Pedro

A Figura 64, que ilustra a iconografia do Centro Nativista Boitató de São Borja, representa bem esses dois mundos representacionais que estão na trama da construção da identidade missioneira regional. As representações sociais emitidas por essa instituição caracterizam-se por possuir marcadores gaúchos, visto que se trata de uma instituição nativista, assim como apresenta iconografias de um mundo consensual tradicional missioneiro, pois apresenta marcas míticas, lendárias e simbólicas do período reducional, como a cruz de Lorena e a lenda do Boitató.

Esse processo de modelização simbólica dos objetos espaciais remete aos processos míticos, que cristalizam sentidos fechados nas formas. No entanto, as representações surgem quando a imagem transcende os limites materializados. São internalizações da visão de mundo, são imaginários de memórias, ou seja, são formas de conhecimento que instigam a construção de identidades influenciadas por universos reificados (GIL FILHO, 2005).

Para tanto, o autor propõe pensar uma Geografia das Representações a partir de duas linhas de argumentação: “a primeira é relacionada às identidades

sociais como resultado da imposição dos universos reificados sobre os consensuais das representações”; já a segunda é uma “Geografia do Conhecimento banal que cada comunidade produz a partir da representação que cada grupo faz de si mesmo” (GIL FILHO, 2005, p.58).

No decorrer das narrativas populares, foram geradas vozes que destacam as relações das comunidades regionais com os elementos culturais missioneiros. Elas descrevem a necessidade de um maior interesse público pelos remanescentes reducionais, que expõem a falta de reconhecimento e valorização por parte da administração pública samborjense.

Nessas narrativas, surgem vozes de resistências às imposições identitárias dos universos reificados trabalhistas, as quais vêm sobrepondo os elementos identitários missioneiros, que estão soterrados abaixo da praça central da cidade.

A análise dessas representações sociais reafirmam muitas narrativas e imaginários que interferem nos processos identitários missioneiros, pois, ao mesmo tempo, observa-se a imposição de uma identidade trabalhista sobre uma identidade consensual missioneira, assim como se percebem discursos populares que propiciam representações sociais autônomas diante da importância dos sítios arqueológicos locais, percepções estas que corroboram os pensamentos de Gil Filho (2005).

A falta de preservação, valorização e conhecimento público sobre os remanescentes missioneiros não interfere na reprodução popular de representações sociais identificadas com as missões nestas municipalidades. Como se percebe, a identidade missioneira constantemente se legitima a partir de territorialidades e imaterialidades, vivenciadas sob espaços sociais que, nos últimos trezentos anos, se destacam por reproduzir práticas sociais e crenças sagradas nesta região.

As constantes ritualizações acabaram consolidando relações de pertencimento popular com os espaços sociais. As representações missioneiras emitidas pelos populares demonstram uma autonomia no que se refere à valorização da história, ao reconhecimento de elementos culturais

reducionalis e à influência indígena na composição étnica da população local. Tais autonomias produzem sentidos contemporâneos amparados na busca constante da memória reducional.

No que diz respeito às representações sociais, Rosemberg (2003) destaca que elas esclarecem os comportamentos de quem as escolhe, pois estão relacionadas às práticas sociais e representam realidades indistintas, discussões estas que instigam a pensar as representações missionárias geradas por populares descendentes nativos da região.

No decorrer de sua discussão, Rosemberg (2003) traz para o debate a possibilidade de discutir criticamente as relações de poder nas representações, uma vez que defende a liberdade do sujeito como uma forma de renovação da “responsabilidade pessoal”, valoriza as diferenças culturais como um fator de equivalência dos saberes, realiza uma crítica ao modelo cultural generalizado, assim como propõe uma análise dos novos usos espaciais a partir das representações.

O que está em jogo de forma implícita dentro da afirmação que une equivalência dos saberes/ olhares que postulam a liberdade. A liberdade do sujeito renova sua “responsabilidade pessoal”: pois possibilita trocas que poderão redescrever e redefinir sua própria personalidade. A descrição engrossada de fatos culturais como fim em sua compreensão dão a seguinte perspectiva: faz emergir as representações, suas mudanças e comportamentos. A liberdade humana, não como um objeto de reflexão a opor o determinismo espacial, mas como um postulado fundador da equivalência dos saberes, abolindo a porte social do saber geográfico. Cada um num intervalo de tempo e espaço livre (ROSEMBERG, 2003, p. 74).

O raciocínio de Rosemberg (2003) desperta para a autonomia de pensamento dos atores territoriais no que diz respeito à constituição de seus saberes e suas representações identitárias, que podem interferir na composição de sua personalidade e consciência socioterritorial.

Ao se relacionarem as representações geradas pelos populares com as reflexões teóricas apresentadas, observa-se que os atores sociais apresentam elementos diferenciados no que tange às novas formas de pensar as missões nesta fronteira. Nas iconografias e nas narrativas analisadas, três fatores despertaram a atenção de um novo olhar missionário fronteiriço: valorização da

figura no aborígine nativo; simbolização das lendas missioneiras; e cristalização de toponímias e símbolos reducionais nas áreas urbanas.

Essas representações populares reforçam um reconhecimento socioterritorial missioneiro por parte das comunidades nativas, as quais, contrariamente aos poderes públicos que constantemente geram descasos para com os remanescentes reducionais, cristalizam toponímias, simbologias e reforçam conhecimentos sobre a participação indígena no contexto missional.

Nessa perspectiva, pensar as representações missioneiras está adequado às ideias de Rosemberg (2003), pois os discursos e as iconografias foram gerados por coletividades que se identificam com os marcadores e subjetividades vinculadas às missões, o que a autora destaca como um processo esclarecedor do comportamento de quem gerou a representação.

Essa liberdade comunitária destaca-se, portanto, por ser ações de resistência aos modelos pradronizadores, já mencionados na discussão das práticas sociais estancieiras, o que também acaba levando a refletir sobre a relação dessas representações missioneiras com as práticas tradicionais ainda vivenciadas na região.

Essas liberdades podem ser descritas como resistências sociais aos processos de dominação de sentidos, o que Rosemberg (2003) define como a liberdade de um lugar em relação a outro. A constatação de ações libertárias referentes às representações identitárias demonstra as transformações das realidades geográficas, que

não passam de um saber teorizado. A realidade geográfica é descrita dentro de uma atividade científica, esta que é limitada, é definido por questões que foram impostas, informa e dá significado, ela deixa de ser um dado de existência para se tornar um fato interpretado teoricamente (ROSEMBERG, 2003, p. 74).

As realidades geográficas são, portanto, imposições socioespaciais que interferem na composição das categorias espaciais. Segundo Rosemberg (2003), nas suas composições os atores sociais podem ser considerados

idiotas geográficos, pois eles não possuem as mesmas matrizes de informação que os atores hegemônicos dos sentidos vivenciais.

Esses fatores geram desigualdades e isolamentos sociais, que “decorrem da idade ou de condições econômicas e culturais dos atores, estas que estão correlacionadas com o declínio espacial” (ROSEMBERG, 2003, p. 74). Nessa seara, a abordagem cultural não pode simplesmente deixar de lançar esclarecimentos sobre a realidade geográfica, sem dar conta das dinâmicas temporais e espaciais dos fatos a serem esclarecidos (ROSEMBERG, 2003).

Ao refletir sobre as penetrações da Geografia nos estudos das representações sociais, Rosemberg (2003) destaca:

Neste sentido busca compreender o espaço que produz a sociedade, esforçando-se o papel das representações nas organizações, na forma e nas práticas espaciais. A geografia se faz assim antropológica, dando conta de descrever e explicar as representações culturais. Lhe interessa portanto as diferenças culturais encarnadas pelas minorias (ROSEMBERG, 2003, p. 71).

Essa discussão reforça a influência das representações sociais na produção e transformação das práticas espaciais, na constituição das formas culturais no espaço e nas relações de poder suprainstitucional na produção de sentidos. Tal reflexão remete à tríade proposta por Heidrich, pois essa linha de pensamento relacional envolve ação-forma-representação.

Um fator diferencial do pensamento de Rosemberg (2003) no que diz respeito à dinâmica das representações no espaço volta-se para a análise reflexiva sobre como os fatos de vida interferem na produção de imaginários espaciais. Para tanto, interroga: Qual o papel deles na produção do espaço vivido? Que formas espaciais produzem emoção e permitem o encontro com a existência?

A grande contribuição da escrita de Rosemberg (2003) centra-se no debate sobre as irracionalidades das escolhas espaciais a partir da imposição de representações sociais hegemônicas como fator de resistência a essas

alteridades cognitivas e espaciais. A autora sustenta a autonomia e liberdade de pensamento do “ser geográfico”, que deve estar inteirado sobre suas vivências.

Para finalizar a análise das representações missioneiras populares, destaca-se que as entrevistas apresentaram narrativas identitárias de reconhecimento de uma identidade regional que se sustenta a partir de vivências tradicionais nativas, que são praticadas em antigas estruturas urbanas das reduções e nas proximidades do rio Uruguai. Novamente se observa que as crenças sagradas e as manifestações artísticas, como a música e a escultura, foram descritas pelos atores sociais como práticas sociais que ainda permanecem enraizadas na região.

Esse enraizamento se dá conforme os atores sociais, através das suas relações de parentescos que existem nos dois lados do rio. Nesses discursos foram destacados os câmbios socioculturais da identidade missioneira com a identidade gaúcha. Portanto, surgiram reconhecimentos de uma identidade missioneira regional, que vem se constituindo a partir de uma herança sociocultural percebida na vida social das municipalidades.

Através da análise dessas narrativas, observa-se que as representações sociais acabam, muitas vezes, cristalizando símbolos através das paisagens. No caso das paisagens culturais missioneiras, além de remeter à religiosidade e à história da arte, também suscita a discussão sobre as relações dessas representações com os processos de territorialização de espaços reducionais.

No decorrer dos *corpora* discursivos analisados, foram demonstradas diversas representações sociais, que emitiram imagéticos e narrativas em defesa da preservação e escavação arqueológica em antigas espacialidades reducionais.

A partir dos conceitos refletidos sobre as paisagens culturais, cabe lembrar que elas são definidas como lugares peculiares no decorrer das trajetórias históricas, seja pela importância social, econômica ou espiritual.

Seguindo essa linha de pensamento, após a análise dos discursos estudados, percebe-se que esta região de fronteira possui lugares com grande difusão paisagística, como é o caso dos sítios arqueológicos no entorno das praças centrais e das fontes de águas naturais do período reducional, que estão localizadas em São Borja.

As paisagens missioneiras geradas através desses lugares estão, cotidianamente, gerando câmbios paisagísticos com representações profanas, religiosas, lendárias e míticas, a exemplo das representações geradas durante o banho de São Joãozinho Batista na fonte missioneira de São João, e nos imaginários representados através da lenda dos subterrâneos citadinos.

5.4 Análise do discurso das Instituições Públicas

Desde o início desta tese acadêmica, vem sendo sustentado que as alteridades socioidentitárias sofridas pelas comunidades tradicionais regionais são consequências de hegemonias socioeconômicas das comunidades agropecuárias, transformações que desde a metade do século XIX até os dias atuais estão articuladas a processos de coesão territorial, econômica, social e política.

A partir da interpretação articulada entre as representações geradas pelos poderes públicos¹¹¹ e discursos dos jornais, percebe-se uma grande influência ideológica do trabalhismo e do gauchismo na construção das representações sociais fronteiriças.

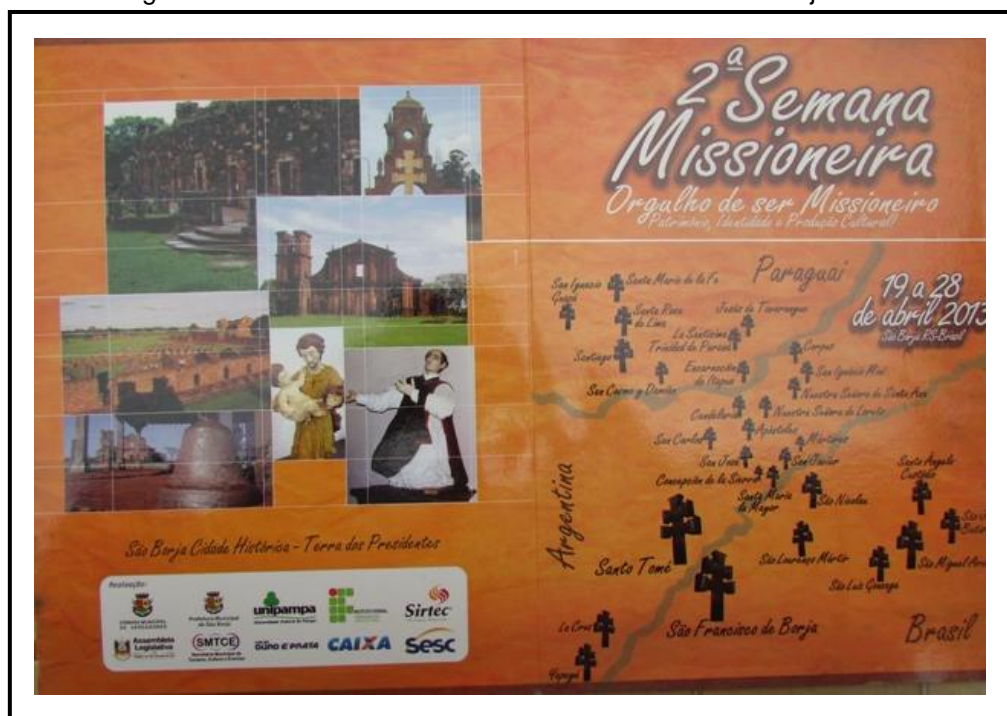
Essas ideologias acabam reduzindo a importância de outras representações, em virtude de suas constantes cristalizações e marcações culturais que realizam no território. As representações sociais missioneiras

¹¹¹ Neste momento da pesquisa foram levantados e analisados discursos e simbologias missioneiras emitidas pela Prefeitura e Câmara de Vereadores de São Borja. Para tanto, foram levantadas iconografias e discursos gerados em materiais publicitários, *web sites*, em marcas comemorativas das cidades.

estão entre as que geralmente são ignoradas e ofuscadas, em virtude de objetivos político-ideológicos.

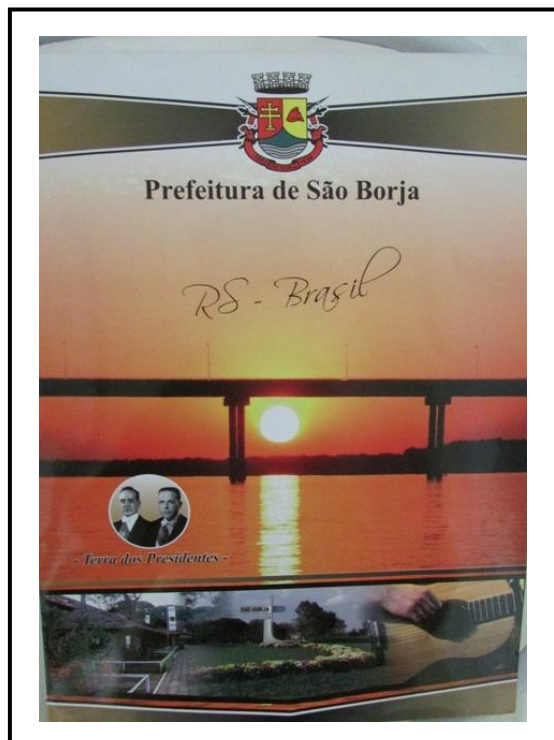
Tais ações geram alteridades nas identidades locais, pois os sentidos vêm sendo produzidos de forma a padronizar e contemplar os interesses socioprodutivos e políticos. A partir da análise dessas narrativas, arrisca-se a dizer que as representações sociais de São Borja são objetivadas de forma a sustentar e legitimar as ideologias políticas trabalhistas e os processos socioprodutivos relacionados ao campo.

Figura 65 - Material da 2ª Semana Missioneira de São Borja



Fonte: Câmara Vereadores de São Borja

Figura 66 - Folder Prefeitura de São Borja



Fonte: Prefeitura de São Borja

No entanto, a partir da análise das representações públicas, foram identificadas narrativas de exaltação e reconhecimento de uma identidade missioneira na região¹¹².

Essas exaltações identitárias são percebidas na figura 65, que, através do material publicitário de divulgação da segunda Semana Missioneira de São Borja, apresenta na temática do evento, “Orgulho de ser missioneiro: Patrimônio, identidade e produção cultural”, narrativas públicas de identificação a uma identidade missioneira. Nesse material percebem-se simbologias que reforçam uma integração territorial entre os trinta povos missioneiros.

¹¹² Para a análise das representações geradas pelas instituições públicas, foram selecionados os seguintes materiais para a interpretação: material publicitário da 2ª Semana Missioneira de São Borja, logomarca criada para a comemoração dos 330 anos de fundação da Redução de São Francisco de Borja, outdoor comemorativo aos 150 anos de refundação de Santo Tomé, Brasões oficiais das municipalidades, home de entrada do website da Intendencia de Santo Tomé, e website da Prefeitura de São Borja.

Nesse material, ocorre pela primeira vez o reconhecimento, por um órgão público local – a Câmara de Vereadores –, de São Borja como uma Cidade Histórica. No entanto, ainda se mantém a exaltação do *slogan* “Terra dos Presidentes”. Cabe destacar que essa intitulação de Cidade Histórica para São Borja foi algo já contestado nas representações sociais geradas nos meios jornalísticos.

Figura 67- Logomarca comemorativa dos 330 anos de fundação da Redução de São Francisco de Borja



Fonte: Prefeitura de São Borja

As representações missioneiras¹¹³ também foram reproduzidas em momentos comemorativos, como foram os 330 anos da fundação da Redução de São Francisco de Borja. Nesse caso, a logomarca comemorativa do evento, que está representada na Figura 67, caracteriza-se por gerar representações que demarcaram um hibridismo cultural entre as simbologias missioneiras, gaúcha, dos ex-presidentes da República, assim como apresentam marcas relacionadas à produção agrícola do arroz e do linho.

¹¹³ Cabe destacar que a cruz de Lorena ainda se apresenta como o elemento simbólico missioneiro mais frequente nas representações sociais missioneiras emitidas pelos órgãos públicos.

Como foi exposto nos discursos jornalísticos, observam-se resistências populares em São Borja, referentes à exaltação exacerbada das figuras dos ex-Presidentes e à falta de valorização da história e cultura missioneira local. Essas discussões vêm contribuindo para essa nova percepção dos órgãos públicos no que se refere à melhor compreensão de todas as temporalidades vividas neste território.

No caso da Prefeitura de São Borja, observam-se uma maior valorização e exaltação das personalidades dos ex-Presidentes João Goulart e Getúlio Vargas. Nos últimos 12 anos, a partir da gestão pública do Partido Democrático Trabalhista (PDT), foi reforçado o *slogan* “Terra dos Presidentes” para o município, toponímia representada na Figura 71, apresentando, por parte da Prefeitura de São Borja, elementos que reforçam uma integração regional através da ponte, da cultura gaúcha e dos ex-presidentes.

A partir dos *corpora* analisados, percebe-se, em muitas narrativas missioneiras, vozes de resistência às representações objetivadas, as quais representam uma nova consciência pública em relação à valorização da história e cultura enraizada desde o período reducional e que contribuíram para os processos de formação socioterritorial da região.

Essas situações corroboram as discussões de Franco (2004), que propõe pensar as representações sociais através dos processos ideológicos. Franco (2004), ao discutir sobre a relação das representações sociais com os processos ideológicos e a formação da consciência, destaca que, para refletir sobre eles, é necessário conhecer o contexto socio-histórico em que as comunidades estão inseridas, perceber as diferenças dos indivíduos que cercam sua construção (FRANCO, 2004).

A proposta de Franco (2004), de pensar as representações sociais através das ideologias, instiga a reflexão sobre as formas reducionistas da realidade.

Uma das maneiras pela qual se pode conceber a ideologia é que ela é um reflexo invertido, mutilado, deformado do real, na medida em que significa um conjunto abstrato de idéias, representações e valores de determinada sociedade. Abstrato no sentido de designar todo e qualquer conjunto de idéias que pretenda explicar fatos

observáveis sem vincular essa explicação às condições sociais, históricas e concretas em que tais fatos foram produzidos. Apesar da desvinculação, essas idéias são transmitidas e absorvidas como se fossem reais (FRANCO, 2004, p. 177).

A discussão de Franco (2004) traz a possibilidade de pensar as ideologias como representações invertidas da realidade, pois através desses interesses sociopolíticos são produzidos sentidos de conveniência, que objetivam a imposição de modelos sociais, econômicos e religiosos. As representações sociais podem ser definidas como uma atividade psíquica do sujeito, um objeto de conhecimento, uma réplica interiorizada da ação. elas representam indicadores que refletem as práticas cotidianas, ou seja, são processos sociocognitivos (FRANCO, 2004).

Alguns raciocínios de Franco (2004) estão adequados às representações missionárias geradas pelas instituições públicas, destacando-se entre eles:

- a) Reflexão sobre a relação das representações sociais com os processos ideológicos e suas consequências para a formação da consciência;
- b) Necessidade de conhecimento sobre os contextos socio-históricos dos processos de construção das representações;
- c) Representações sociais e grupos hegemônicos políticos e socioeconômicos;
- d) Representação como uma réplica da ação e ação reducionista da realidade.

Partindo das palavras de Franco (2004), que define as representações como réplicas de ações que interferem no espaço, visualizam-se nas narrativas anteriores discursos públicos que geram representações missionárias com o objetivo de despertar interesse comunitário na preservação patrimonial. Sendo assim, verificam-se aqui três sentidos principais destas representações: reconhecimento identitário, penetração espacial e demarcação de lugares que possuem marcas missionárias cristalizadas.

5.5 Análise das paisagens culturais

5.5.1 Procedimentos metodológicos utilizados para o levantamento e análise das representações paisagísticas

Como já mencionado nos procedimentos metodológicos desta pesquisa, as paisagens culturais destacam-se por serem instrumento articulador para a interpretação das representações sociais missioneiras.

As formas de interpretação das representações paisagísticas foram análise de discurso das fontes orais (letras musicais, folderes turísticos-culturais, discursos jornalísticos, discursos públicos e discursos populares) e visuais (fotografias, pinturas e iconografias). A realização de levantamentos cartográficos buscou uma espacialização das respectivas representações, o que contribuiu para a identificação das territorialidades identitárias.

Para tanto, dividimos esta etapa em dois momentos: processo de identificação paisagística e análise dos discursos paisagísticos.

No primeiro momento partiu-se para um processo de identificação paisagística (Levantamento de Unidades de paisagem). Nesse processo deu-se atenção para o levantamento de unidades de paisagens (lugares com paisagens peculiares).

Já no segundo momento, realizou-se a análise dos discursos paisagísticos. Após o levantamento das principais unidades paisagísticas missioneiras, a pesquisa buscou analisar os principais discursos ou narrativas inseridas no contexto de produção, reprodução e representação das paisagens identitárias regionais.

No que diz respeito ao levantamento e à análise das paisagens culturais fronteiriças, a pesquisa esteve centrada, primeiramente, em identificar quais são os principais lugares geradores de unidades paisagísticas, assim como refletir sobre as representações identitárias emitidas pelos discursos imagéticos, orais e escritos.

5.5.2 Reflexões teóricas e análise paisagística

Nos últimos anos, visualiza-se no campo dos estudos culturais internacionais o surgimento da discussão das paisagens culturais como um instrumento de planejamento, pesquisa e preservação territorial do patrimônio histórico e cultural global. Em 2009, as paisagens culturais tornaram-se os mais novos bens culturais da Unesco, fator que contribuiu para a chancela delas no território brasileiro, neste mesmo ano.

Ainda em 2009, foi lançado o projeto Itinerários Culturais do Mercosul, que obteve como projeto-piloto o Itinerário Cultural das Missões Jesuítico-Guarani. Neste itinerário um dos principais objetivos é a constituição do Guia das Paisagens culturais missioneiras. Este guia está articulado à um projeto internacional, com execução para 2015 na região, denominado “Valorização das Paisagens Culturais e Criação do PHNM (Parque Histórico Nacional das Missões)”, através do convênio entre Unesco, IAPH (Instituto Andaluz de Sevilla, Espanha) e IPHAN.

Para a Unesco as paisagens culturais são

consideradas ilustrativas da evolução da sociedade humana e seus assentamentos ao longo do tempo, sobre a influencia de contingências físicas e/ ou oportunidades apresentadas pelo ambiente natural, bem como pelas sucessivas forças social, econômica e cultural, que nelas interferem.¹¹⁴

Conforme o artigo 1º da Portaria 127/ 2009 do IPHAN, que cria a chancela das paisagens culturais brasileiras, elas podem ser definidas como “uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores”.

¹¹⁴ Conceito inserido no documento de apresentação do projeto de Cooperação Técnica Internacional “Valorização das Paisagens Culturais e Criação do PHNM (Parque Histórico Nacional das Missões)”.

Como se observa nessas conceituações, as paisagens culturais são consideradas espacialidades diferenciadas no que toca as suas importâncias históricas, sociais, econômicas e naturais, que despertam relações de pertencimento, topofilias e marcas territoriais através das vivências cotidianas.

O francês Guy Di Méo (2004), um grande especialista nos estudos da Geografia social, define as paisagens como um objeto etnológico. Suas representações manifestam-se sobre diversos panoramas ou sob os pontos de vista do patrimônio, dos lugares de vida e das formas espaciais da atividade econômica (DI MÉO, 2004).

Portanto, as paisagens culturais representam elementos materializados no espaço, apresentando um diálogo das práticas subjetivas com os símbolos territoriais, construções que possuem sentidos e significados. Nessa perspectiva, as paisagens culturais podem ser definidas como a materialização das representações sociais, pois se identificam com determinados valores, saberes e manifestações culturais, em que a busca pelo passado torna-se uma constante.

Nesse sentido, refletir sobre as paisagens culturais desta região em estudo está de acordo com o cenário dos estudos técnicos e acadêmicos sobre essa temática, pois se percebe, principalmente na Geografia Cultural brasileira, o aumento de pesquisas nessa área do conhecimento.

No decorrer dos primeiros capítulos desta tese, foi mencionado na caracterização geo-histórica, nas práticas sociais e na reflexão sobre os marcadores territoriais missioneiros, que a fronteira São Borja-Santo Tomé possui, nas suas áreas territoriais, diversas simbologias e discursos de pertencimento, que geram marcadores paisagísticos nas cidades.

Essas representações se fazem presentes através das manifestações artísticas (música, arte, escultura, pintura), da religiosidade, das influências em modos de vida, costumes, saberes, espaços arqueológicos, espaços naturais reducionais, sistemas produtivos regionais e na monumentalização de símbolos missioneiros.

Entre os espaços identificados como difusores de paisagens missioneiras, identificaram-se igrejas, museus, monumentos, fontes naturais, imaginárias, espaços públicos (praças), o rio Uruguai, espaços arqueológicos, entre outros.

Na arte percebem-se diversas representações paisagísticas que simbolizam elementos relacionados à religiosidade do período reducional, como imaginárias barrocas, altar barroco¹¹⁵, pia batismal, sino, assim como utensílios desse período. No entanto, tais representações geram paisagens segregadas, pois esses símbolos estão geralmente em instituições culturais (museus e biblioteca), residências particulares e de posse da Igreja Católica, o que torna os processos de identificação e reconhecimento mais seletos¹¹⁶.

Segundo Boff (2011, p. 242), “imagens religiosas foram um importante instrumento à disposição dos jesuítas no trabalho de evangelização dos *Guarani* aldeados, ou seja, a arte foi meio de persuasão, propaganda e pregação catequética no Novo Mundo”. Atualmente elas não estão sendo utilizadas como instrumentos catequéticos, pois estão segregadas em instituições culturais. Apenas na Igreja de São Borja identifica-se a representação imagética de imagens reducionais, como elementos evangelizadores.

Dessa forma, as paisagens artísticas reducionais ganham os ares de relíquia, pois esses elementos geram representações individualizadas, seus sentidos e significados são particularizados. A posse e visualização dessas paisagens podem ser descritos, portanto, como símbolos de poder cultural.

Esses fatores contribuíram e vem contribuindo para o desconhecimento sobre a história, a cultura e as identidades das missões. A importância artística

¹¹⁵ Conforme estudo técnico de um dos maiores estudiosos da área da arte barroca das missões, Professor Dr. Darko Sustersic, o altar que está na atual Igreja Nossa Senhora da Conceição em São Borja, pode ser considerado barroco. Segundo Sustersik, existem detalhes na obra que demonstra ser um projeto do irmão Brazanelli. Nas suas simbologias aparece um caranguejo, que pode ter relação com os crustáceos que existiam nas margens do rio Ibicuí em São Borja (informação verbal).

¹¹⁶ Em alguns marcadores territoriais reducionais ocorre a exposição da terminologia IHS. Conforme Peter Burke (2010), a devida expressão está relacionada a terminologia YHS, que significava Jesus Salvador da Humanidade.

das estatuárias é algo não reconhecido pelas comunidades, mas sim a importância religiosa-espiritual. A crença nas imaginárias torna-se um discurso constante entre o imaginário regional. Isso foi presenciado nas observações a residências e oratórios que estão nas áreas urbanas. Por outro lado, as imaginárias também geram relações de oposição, como o foi o caso do pastor evangélico que queimou uma imaginária do período reducional em São Borja.

Além das imaginárias reducionais, as representações artísticas das missões também estão representadas através da escultura contemporânea, que vem gerando simbologias identificadas com a cruz de Lorena (ruas de São Borja), os monumentos dos padroeiros das cidades e as esculturas regionais, entre outros. Na pintura, o imaginário regional constantemente relaciona as missões ao processo evangelizador, em que foram identificadas representações da figura de Deus e da Companhia de Jesus, juntamente a elementos das reduções.

Souza (2013) ensina que na pesquisa socioespacial e para as humanidades, a paisagem é construída subjetivamente. Suas representações condicionam nossa (in) sensibilidade e o modo como somos socializados, além de tornar invisíveis alguns agentes e práticas. Nesse processo “não apenas o conceito de lugar merece ser também convocado, mas também toda a capacidade de imaginação” (SOUZA, 2013, p. 61).

Para Di Méo (2004), as paisagens promovem a classificação de símbolos territoriais, o que enriquece as representações identitárias de grupos sociais singulares. Sendo assim, os espaços de vida podem ser interpretados por tais representações (DI MÉO, 2004).

Portanto,

A noção de equilíbrio que evoca o território é encontrada nas paisagens, pois são componentes visuais que encontram uma ordem impossível. Representada ou não pela arte (a pintura em particular), a paisagem adquire uma dimensão estética e oral: sua aplicação na ordem da paisagem; é bem (derivação perigosa) qualificação na ordem territorial, principalmente no que diz respeito a um a relação harmoniosa entre sociedade e seu espaço (DI MÉO, 1995, p. 29).

Di Méo instiga refletir o que está por trás da paisagem, pois as “âncoras sócio-espaciais mais abstratas e as jogadas profundas de nossos atores nos trazem para jogos de escalas territoriais complexas: significando e gerando a territorialidade de cada um” (DI MÉO, 2004, p. 141).

Portanto, as imagens do passado transmitem a posteridade numa interação entre história e estética (definição de patrimônio) ou pelas forças dos hábitos, de experiências repetitivas do cotidiano. (DI MÉO, 1995, p. 19).

Nesse sentido, refletir sobre as paisagens culturais missioneiras, além de remeter à religiosidade e à história da arte, também suscita a discussão sobre as relações dessas representações com os processos de territorialização de espaços reducionais. No decorrer dos *corpora* discursivos analisados, foram geradas diversas representações sociais que emitiram imagéticos e narrativas em defesa da preservação e escavação arqueológica em antigas espacialidades reducionais.

A partir dos conceitos refletidos sobre as paisagens culturais, cabe lembrar que elas são definidas como lugares peculiares no decorrer das trajetórias históricas, seja pela sua importância social, econômica ou espiritual.

Seguindo essa linha de pensamento, após a análise dos discursos estudados, percebe-se que esta região fronteiriça possui lugares com grande difusão paisagística, como são os casos dos sítios arqueológicos no entorno das praças centrais, assim como as fontes de águas naturais do período reducional, localizadas em São Borja.

As paisagens missioneiras geradas através desses lugares estão cotidianamente gerando câmbios paisagísticos com representações profanas, religiosas, lendárias e míticas, como é o caso das representações geradas durante o banho de São Joãozinho Batista, na fonte missioneira de São João, e nos imaginários representados através da lenda dos subterrâneos citadinos.

Nessas paisagens missioneiras, observam-se relações das práticas reducionais no sistema produtivo fronteiriço. Como exemplo citam-se as paisagens geradas através das produções de tijolos nas olarias rudimentares

contemporâneas, as quais podem ser relacionadas à produção oleira do período reducional, que apresenta resquícios através de um forno da redução de São Francisco de Borja. Da mesma forma pode pensar nas trocas paisagísticas entre as estâncias de hoje com as estâncias reducionais, os modos da lida campeira e do roubo de gado no período missioneiro com a atualidade.

Nesse campo teórico-empírico de reflexão sobre as paisagens, existem linhas de pensamento que enfocam os processos de alteridades gerados pelos seus processos construtivos. Souza (2013 apud JOHN WYLIE, 2007) reforça que as paisagens atuam na naturalização, estabilização e universalização das relações sociais e econômicas. Sendo assim, elas tornam-se uma representação visual mistificada, que distorce, oculta, oblitera a realidade (WYLIE, 2007).

Seguindo nas reflexões críticas das paisagens como alteridade, Duncan (2012) pensa a paisagem como uma produção cultural, que pode integrar tanto a reprodução quanto a constatação de um poder político. Essas ideias corroboram os pensamentos de Souza (2013), para quem as paisagens estão constantemente sendo disputadas por lutas políticas, as quais buscam novas ressignificações dos lugares.

Essas reflexões identificam-se com as representações paisagísticas missioneiras, pois elas dialogam entre o autêntico (no caso os remanescentes reducionais) e o fabricado (no caso a monumentalização e criação de símbolos missioneiros).

Esse autêntico constantemente almeja novas descobertas materiais e imateriais nas paisagens missioneiras. Já as paisagens fabricadas remetem a estratégias de resistência ideológico-político e de sustentação de uma identidade missioneira regional. No entanto, esses discursos simbólicos acabam por naturalizar a história e as narrativas identitárias, pois os espaços públicos apresentam-se como lugares de difusão de tais paisagens.

Em relação às paisagens missioneiras, constatam-se, constantemente, discursos que remetem a câmbios culturais com as demais representações,

como a gaúcha, por exemplo. Essas paisagens missioneiras deixam transparecer suas intencionalidades de representar paisagens de memórias.

Portanto, defende-se que as representações paisagísticas das missões estão envoltas de misticismo, espiritualidade, utopia, topofilias, relevância sociocultural, dualidade entre valorização e alteridade em relação ao indígena, relações de poder da Igreja e relações de poder socioprodutivas e ideológicas na sua produção.

A partir da reflexão sobre os espaços sociais, marcadores territoriais e das representações sociais já analisadas, observam-se relações entre as paisagens missioneiras com as representações das crenças profanas, religiosas, míticas e lendárias, que, por muitas vezes, estão representadas nas comunidades tradicionais.

Nesse sentido observa-se que as paisagens missioneiras caracterizam-se pela exaltação da espiritualidade e emotividade através das crenças locais.

A Geografia da emotividade é uma linha de discussão renovadora que se identifica com os conceitos em voga. Para Andreotti (2013), a visão emocional instiga descobrir as escondidas configurações dos lugares e das paisagens, valorizando a diversidade dos sentimentos e sentidos.

Mesmo assim, o humanismo vem sendo ressuscitado em muitas disciplinas, inclusive na geografia. Entende-se que, em face dos enormes problemas do nosso tempo, foi necessário valorizar o humano e o espiritual, assim como as profundezas das raízes culturais, para que os sentidos do viver não caíssem em desconcerto (ANDREOTTI, 2013, p. 100).

Essas reflexões trazem para a discussão como as padronizações socioculturais contemporâneas estão contribuindo para as crises de sentidos globais, que acabaram tornando as coletividades menos suscetíveis a topofilias locais, em virtude das identificações macroescalares; portanto, observa-se um distanciamento da realidade vivida.

Para Andreotti (2013, p.101), as pesquisas que objetivam refletir sobre os sentimentos “responde a uma necessidade sentida para voltar na realidade e mergulhar nela com todos os sensores”.

O roteiro de pesquisa da geografia emocional, vinculado ao intelecto e ao espírito, quer evidenciar os valores culturais e o significado atribuído aos lugares, assim como eles são percebidos e geram visões e imaginações (ANDREOTTI, 2013, p. 102).

Esses conceitos estão perfeitamente identificados com os conceitos das paisagens, porque elas envolvem subjetividades e pertencimentos a determinados lugares, uma vez que procura “entender o significado que tem o mundo na esfera existencial do homem e na escala de seus valores” (ANDREOTTI, 2013, p. 104).

As representações religiosas tornaram-se uma constante na região desde o século XVII. Foi através do processo evangelizador da Companhia de Jesus que essa fronteira missioneira acabou sendo influenciada pelas práticas religiosas católicas. Durante as saídas de campo foi observado um conservadorismo social nas comunidades fronteiriças, que pode ter relação com esse processo de doutrinação da Igreja Católica Apostólica Romana na região.

Esses imaginários são sustentados através de diversos instrumentos que contribuem para a manutenção das narrativas míticas missionárias, como é o caso das instituições culturais (museus, centros de cultura) e das tradições católicas que se amparam nas estatuárias missionárias.

No decorrer da pesquisa foram identificados lugares difusores de paisagens profano-regiosas, entre os quais se destacam: rio Uruguai, templos religiosos, casas de particulares, capelas, fontes missionárias, monumentos, espaços de festividades religiosas, museus, terreiros, espaços públicos (ruas da cidade), cemitério. Uma primeira impressão sobre as paisagens das crenças encontra-se exatamente nas múltiplas representações que envolvem as crenças profanas e religiosas.

Entre as paisagens religiosas, foram expostas representações simbólicas e discursivas identificadas com práticas da Igreja Católica, em que a presença e exaltação de santos, festividades e procissões tornam-se marcas e códigos culturais que possibilitam uma constante sacralização do espaço.

Por outro lado, percebem-se representações paisagísticas que envolvem crenças populares em personalidades locais/regionais, que viraram lendas e mitos da fronteira. Elas são exaltadas como se fossem “santos nativos”, como são os casos de Maria do Carmo, Gauchito Gil e Anjinho. Além dessas crenças, não se pode deixar de mencionar as paisagens de mitificação a *Andresito Guacurari* Artigas, que foram visualizadas em diversos momentos das análises dos *corpora* discursivos.

Além da santificação de nativos regionais, constantemente estão sendo representadas as procissões católicas e profanas da fronteira, como Procissão de São Francisco de Borja, Nossa Senhora do Itati, Nossa Senhora dos Navegantes, Santo Tomás e São Joãozinho Batista.

Segundo Carballo (2010, p. 140), a dimensão religiosa do espaço argentino apresenta algumas práticas religiosas que ainda permanecem como “processos que fazem matrizes sociais modernas ou como, as práticas religiosas de grupos étnicos que resgatam as práticas mágicas e sobrenaturais com uma forte simbologia católica e Cristiana em geral”.

Como exemplo,

podemos encontrar imagens da Virgem nos espaços públicos ou ruas, e podemos concluir que algumas devoções populares aparecem no cenário público e urbano, como oferendas e altares improvisados em agradecimento a um favor concebido. De esta maneira convivem fronteiras entre o sagrado e o profano, estabelecidas não só pelas autoridades religiosas, mas também pelas práticas sociais com uma forte marca da herança cultural católica (CARBALLO, 2010, p. 117).

Nesse sentido, procura-se estudar as manifestações profano-religiosas das cidades fronteiriças a partir da complexidade da cena urbana e da difusão da fé católica e de suas apropriações, assim como na geograficidade das práticas profanas.

No caso da fronteira São Borja-Santo Tomé, as crenças profano-religiosas contribuíram/contribuem para a construção e transformação das cenas urbanas das cidades. Cabe lembrar que as áreas territoriais das cidades históricas estudadas foram constituídas a partir de práticas religiosas.

Essa análise nos leva a indagar: Quais as influências da cultura clerical renascentista no processo de criação das paisagens culturais missioneiras? Por outro lado, instiga a pensar como essas práticas dialogam com os processos urbanos destas cidades. Seria possível pensar a fronteira Santo Tomé-São Borja como cidades com funções religiosas?

Essas interrogativas despertam interesse, pois durante os séculos XVII e XVIII foram enviados diversos arquitetos italianos para a consolidação do projeto artístico-cultural das reduções Jesuítico-Indígenas. Diversos estudiosos na área da história da arte¹¹⁷ reforçam que o projeto arquitetônico e escultório da Redução de São Francisco de Borja havia sido executado por um dos mais influentes arquitetos italianos da época, José Brazanelli.

Isso teria sido de grande relevância, pois conforme esses pensadores a redução borjense teria sido uma das mais desenvolvidas das Missões, tanto artística quanto culturalmente. Outra indagação que surge a partir da análise das representações paisagísticas missioneiras diz respeito à definição do nome da redução borjense para São Francisco de Borja.

Essa toponímia dada à redução borjense pode ter relação com a grande influência da personalidade de Francisco de Borja de Gandia, que conforme Ceballos (2010), foi considerado o promotor da arquitetura jesuítica na Espanha, Itália e na América. Poderia ter sido uma atitude simbólica da Companhia de Jesus para fundar uma redução estratégica, no que diz respeito à importância territorial-artística.

Discutir as paisagens profano-religiosas geradas pelas missões, nessa perspectiva, possibilita discutir o indizível ou não visualizado nas representações paisagísticas. Em alguns discursos jornalísticos, foram geradas narrativas¹¹⁸ que descrevem que durante muito tempo as reflexões sobre as

¹¹⁷ Entre estes destacam-se Darko Sustersic e Josefina Plá.

¹¹⁸ Entre essas narrativas foram emitidos discursos sobre prováveis subterrâneos que teriam sido construídos nas duas reduções fronteiriças. Conforme relatos, esses túneis sairiam das áreas das antigas reduções, hoje atualmente no entorno das praças centrais das cidades. Em alguns discursos foram geradas paisagens de memória referentes às antigas igrejas das cidades.

missões não eram reproduzidas, eram segregadas, assim como passaram a ser representadas como algo naturalizado e cristalizado na sociedade.

Após essas reflexões sustenta-se que as paisagens são narrativas identitárias. Tal reflexão propicia uma melhor percepção sobre o poder de síntese representacional das paisagens culturais, que se tornam instrumentos de pesquisas valiosos para a análise dos processos de construções identitárias. A representação de uma paisagem envolve elementos e conceitos caros para as análises das identidades, como marcadores territoriais, imaginários sociais, memória, diferença socioterritorial, pertencimento e reconhecimento social, entre outros.

Nessa seara, as paisagens missioneiras fronteiriças transcendem as representações meramente materialistas de valorização e proteção dos marcadores territoriais simbólicos, mas apresentam-se como narrativas topofílicas que se legitimam a partir das crenças religiosas, profanas, míticas e lendárias, instigando a reflexão sobre os câmbios missioneiros com as práticas sociais em vigor na região.

5.6 Análise crítica das representações sociais missioneiras e suas relações com os processos identitários regionais

A partir da análise dos diversos *corpora* discursivos levantados pelo estudo, foi possível uma melhor compreensão de como vêm se constituindo as narrativas identitárias missioneiras através de representações sociais identificadas com as missões. Nesse sentido, percebe-se que os imaginários populares de São Borja reconhecem e valorizam uma influência tradicional indígena nos processos identitários regionais.

Portanto, a identidade missioneira vem se constituindo a partir de representações sociais que demarcam um enraizamento sociocultural tradicional, que expõe vivências e pertencimentos territorializados em espaços arqueológicos pertencentes à antiga Redução de São Francisco de Borja.

Sendo assim, essas representações identitárias missioneiras estão socialmente sendo produzidas a partir de vínculos vivenciais com marcadores territoriais sagrados e artísticos, os quais vêm transmitindo sentidos através da cristalização de paisagens culturais místicas.

As representações sociais missioneiras expuseram vários imaginários sociais que exaltaram a existência de imaterialidades culturais e memórias sobre as reduções. Nessas produções sociais percebe-se a valorização da influência tradicional indígena nos processos sociais regionais. Por diversos momentos das narrativas, reforçou-se a importância dos marcadores identitários *Guarani* no processo de construção de uma identidade missioneira em São Borja.

Através dessas representações afirma-se um “ser missioneiro” regional, que, de acordo com alguns populares, vem gerando sociabilidades influenciadas por uma das “Civilizações mais importantes do mundo”. A reflexão sobre as representações sociais missioneiras contribuiu para a compreensão de que a identidade missioneira constantemente se legitime, a partir de territorialidades e imaterialidades vivenciadas sob espaços sociais, que nos últimos trezentos anos destacam-se por reproduzir arte, espiritualidades, religiosidades, ritualidades, misticismos e conhecimento ecocultural da biodiversidade do rio.

A articulação entre as reflexões sobre os espaços sociais e marcadores territoriais missioneiros possibilitaram uma melhor compreensão de como as representações sociais regionais contribuem para os processos de construção de uma identidade missioneira em São Borja. Tal linha de pensamento apresenta um mundo social missioneiro que, constantemente, produz sentidos a partir de imaginários sociais que passam a produzir representações identitárias missioneiras. Tais produções sociais passam a reproduzir, nos espaços do cotidiano, um mundo social missioneiro marcado por modos de vida e relações sociais tradicionais.

Nessa linha de discussão, sustenta-se que os marcadores identitários missioneiros se legitimam a partir de influências ancestrais e heranças

socioculturais, que demarcam um enraizamento social através da manutenção de crenças sagradas e pela produção da arte.

Sendo assim, as narrativas sociais regionais¹¹⁹ reafirmam a compreensão de que os marcadores urbanos reducionais existentes em São Borja servem, até hoje, como elementos culturais que contribuem para a prática de uma identidade missioneira contemporânea, entre os quais foram destacados os sítios arqueológicos e as antigas estruturas urbanas reducionais como legítimos territórios culturais missioneiros.

Além das crenças sagradas, a musicalidade regional foi representada como conhecimentos artísticos tradicionais que estão sendo reproduzidos desde a temporalidade das reduções Jesuítico-*Guarani*. A realização dos festivais e das coletividades musicais destacam as musicalidades como produções do vivido que remetem aos enraizamentos tradicionais missioneiros na contemporaneidade.

Nessa linha de pensamento, percebe-se que o tempo histórico do período reducional vem reproduzindo sentidos que contribuem para a afirmação de uma identidade missioneira. No entanto, cabe destacar que a falta de compreensão dos câmbios socioculturais missioneiros perante outras identidades regionais acaba escondendo os enraizamentos sociais tradicionais na composição de uma identidade missioneira em São Borja. Dessa forma, os conhecimentos socializados através da música regional despertam uma realidade escondida nas representações sociais das Missões.

Nas narrativas analisadas destacaram-se representações sociais que exaltam a figura de *Andresito Guacurari* Artigas como o legítimo herói *guarani*

¹¹⁹ Entre os atores que emitiram estes discursos destaca-se: escultores, grupos musicais, eventos artísticos, comerciantes, intelectuais, políticos, populares, Prefeitura de São Borja, escola de samba Marabú (Santo Tomé), Mercovia S.A, Intendência de Santo Tomé, Câmara de Vereadores de Santo Tomé, membros de grupos e Centros nativistas, colonistas de jornais, entre outros. A partir da análise das representações sociais emitidas nestes discursos, observa-se que estes foram produzidos para contemplar determinados grupos sociais, como exemplo: discursos musicais e de instituições nativistas na grande maioria estão voltados para a coletividade gaucha; discursos de instituições políticas e atores políticos como artifícios de uma reprodução ideológica e de poder; escultores, comerciantes, intelectuais, populares e colonistas de jornais, emitiram discursos públicos que abarcaram em maior escala os diversos grupos sociais fronteiriços.

regional. Esses imaginários sociais possibilitam pensar esse nativo como um marcador identitário que legitima a partir de uma representação mítica.

Essas representações míticas reforçam reconhecimentos das missões através de memorizações e exaltações da figura de um nativo *guarani*, por parte das comunidades nativas e dos órgãos públicos fronteiriços. Como principal ato de exaltação mítica de *Guacurari*, destaca-se a luta regional, em 2013, para intitulá-lo como Herói Nacional Argentino.

No decorrer das narrativas foram identificadas relações de diferença entre as municipalidades de São Borja e Santo Tomé a partir de disputas territoriais sobre o local de nascimento de *Guacurari*. Essas representações sociais demonstram um fortalecimento do pertencimento identitário local, que consolidou artifícios legais para inserir um marcador identitário missioneiro regional como um elemento de identidade nacional argentina.

Seguindo nesse raciocínio, cabe destacar que a reflexão sobre as representações sociais permite pensar a produção social da escultura, da música e a reprodução das crenças sagradas e míticas como elementos centrais na construção de uma identidade missioneira. A análise desses *corpora* discursivos dá sustentação para pensar tais produções sociais como transcendências espirituais e topofílicas nos processos identitários das Missões.

Nesse contexto discursivo, foram notadas ações de autonomia popular nos processos de construção da identidade missioneira regional, que expuseram intenções de novas descobertas arqueológicas, as quais resultaram em vozes em defesa de escavações arqueológicas no centro histórico de São Borja.

Através dessas narrativas são reforçadas representações que questionam a necessidade de valorização e proteção dos remanescentes urbanos da antiga Redução de São Francisco de Borja. Esses imaginários, na sua maioria, foram emitidos por populares, que, cotidianamente, buscam novos sentidos sociais para as antigas áreas reducionistas, como foram os relatos de existência de túneis subterrâneos abaixo da praça central da cidade.

A praça, por muitas vezes, vem sendo uma territorialidade de disputa simbólica entre as identidades trabalhista e missioneira. Portanto, esse antigo espaço social reducional contribui para representações de resistências às alteridades político-ideológicas regionais, que preferem exaltar e justapor os marcadores identitários trabalhistas em relação aos marcadores identitários missioneiros que estão abaixo do subsolo.

Como se observa, as representações sociais missioneiras, por algumas vezes, demarcaram resistências a uma hegemonia sociocultural da estância e das ideologias sociopolíticas do trabalhismo na constituição das identidades regionais, ou seja, as representações de exaltação às missões salientam-se como contra-narrativas aos sentidos objetivados e reificados de homogeneização identitária gaúcha-trabalhista em São Borja.

Portanto, tornam-se compreensíveis as relações de forças e câmbios socioculturais entre a cultura missioneira e gaúcha. Através da musicalidade missioneira, percebem-se influências nativas indígenas na produção dessa arte. É através desse cenário representacional que a identidade missioneira vem se constituindo através de formas híbridas e, ao mesmo tempo, de forma autêntica.

Para finalizar a reflexão deste capítulo, observam-se, nas representações sociais missioneiras, elementos culturais e imaginários sociais, que transcrevem a construção da identidade missioneira através de dois mundos representacionais, um autêntico e consensual, vinculado às autenticidades reducionais e outro, híbrido e reificado, socializado através de trocas culturais e fabricações sociais da cultura gaúcha estancieira.

6 AS COMPOSIÇÕES DA IDENTIDADE MISSIONEIRA E SUAS TERRITORIALIDADES VIVENCIAIS

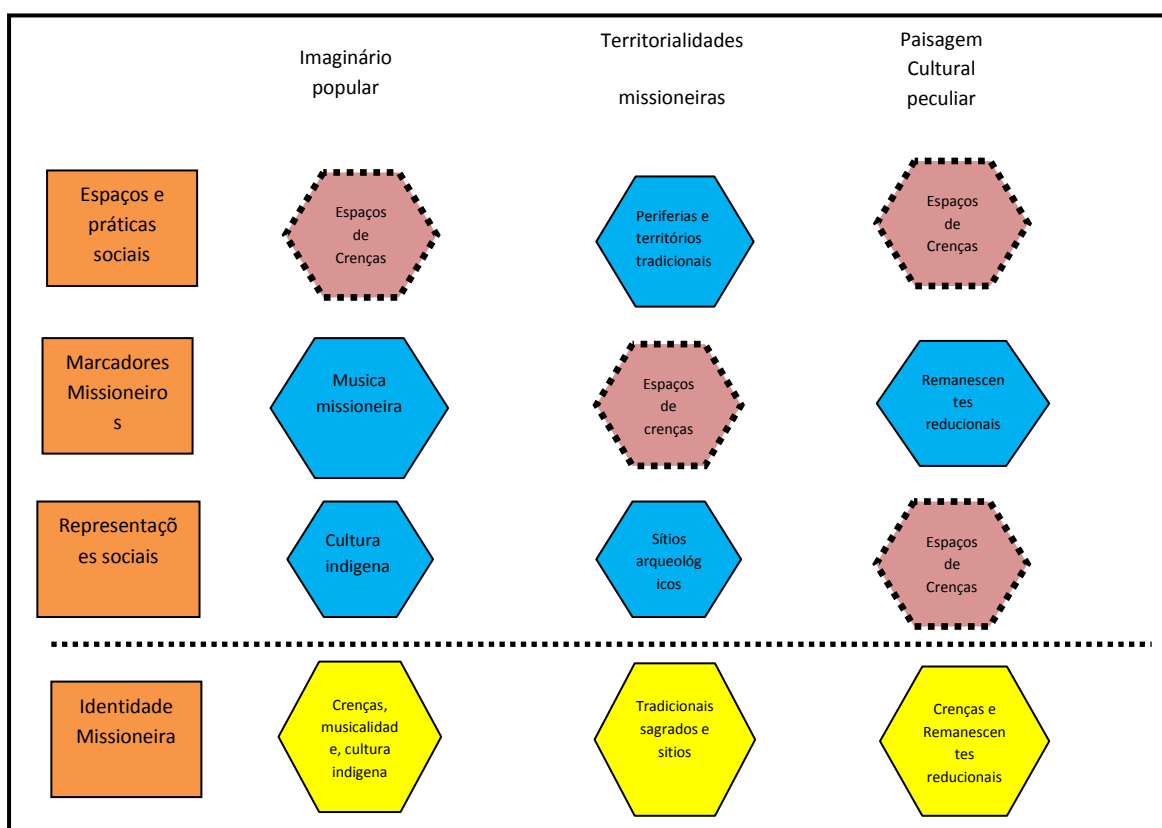
Este capítulo centrou-se na análise dos processos de construções da identidade missioneira na municipalidade de São Borja – RS. Para tanto, foram analisadas as práticas sociais, os marcadores territoriais e as representações sociais, que expuseram os saberes, os modos de vida, as simbologias, as narrativas, as crenças e os imaginários, que representaram materialidades e narrativas vinculadas a uma identidade missioneira regional. A partir das reflexões realizadas, percebe-se que essa identidade sustenta-se na região por estar enraizada nos modos de vida das comunidades tradicionais. Também foram identificadas territorialidades culturais missioneiras, que possuem remanescentes e ritualidades em locais do período reducional. A partir da análise das representações sociais foram identificadas narrativas identitárias de pertencimento, exaltação histórica, mítica e de uma “identidade missioneira” e de valorização do patrimônio cultural missioneiro. No entanto, também foram geradas representações sociais que remetem ao descaso público com os sítios arqueológicos reducionais que estão nas praças centrais das duas cidades. Essas representações sociais expuseram como as relações de poder acabaram segregando os elementos identitários missioneiros, seja através das alteridades ideológicas políticas ou dos processos de apossamento de elementos sacros reducionais. Após uma longa discussão desde as reflexões sobre os espaços sociais, das marcas missioneiras no território, das representações sociais geradas nas últimas décadas, sustenta-se que a identidade missioneira cristaliza-se nos territórios regionais a partir de imaginários sociais que compreendem a importância sociocultural das missões para a constituição das práticas socioprodutivas contemporâneas; da manutenção de ritualidades, crenças, saberes e espaços sociais missioneiros; e através da identificação de diversos remanescentes do período reducional e suas constantes interações com as comunidades fronteiriças, principalmente nas ritualidades religiosas, profanas, e nos processos de conhecimento sobre a história e cultura missioneira. Para tanto, de forma a contemplar as relações

socioterritoriais nos processos de construção da identidade, discute-se em dois subcapítulos: Semelhanças, Diferenças e alteridades sociais nas identidades missioneiras fronteiriças; e Identidade missioneira e as territorialidades tradicionais.

6.1 A construção da identidade missioneira: câmbios culturais, diferenças e alteridades nos processos identitários

A construção identitária é descrita como uma produção social que se ampara nos diferencialismos socioculturais, ou seja, na identificação e comparação relacional com outro (individual) / outras culturas (sentido coletivo). Os processos construtivos das identidades são instrumentalizados através dos símbolos e discursos sociais

Figura 68 - Itinerário de pensamento sobre o processo socioterritorial de construção da identidade missioneira



Fonte: PINTO, Muriel (2015).

Para uma melhor análise da construção da identidade missioneira regional, procurou-se cruzar as reflexões realizadas nos capítulos já discutidos, através de dois instrumentos de pesquisa: um fluxograma sobre itinerário de pensamento sobre o processo socioterritorial de construção da identidade missioneira; e um quadro sobre as semelhanças, diferenças e alteridades nos processos identitários missioneiros.

A Figura 68 apresenta um itinerário de pensamento elaborado sobre o processo socioterritorial de construção da identidade missioneira. Essas reflexões foram realizadas com amparo de pensamentos gerados nos três capítulos empíricos da pesquisa. Entre eles destaca-se a análise dos espaços sociais missioneiros, dos marcadores territoriais e das representações sociais missioneiras.

No decorrer desses capítulos foram identificadas três representações socioterritoriais importantes para os processos de construções territoriais das identidades: os imaginários sociais, as territorialidades culturais missioneiras e as paisagens culturais peculiares.

No processo de construção e reprodução da identidade missioneira na região de São Borja, visualizam-se elementos centrais na construção identitária regional. A melhor compreensão dos espaços sociais e das realidades vividas nessa cidade histórica vem, ao longo deste estudo, dialogando com os elementos culturais materiais que dão suporte para as identificações perante uma identidade missioneira local.

Nesse processo de construção identitária missioneira, os imaginários sociais destacam-se nas relações sociais através das ideias, dos saberes e dos conhecimentos que remetem cotidianamente a exaltações das crenças regionais. Nesses imaginários missioneiros, frequentemente, vem à tona reconhecimentos das influências sociais e culturais das comunidades indígenas na região. As exaltações aos nativos indígenas foram representadas no estudo, principalmente através de uma musicalidade gaúcha missioneira e através de narrativas de populares.

Como exemplo desses reconhecimentos, percebem-se nas narrativas de populares exaltações às comunidades *Guarani*:

A cultura missioneira representa para ele um sentido de vida, olho no olho do *Guarani*, é poder perceber isso nas pessoas, é um fator que passa despercebido, o *Guarani* para se fazer entender tinha que olhar no olho, se vê na fisionomia da população os traços indígenas, esta cultura missioneira está presente no dia-dia da população (informação verbal).¹²⁰

A cultura missioneira está no meu sangue, não tem como eu tirar, o Apparício Silva Rillo, que foi um dos meus mentores intelectuais na cultura, seu José Bicca, Retamozo, achei lindo tudo esse tema e passei a trabalhar com ele, é minha terra cara, minha gente, tenho que resgatar isso, é uma coisa que ainda está presente, por mais que não tenha muitos resquícios, fica no sangue das pessoas, ainda existe vestígios das missões neste espaço físico (informação verbal).¹²¹

[...] nomenclaturas indígenas que até hoje existem nos lugares regionais, muita gente não se da conta das nomenclaturas guaranis que ainda são faladas, o guarani ainda é falado sem nos darmos conta (informação verbal).¹²²

Esses discursos reforçam como os reconhecimentos étnicos dos *Guarani* estão constantemente presentes nos imaginários sociais locais. Tais discursos geram sentidos para a identidade missioneira, que, de acordo com as narrativas, representam exaltações às heranças sanguíneas, linguísticas e étnicas das comunidades *Guarani* para as comunidades tradicionais.

A análise dos espaços e das representações sociais regionais possibilitou uma melhor compreensão dos marcadores identitários missioneiros. Através das marcas e das vivências, pode-se refletir como se

¹²⁰ Entrevista cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista A.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (22 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

¹²¹ Entrevista cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista B.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (11 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

¹²² Id., 2010.

constituem as territorialidades culturais missioneiras, as quais, segundo as análises realizadas, estão numa área ribeirinha, em territórios tradicionais, espaços de crenças e sítios arqueológicos. Portanto, constantemente entram em cena paisagens culturais de representação das crenças e dos remanescentes reducionais.

As crenças destacam-se nos espaços sociais missioneiros como o principal elemento socioterritorial de construção da identidade missioneira. Tais ritualidades envolvem subjetividades que dialogam com estruturas urbanas e elementos sacros do período reducional.

No itinerário de pensamento apresentado, percebe-se como os espaços de crenças estão presentes nos imaginários dos espaços sociais, marcando as territorialidades missioneiras, assim como contribuem simbólica e discursivamente para a afirmação de representações sagradas em São Borja.

Seguindo nessa linha de pensamento, as palavras de Claval (1999 *apud* DENIS-CONSTANT MARTIN, 1994) enfatizam: “a narrativa identitária reconstrói quatro pilares da experiência humana: o tempo, o espaço, a cultura e os sistemas de crença”. Ela necessita do tempo para provar a seriedade das reconstituições que ela propõe (CLAVAL, 1999, p. 16).

Para Claval (1999), “o sentimento identitário permite que se sinta plenamente membro de um grupo, dotá-lo de uma base espacial ancorada na realidade”, pois “a unidade diante do acontecimento, a coesão necessária à ação face ao outro que foi definido devem estar enraizadas no passado” (CLAVAL, 1999).

Essas discussões vêm ao encontro dos elementos centrais na construção da identidade missioneira. No caso da região fronteiriça estudada, percebe-se que a reconstrução das crenças ainda mantém manifestações sagradas, no entanto elas passaram a mitificar personalidades locais/ regionais como santos, a exemplo de *Gauchito Gil* e *Andresito Guacurari*.

Nesse contexto, as crenças missioneiras podem ser descritas como ações de resistências sociais aos novos modos de vida impostos na região,

pois desde a sobreposição do modelo agro cultural foram implementadas práticas socioproductivas modernas.

Os índios e as comunidades tradicionais de São Borja eram pessoas simples, com advento da agricultura vieram outras comunidades européias para São Borja, que acabou dando um aspecto mais europeu para a cidade (informação verbal).¹²³

Esse cenário contribuiu para as padronizações sociais, religiosas e culturais, ações que geraram o ofuscamento das manifestações tradicionais indígenas nestas margens do rio Uruguai, segundo alguns discursos. Portanto, pensar as crenças profanas e míticas como resistências sociais aos processos modernizadores da estância está de acordo a manutenção de práticas tradicionais em contrapartida à entrada das influências europeias narradas anteriormente pelo Entrevistado B.

A reconstrução dos espaços sociais missionários se sustenta a partir dos espaços das crenças. No entanto, suas transformações são notadas a partir da migração das práticas vivenciais nativas, do centro para a periferia territorial regional. No que se refere às transformações da cultura, observa-se a manutenção de elementos tradicionais que simbolizam uma cultura tradicional missionária, porém foram identificados câmbios culturais missionários com uma cultura mais moderna, no caso a gaúcha.

A identidade missionária regional constitui-se não apenas pelos elementos materializados no espaço, mas principalmente por estar enraizada e cotidianamente praticada em territorialidades das comunidades tradicionais.

Ao falar sobre as influências artísticas reducionistas nas práticas artísticas missionárias contemporâneas, o entrevistado B dá destaque para as questões artístico-culturais das missões através de Brazanelli.

¹²³ Entrevista cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista B.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (11 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese

São Borja sempre teve destaque em relação as outras municipalidades do estado nas questões artísticas, principalmente na musica, que são originárias das influencias de Brazanelli através da arte, teatro, pintura, escultura, e musica (informação verbal).¹²⁴

Conforme as representações sociais missioneiras estudadas, observa-se que ainda se mantêm diversos costumes e saberes influenciados por práticas do período reducional. Nesse itinerário visualiza-se a musicalidade como uma das principais representações sociais emissoras de narrativas identitárias missioneiras, as quais, segundo a narrativa popular citada anteriormente, destacam a importância artística de São Borja através das influências de José Brazanelli¹²⁵.

A identidade socioterritorial manifesta-se através de condições espaço-temporais. Um fator importante nos seus processos construtivos é sua dimensão histórica do imaginário social, que está estruturada a partir da referência a um território, tanto no sentido simbólico como no concreto (SOUZA, 2001).

Haesbaert (1999) destaca que para entendermos a identidade social, a mediação do espaço torna-se vital na construção da identidade territorial, pois pode discutir a noção de símbolo.

Uma das bases que pode dar mais consistência e eficácia ao poder simbólico da identidade são os referenciais concretos aos quais ela faz referência para ser construída. Nessa perspectiva, percebe-se que o poder da identidade social é, muitas vezes, mais forte e eficaz do que o poder “objetivo”, mais concreto, porque o poder simbólico é mais sutil em suas formas de manifestação e, portanto, mais dificilmente reconhecido (HAESBAERT, 1999).

¹²⁴ Id., 2010.

¹²⁵ Renomado arquiteto italiano que contribuiu para a formação artística e arquitetônica da antiga Redução de São Francisco de Borja.

Quadro 3 - Semelhanças, diferenças, câmbios e alteridades identificadas nos processos identitários missioneiros¹²⁶

	Espaços e Práticas sociais	Marcadores Territoriais	Representações Sociais
Semelhanças identitárias	Foram constituídas fronteiras sociais no que toca ao conhecimento dos elementos reducionais missioneiros, assim como se mantiveram modos de vida, práticas sociais, saberes e crenças oriundos das missões, onde a estância surge como um espaço de trocas culturais gaúchas e missioneiras.	Marcas de influência do barroco renascentista. As duas municipalidades apresentaram marcadores de valores simbólicos segregados e marcadores de valores simbólicos tradicionais, sendo que nas regiões centrais visualizam-se os remanescentes materiais missioneiros e nas regiões periféricas observam-se as vivências imateriais missioneiras. Marcas de exaltação mítica.	As representações sociais missioneiras expuseram vários imaginários sociais exaltando a existência de imaterialidades, as quais vêm sendo praticadas pelas comunidades tradicionais regionais. Nas narrativas, foram constantes os discursos sobre a importância histórica e cultural dos sítios arqueológicos missioneiros, assim como sobre a necessidade de ações de valorização e proteção desses sítios. Nas duas municipalidades vários populares afirmaram terem vivenciado e visto vários túneis nas áreas centrais das cidades. Esses remanescentes vêm sendo imaginados pela comunidade com símbolos que remetem às missões na contemporaneidade. Outras representações missioneiras constantes foram as de mitificação de Andresito Guarari como o legítimo herói guarani missioneiro regional. Portanto, foram identificadas representações de reconhecimento de uma identidade missioneira regional. Nesses processos construtivos foram notadas ações de autonomia popular nos processos de construção da identidade missioneira regional, que expuseram intenções de novas descobertas arqueológicas, assim como foram percebidas ações públicas de essencialização da identidade regional, através da mitificação de líderes missioneiros. Também foram percebidas representações de integração fronteiriça (histórica, social,e territorial), tanto nos discursos públicos como populares. Portanto, foram emitidas vozes de reconhecimento das relações em conjunto da formação territorial e demográfica dos povoados, que defendem o reconhecimento de tais territórios como Cidades Históricas.

¹²⁶ Tais constatações foram possíveis a partir das reflexões realizadas nos capítulos 2, 3 e 4, que trataram respectivamente sobre os espaços sociais, marcadores territoriais e representações sociais regionais.

Diferenças identitárias	Foram identificadas diferenças e disputas socioidentitárias entre as comunidades tradicionais e as aristocráticas, diferenças nas práticas sociais, visto que, respectivamente, uma ainda produz de forma solidária e outra, individual. Em Santo Tomé foi observado um maior apelo popular no que se refere às manifestações missioneiras.	Em relação à região missioneira, o recorte estudado não inclui as ruínas das antigas reduções. No entanto, possuem comunidades ribeirinhas com modos de vida tradicionais, assim como uma grande quantidade de sítios arqueológicos e santuários sacros do período reducional. No que diz respeito às redes territoriais, foram observadas hierofanias na cidade de São Borja.	No que se refere às diferenças identitárias entre os territórios estudados, foram poucos os diferenciais entre as antigas reduções. Uma representação constante em Santo Tomé foram as paisagens e os imaginários míticos da figura de <i>Andresito Guacurari</i> . No entanto, observaram-se diversas narrativas que representaram disputas entre as municipalidades pelo local simbólico de nascimento deste líder <i>guarani</i> , o que expôs uma relação de afirmação identitária de um território em relação a outro, percebido no maior número de representações missioneiras advindas de Santo Tomé. Essas diferenças geradas por Guacurari contribuem para seu reconhecimento como Herói nacional argentino em 2013. Do lado brasileiro afirma-se que ele nasceu no local, pois possui registro de nascimento em São Borja. No entanto, <i>Guacurari</i> pode ser descrito como um símbolo missioneiro regional. Principalmente em São Borja, foram percebidas narrativas de resistências a identidades hegemônicas regionais em contrapartida à identidade missioneira. Também se identificaram representações sociais que exaltaram as diferenças sociais, históricas e artísticas de São Borja em relação a outras municipalidades do Rio Grande do Sul, remetendo a influências de outras temporalidades.
Câmbios socioculturais na identidade missioneira	Os espaços sociais, marcadores territoriais e as representações sociais missioneiras apresentaram câmbios socioculturais dessa identidade com as identidades ribeirinha e gaúcha, pois as práticas sociais, os vínculos territoriais e as narrativas identitárias nos fazem pensar numa identidade tradicional praticada nas margens do rio, assim como nos modos de vida do campo. Essas trocas representaram uma maior difusão através da música e das práticas sociais.		

Fonte: PINTO, Muriel (2015).

Portanto, ao se relacionarem as reflexões de Souza (2001) com o itinerário de pensamento sobre o processo socioterritorial de construção da identidade missioneira, observa-se que os processos construtivos identitários regionais dialogam, constantemente, com espaços-temporais reducionistas. Esses processos identitários instigam na comunidade dimensões históricas do imaginário social, que estão articuladas com temporalidades vivenciadas há mais de trezentos anos na região.

Nessa perspectiva, os territórios missionários vivenciados e simbolizados encontram-se, respectivamente, nas periferias e nas centralidades fronteiriças.

O quadro 3 apresenta uma síntese sobre as semelhanças, diferenças, câmbios e alteridades identificadas nos processos identitários missionários regionais. Essas análises foram realizadas através da reflexão sobre os capítulos dos espaços sociais, marcadores territoriais e representações sociais missionárias.

As identidades são um dos motores ideológicos pulsantes dos espaços sociais, as quais retomam semblantes individuais e coletivos. Nesse sentido, Di Méo e Buleon (2005, p. 43) afirmam:

Elas se confundem como uma substância imutável, como secreta, pois une os corpos e espíritos dos homens. Elas são responsáveis por um significado social que remete a diversas formas culturais. Desta forma a projeção geográfica dos seres humanos, que acompanha e orienta, a identidade se confunde como uma mediação. Ela constrói e reforça uma articulação espacial dos indivíduos. Ela contribui assim na atribuição das trocas, de posições do espaço, mesmo autorizando o movimento, errante, uma certa liberdade (monitorados) de escolhas, de cada uma das práticas dos lugares.

Seguindo Di Méo e Buléon (2005), que convergem para uma fuga das reflexões cartesianas nas discussões identitárias, eles sustentam que as identidades resultam de uma relação interativa com os outros, tanto num quadro social como espacial, geográfico, ou seja, a identidade é uma construção social.

No que diz respeito às trocas e aos conflitos entre São Borja e Santo Tomé, pode-se afirmar que esses territórios passaram por ciclos nos câmbios socioculturais e econômicos nos últimos séculos: no século XVII e XVIII predominaram as comunicações culturais e econômicas entre as reduções (período de grandes relações entre as comunidades indígenas primitivas da região); no século XIX houve o fechamento das relações a partir da constituição dos Estados nacionais argentinos; já nos séculos XX e XXI, houve o retorno das trocas entre os territórios, no entanto tornaram-se comunicações regradas através das construções da Aduana e ponte da Integração¹²⁷.

Essas produções sociais das identidades geram semelhanças e diferenças socioculturais entre os grupos territorializados. No que toca às semelhanças identitárias no recorte estudado, visualiza-se, nos espaços sociais missioneiros, a manutenção de modos de vida tradicionais, práticas sociais, crenças e saberes.

Através de análises sobre o que vem sendo praticado desde o período reducional missioneiro, também foram identificadas fronteiras sociais no que se refere aos fechamentos espaciais e à falta de ações de valorização da história e dos remanescentes das missões.

Em relação às semelhanças identitárias nos marcadores territoriais missioneiros, verifica-se, nas áreas urbanas das cidades, marcas com influência do barroco. Nessas urbes são realçados marcadores de valores simbólicos segregados e marcadores de valores simbólicos tradicionais. Nas regiões centrais foram cristalizados os remanescentes materiais; já nas periferias observam-se vivências imateriais¹²⁸.

Conforme expõem o quadro anterior, as representações sociais missioneiras geraram discursos e simbologias que exaltam as

¹²⁷ No que se refere às relações desses ciclos históricos com os processos de formação identitária regional, destaca-se que, nessas temporalidades, houve aberturas e fechamentos sociais e territoriais, portanto envolveram ações de segregação e trocas culturais, fatores relevantes nas construções identitárias.

¹²⁸ A compreensão dos marcadores missioneiros a partir de valores simbólicos segregados e tradicionais foram possíveis a partir, respectivamente, da identificação da posse privada e da interação dos elementos barrocos com as vivências locais.

imaterialidades praticadas pelas comunidades tradicionais. A partir dos discursos, pode-se perceber vozes que remetem à importância histórica e cultural dos sítios arqueológicos missioneiros, revelando vários imaginários sociais sobre a existência dos subterrâneos reducionais nas praças centrais das cidades. As representações míticas de *Andresito Guacurari* também foram constantes no corpus analisado, reconhecendo-o como um herói nacional argentino.

Entre essas representações foram emitidas narrativas de reconhecimento e pertencimento a uma identidade missioneira regional, as quais expuseram ações de autonomia popular nos processos identitários missioneiros, defendendo as novas descobertas através da arqueologia, diferentemente das representações geradas pelas instituições públicas, que realizaram ações essencializadas de valorização da cultura missioneiras através de processos míticos.

As identidades são resultado de uma decisão autoritária, de caráter político, proveniente de um efeito de natureza econômica e cultural. Nessa perspectiva, as identidades e suas formas espaciais se desenham como uma sublime manifestação de poder ou como efeito contrário a economias injustas, cujas aparições estão relacionadas às desigualdades e às hierarquias sociais (DI MÉO, BULÉON, 2005).

Di Méo e Buléon (2005), ao refletirem sobre os processos e componentes geográficos da identidade, destacam duas maneiras complementares de análise:

Imaginar que a identidade funciona socialmente como um movimento de legitimação de um grupo dentro de um espaço (território) que vai derivar substancialmente de recursos materiais e de idéias, simbólicos em particular. Inversamente, os processos sociais de identidade possuem dentro dos territórios argumentos agregativos. Os grupos sociais encontrando uma lisibilidade nos territórios se dá a partir de signos e de símbolos incorporados dentro dos objetos, de trocas, de paisagens e de lugares (DI MÉO, BULÉON, 2005, p. 45).

Como se observa, as identidades constituem-se nos territórios a partir da legitimação de um grupo no espaço e a partir de processos sociais tradicionais cristalizados. Elas são constituídas de formas tradicionais imutáveis, resistentes ao tempo, interagindo com ofícios sociais em remodelação. “Contudo, não deve ser esquecido que uma tradição torna-se ativa e estruturante que a partir do momento que ela revisita e atualiza as problemáticas sociais do presente” (DI MÉO, BULÉON, 2005, p. 5).

A construção identitária envolve processos autoritários, que objetivam impor uma hegemonia política espacial, com interesses econômicos e culturais. Através dessa linha de raciocínio os autores sustentam pensar as identidades e suas espacialidades como formas de poder, que expõem disputas de construções sociais, políticas e geográficas (DI MÉO, BULÉON, 2005).

Para uma melhor compreensão das influências das ideologias dominantes das elites socioculturais e políticas na formação da consciência socioespacial e do cotidiano vivido, Bosse (2004) destaca a necessidade de

um olhar crítico as formas e expressões de consciência socioespacial em diversas escalas, e revelando a as articulações das diversas experiências identitárias geográficas, avaliando seus alcances respectivos e relativos, em uma percepção estrutural de conjunto. De maneira mais geral nos tornaremos mais sensíveis às múltiplas vozes dos discursos de identidade e de seus indícios ou referentes geográficos no imaginário das pessoas (BOSSE, 2004, p.177).

Trazendo esses conceitos identitários refletidos para o contexto dos espaços sociais missioneiros estudados, destaca-se na tese desses autores que as identidades estão constantemente sendo construídas a partir de relações de força, que envolvem interesses políticos, econômicos e culturais. Tais arenas de conflitos são geradas, muitas vezes, pelas diferenças socioculturais, ideológicas e econômicas, o que se pode comprovar nos estudos de campo desta pesquisa.

No caso do recorte estudado, a região de fronteira São Borja-Santo Tomé, foram identificadas nos espaços sociais diversas diferenças e disputas socioidentitárias entre as comunidades tradicionais e as estancieiras. A primeira ainda mantém modos de vida solidários e crenças advindas das comunidades nativas; já a segunda está mais adequada ao processo racional vivenciado pelas comunidades estancieiras, mais conservadora, normatizadora e interessada na busca da acumulação de riqueza.

Como se observa, as construções identitárias envolvem imposições socioeconômicas e, ao mesmo tempo, resistências socioculturais de comunidades mais enraizadas nos espaços. Ao se analisarem as tramas simbólicas e discursivas na constituição de uma identidade missioneira nesta região, sustenta-se que os marcadores identitários missioneiros surgem, frequentemente, como ações de resistência popular às imposições sociais do campo e das mitificações com interesses políticos, assim como acabam gerando câmbios culturais com manifestações gaúchas.

Percebe-se nesse processo identitário, portanto, um fator importante descrito por Di Méo e Buléon (2005), que é a continuidade dos tempos nessas relações, uma vez que entram em cena, muitas vezes, elementos materializados, práticas sociais, saberes e territórios culturais que remetem ao período reducional.

Por mais que ainda se verifiquem ações de não reconhecimento das manifestações identitárias missioneiras, pode-se afirmar que está havendo uma retomada das representações e das narrativas de valorização da cultura e dos remanescentes reducionais nesses territórios. As representações sociais missioneiras expuseram uma autonomia popular¹²⁹ em relação às narrativas identitárias regionais. Elas vêm contribuindo para uma nova lógica de produção de sentidos por parte dos populares

¹²⁹ Essas autonomias populares nos processos identitários regionais foram percebidas a partir da descentralização das representações sociais gaúchas, em contrapartida da emergência das representações sociais missioneiras, que passaram a aparecer com mais frequência nos discursos jornalísticos, musicais e nas entrevistas com populares.

regionais, fazendo frente às antigas padronizações de sentidos da estância.

A partir da análise dos marcadores territoriais missioneiros, observa-se que a identidade missioneira está sendo vivenciada em dois espaços sociais samborjenses: nas áreas centrais, que possuem os marcadores arqueológicos e sacros, e nas periferias, que possuem as práticas imateriais.

Através da análise desses marcadores territoriais, observa-se que as áreas no entorno do antigo sítio arqueológico de São Francisco de Borja (localizado nas proximidades da praça XV de Novembro) ainda mantém ritualidades sagradas que se utilizam de elementos culturais reducionais, como a fonte de São João Batista e a procissão de São Francisco de Borja.

Além da utilização desses marcadores como elementos de sustentação para as transcendências espirituais, foi possível observar nas práticas e nas representações sociais que os remanescentes urbanos e artísticos vêm contribuindo para a construção de uma identidade missioneira simbólica na região, a qual, frequentemente, se apega em lendas, como é o caso dos subterrâneos no entorno da praça XV local.

Apesar de não possuir muitos elementos materializados do período reducional, a região ribeirinha de São Borja destaca-se pela difusão de imaterialidades patrimoniais, que remetem a saberes, costumes, imaginários e crenças míticas, contribuindo, de certa forma, para a produção social de uma identidade missioneira relacionada, constantemente, com o rio Uruguai, o principal marcador vivo da região.

Seguindo nessa reflexão, sustenta-se, nesta tese, que os processos construtivos e vivenciais da identidade missioneira se consolidam nessas duas áreas através de práticas sociais tradicionais, as quais se perpetuam há mais de três séculos na região de São Borja.

As identidades, como se observa, traduzem uma continuidade dos tempos e um alargamento do espaço e do social. Elas exprimem pertencimento a uma cultura, a um imaginário coletivo, e seus processos unem representações sociais míticas e ideológicas, que constituem uma classificação hierárquica e de distinção (DI MÉO, BULÉON, 2005).

Tal reflexão de Di Méo (2005) instiga a pensar como vem ocorrendo a continuidade da temporalidade missioneira nas vivências contemporâneas. Esse raciocínio trouxe à tona como vem ocorrendo as interferências históricas nos processos socioespaciais de construção de uma identidade regional.

As influências históricas na composição da identidade missioneira são visualizadas não só na materialidade urbana, mas também nos saberes, modos de vida, imaginários e nas crenças sagradas, práticas que demarcam a reprodução ancestral de elementos sociais identitários vinculados às identidades nativas do período reducional.

No que se refere aos diferencialismos nas construções identitárias entre São Borja e Santo Tomé, predominaram as representações sociais de disputa entre as municipalidades sobre o local de nascimento do líder *guarani Andresito Guacurari*, o que demonstra uma relação de afirmação identitária de um território em relação a outro, a partir do poder simbólico de um importante resistente nativo. Tais disputas revelaram um movimento municipal de Santo Tomé em prol de um Decreto, que, em 2013, intitulou *Guacurari* como Herói Nacional argentino¹³⁰.

Além das ações públicas, as paisagens culturais de Santo Tomé geraram representações sociais e imaginários míticos que demonstram o quanto as manifestações identitárias missioneiras estão mais vivas na margem direita do rio Uruguai. Tal contexto expõem maior reconhecimento

¹³⁰ Conforme narrativa emitida pelo Vice-Intendente de Santo Tomé, Mariano Garay, no Jornal SantoTomédigital, o não reconhecimento de Santo Tomé a *Guacurari*, como herói nacional, devia-se ao fato de ele ser descendente de guaranis. Foram identificados mais de um discurso que emitem sentidos essencialistas e de pureza étnica para as construções identitárias regionais, o que expõem os processos de exclusão social e econômica dos colonizadores em relação aos descendentes nativos.

socioterritorial e consciência regional de Santo Tomé em relação ao outro lado.

Os marcadores territoriais e as práticas sociais expuseram representações identitárias que vêm sendo vivenciadas a partir de matrizes culturais enraizadas, que se apegam a crenças e a mitos urbanos presentes nas memórias coletivas regionais.

No que toca às alteridades identitárias missioneiras, percebe-se que as alterações dos modos de vida das comunidades primitivas regionais iniciaram durante o processo de colonização pós Tratado de Madri (1750), que impôs um novo sistema socioprodutivo baseado na produção privada e na exploração da mão-de-obra indígena.

Nessa discussão entrou em cena a influência socioterritorial da estância reducional em relação aos espaços sociais missioneiros. A partir da consolidação desse *modus operandi*, foram realizadas ações territoriais que geraram segregações e exclusões sociais das comunidades nativas, as quais foram retiradas das áreas centrais e levadas para as periferias regionais.

A partir dessas alteridades, sustenta-se que houve um emponderamento do repetitivo nas áreas centrais dessas municipalidades através da demarcação de elementos culturais ecléticos vindos do exterior. Essas marcas ecléticas justapuseram os marcadores arqueológicos e as práticas tradicionais missioneiras, o que representa a imposição de simbologias modernistas nos processos de construção identitárias regionais.

Seguindo o pensamento das Ciências Sociais, Haesbaert (1999) defende que a alteridade socioterritorial assume uma função estratégica na criação identitária, pois promove um diálogo de conflito com o outro. A percepção das diferenças sociais são questões importantes para a afirmação de determinado grupo cultural.

Haesbaert (1999) trata as identidades territoriais como sendo identidades sociais. Nesse processo, elas se manifestam através de

condições espaço-temporais em que o grupo está inserido, ou seja, a base material, no caso territorial, serve como sustentação para tais construções (HAESBAERT, 1999).

A partir da análise das representações sociais missioneiras, foram observadas narrativas que apresentaram diferenças sociais da identidade missioneira perante outras identidades regionais, como foi o exemplo da identidade trabalhista de São Borja. No que se refere às relações de diferença entre São Borja e Santo Tomé, foram observados discursos de disputa pela origem de alguns mitos regionais.

Nas representações sociais missioneiras, foram raras as narrativas de diferença social, predominando vozes de exaltação às aproximações públicas, principalmente em momentos de celebrações históricas, como os eventos de comemoração ao Decreto que intitula Andresito Guacurari Artigas herói nacional argentino e a Semana Missioneira de São Borja.

Ao relacionar-se esse cenário regional com as discussões de Haesbaert (1999), foi possível refletir as narrativas identitárias missioneiras como ações territoriais de resistência às homogeneizações socioculturais impostas por um sistema denominado de agrocultural e pelas ideologias políticas dominantes no cenário regional.

Entre as ideologias políticas destacam-se a trabalhista e estancieira, que vêm cristalizando marcadores e discursos de exaltação a figuras populares no cenário político e à figura do gaúcho no cenário social. Tais ações vêm invertendo significados, em que o moderno toma espaço do tradicional nas áreas centrais. Isso se afirma no espaço a partir da influência modernista nas paisagens urbanas e da retirada das representações indígenas missioneiras da cena social local.

A identidade resulta de uma disputa de construção social, política e geográfica, que envolve uma grande mobilização de agentes. Os processos de construções identitárias possuem um grande valor heurístico, pois suas mitificações são capazes de qualificar as identificações e diferenças, que fundam discursos de exclusões (DI MÉO, BULÉON, 2005).

Esses pensamentos de Di Meo e Buléon (2005) contribuem para a reflexão de como as identidades vêm se afirmando através de instrumentos de legitimação socioterritorial. Em São Borja foram notadas críticas à exaltação pública do município como “Terra dos Presidentes” e narrativas de defesa da denominação local de “Cidade Histórica”. Tais representações valorizam as pluralidades socio-históricas regionais.

Estou falando de algo que não é só meu, mas sim de todo este município: o legado missioneiro. Refaço a pergunta: Será que não estamos sendo injustos demais por não referir lembrança a algo com mais de 300 anos no coração da nossa cidade? Pois o que poderia distinguir o busto de Brizola ou o Mausoléu de Getúlio Vargas do patrimônio missioneiro, senão que o tempo e os contextos históricos? Fora isso, ambos comportam importâncias semelhantes na história desta localidade, portanto devem ser confirmadas como patrimônios visuais para o cidadão e nas mesmas proporções, ou seja, na praça (ARMAZÉM DA CULTURA).

A narrativa popular veiculada no Jornal Armazém da Cultura reafirma como as representações missioneiras vêm surgindo como resistências principalmente à identidade trabalhista, que exalta e afirma uma identidade simbólica local, a partir da mitificação das figuras dos ex-presidentes Getúlio Vargas e João Goulart. Entra em cena, portanto, o que Bosse (2013) considera com a institucionalização identitária.

Conforme as ideias de Le Bosse (2013), a institucionalização identitária de uma determinada região depende de relações de poder político, que procura gerir o território de forma a influenciar ideologicamente no espaço. Essas atitudes normatizam os discursos e criam símbolos culturais, instrumentos que contribuem para a imposição de uma consciência no reconhecimento e na alteração das relações de pertencimento regional.

Souza, nesse sentido, destaca:

As identidades socioespaciais se associam, sempre, as relações de poder espacializadas, em que se nota a finalidade de

defender as identidades e um mundo de vida (ou também, e não raro usando isso como pretexto, o propósito de defender os privilégios de um grupo ou o acesso privilegiado a certos recursos) (2013, p.122).

As reflexões expostas por Souza (2013) e Bosse (2013) pendem para discussões sobre o poder político nas construções identitárias, que instigam pensar sobre os reais interesses que estão por trás da afirmação de identidades territoriais.

Esse modelo de identidade institucionalizada, do qual um dos méritos principais é assinalar o caráter construído e contextual das identidades territoriais, também atrai inevitavelmente a atenção para a dimensão ideológica de toda a expressão identitária. Se a identidade territorial é construída, ela é, por conseguinte, e variável, sempre contestável e por vezes contestada por atores geográficos presentes. Quem são os autores dos discursos identitários? Que relações de poder são expressas de seus discursos e o que elas revelam sobre uma identidade cujo próprio controle, cujo próprio controle é, ao mesmo tempo, o meio e o objetivo de lutas envolvendo poder e influência? O questionamento das práticas e discursos identitários exige, portanto que estejamos atentos aos movimentos de dominação, de controle e de exploração que ali se exprimem. Em outras palavras: devemos nos interessar pela criação e difusão de ideologias identitárias que repousam sobre bases ou fatores geográficos (BOSSE, 1999, p.176).

Seguindo essa discussão, abre-se possibilidade de pensar as alterações identitárias através de ações de planejamento territorial racionalizado. Para Lajarge (2009), os territórios necessitam de uma concepção ativa de política sobre os projetos que geralmente geram alteridades e buscam a coerência, pertinência e legitimidade dos espaços sociais (LAJARGE, 2009).

No caso do recorte estudado, percebe-se que o planejamento territorial regional não contempla a municipalidade de São Borja na regionalização identificada com as missões, pois ela está oficialmente regionalizada pelo IBGE, na Mesorregião da Campanha Sudoeste Rio-Grandense.

Historicamente a Mesorregião do Sudeste Rio-Grandense está identificada com a lida campeira e a figura do gaúcho. Essas divisões político-administrativas não levaram em consideração as relações históricas e culturais do período missioneiro desses territórios, o que acabou contribuindo para a constituição de representações socioterritoriais, as quais normatizaram os reconhecimentos e pertencimentos regionais¹³¹.

A regionalização das Missões é oficialmente reconhecida pelo Conselho Regional de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul (Coredes)¹³². No entanto, São Borja não faz parte dela, mas sim do Corede Fronteira Oeste. Nos últimos anos foram diversas as manifestações locais para a entrada do município no Corede Missões, fator que contribuiu para sua inserção na Associação dos Municípios das Missões (AMM).

Nos últimos anos, percebe-se, através dos governos brasileiro e argentino, uma nova estratégia para o território missioneiro, pois, através de projetos de cooperações internacionais, vem se pensando os trinta povos missioneiros como uma região cultural das Missões¹³³.

Entre esses projetos, destacam-se:

- 1) Itinerário Cultural das Missões Jesuítico-Guarani;

¹³¹ Conforme o IBGE, a Divisão Político-Administrativa, também conhecida como Divisão oficial do IBGE, foi elaborada conforme as características intrínsecas de cada território, centrando-se num conjunto de determinações econômicas, sociais e políticas e suas interações com o quadro natural. No que toca às mesorregiões, buscou-se identificar áreas individualizadas, através das seguintes dimensões: processo social como determinante, o quadro natural como condicionante e a rede de comunicação e de lugares como elemento da articulação espacial. Ver mais em:

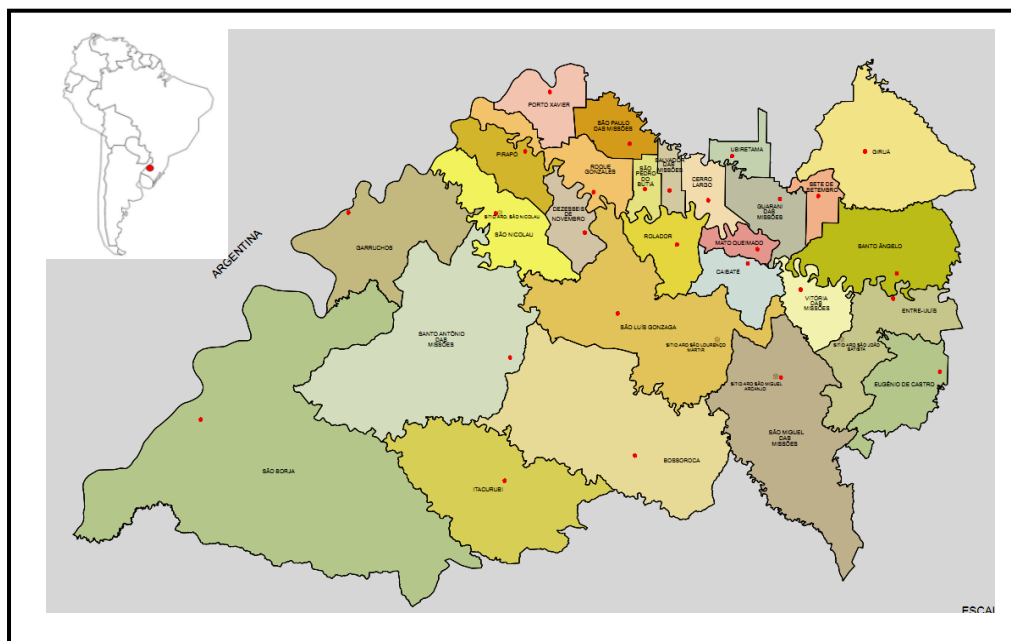
<http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/default_div_int.shtm?c=1>.

¹³² Essas regionalizações são utilizadas como espaços de planejamento funcionais para o Estado do RS, que visam ao desenvolvimento regional. Ver mais: PRÓ-RS IV: propostas estratégicas para o desenvolvimento regional do RS (2011-2014).

¹³³ Entre os procedimentos de cooperação desses projetos, destaca-se a maior articulação territorial entre as municipalidades missioneiras. Segundo Pinto (2011), as políticas culturais executadas na região das Missões do Brasil, por várias vezes, contemplaram as municipalidades no entorno de Santo Ângelo e São Miguel das Missões, assim como os territórios que possuem sítios arqueológicos tangíveis. Portanto, os projetos executados nos últimos anos demonstram o objetivo de integração regional entre as municipalidades que compõem o Corede Missões com São Borja, possibilitando a troca de conhecimento e de metodologias para valorização, preservação e planejamento do patrimônio cultural missioneiro entre Brasil, Argentina e Paraguai.

- 2) Levantamento de elementos turístico-patrimoniais da Região das Missões Jesuítico-Guarani;
- 3) Projeto de Valorização das Paisagens Culturais e criação do Parque Histórico das Missões.

Figura 69- Regionalização missioneira idealizada pelo convênio IAPH-IPHAN



Fonte: Convênio IAPH-IPHAN, adaptado por Muriel Pinto

Figura 70 - Mapa do 30 povo missioneiros



Fonte: Anteprojeto Itinerários culturais do Mercosul, adaptado por Muriel Pinto

Como se observa, vem ocorrendo, nas políticas culturais, uma nova compreensão sobre a identidade missioneira regional. Nos diversos projetos expostos, visualiza-se a inserção de São Borja como um território pertencente à região histórica e cultural missioneira¹³⁴.

Os mapas apresentados pelas figuras 69 e 70 demonstram a inserção do território estudado em regionalizações missioneiras inseridas nos projetos internacionais desenvolvidos nos últimos anos¹³⁵. Tais cartografias inserem São Borja – RS como parte integrante, respectivamente, do projeto “Levantamento dos Elementos Turístico-Patrimoniais das Missões Jesuítico-Guarani¹³⁶” e do Itinerário Cultural das Missões Jesuítico-Guarani¹³⁷.

Destaca-se que, pelo fato de essas municipalidades não possuírem sítios arqueológicos tangíveis, não estiveram presentes em diversos projetos internacionais nos últimos anos, sendo inseridas, no entanto, nessas últimas ações, considerando-se a grande diversidade de elementos culturais no espaço.

Através de dados levantados no projeto “Levantamento dos Elementos Turístico-Patrimoniais das Missões Jesuítico-Guarans, foi possível identificar, em vinte e sete municipalidades regionais, os seguintes

¹³⁴ Essa nova compreensão pode ser descrita a partir de instrumentos de pesquisa que objetivaram descentralizar os estudos patrimoniais das materialidades culturais existentes nos sítios arqueológicos, o que vem possibilitando a compreensão das múltiplas diferenças e semelhanças socioculturais que compõem a identidade missioneira.

¹³⁵ Cabe destacar que essas regionalizações estão servindo de base territorial para a criação do Parque Histórico Nacional das Missões (PHNM), projeto em andamento neste ano de 2015, num acordo de Cooperação entre os governo brasileiro e espanhol e a Unesco.

¹³⁶ Conforme o relatório do Projeto Levantamento de Elementos Turístico-Patrimoniais das Missões Jesuítico-Guarani, essa ação centrou-se na cooperação científica, tecnológica, cultural e de formação, no que se refere à organização de documentação, conservação, formação e difusão do Patrimônio histórico missioneiro, voltada para a preparação da região para o desenvolvimento do turismo cultural sustentável. Ver mais em: <<http://www.urisan.tche.br/~iphan/?module=section&action=read&id=apresentacao>>.

¹³⁷ Conforme o Anteprojeto dos Itinerários Culturais do Mercosul (2009), o Itinerário Cultural da Região das Missões busca socialização, coordenação e articulação de todos os elementos culturais regionais, desde: caracterização dos territórios; caracterização histórico-cultural; caracterização ambiental; caracterização sócio-econômica, entre outras.

“recursos de interesse patrimonial” (RIP): edificações religiosas; conjuntos históricos; edificações civis; edificações residenciais; obras civis; sítios arqueológicos missioneiros; fazenda de interesse; e conjunto de imagens missioneiras.

Pinto (2011), ao analisar a construção da identidade missioneira nas políticas culturais regionais, destaca que nelas ainda se concebem as identidades regionais, através de uma matriz essencialista de cultura, ou seja, muitas consideraram os processos identitários missioneiros imutáveis, cristalizados, naturalizados, pois são raros os estudos técnicos e de pesquisa sobre a cultura imaterial nas missões¹³⁸.

Como uma forma de contrapor essas matrizes essencialistas, procurou-se, nesta pesquisa, aplicar a matriz de pensamento do hibridismo cultural, no que toca às análises identitárias missioneiras, pois foi de interesse refletir sobre as trocas culturais com os demais tipos identitários regionais.

Ao refletir-se sobre os marcadores identitários regionais, visualiza-se que os elementos reducionais, as crenças, os modos de vida e as ritualidades são praticados, tanto nas margens do rio, nas áreas centrais e no campo. Essas espacializações instigam discutir a possibilidade de pensar as articulações da identidade missioneira com as múltiplas identidades fronteiriças

A melhor compreensão das representações sociais missioneiras provoca a discussão de como a identidade missioneira vem se cambiando com outras identidades regionais e como são suas influências na identidade gaúcha e ribeirinha. Essas trocas culturais nos processos

¹³⁸ A partir da análise das políticas culturais realizadas nas Missões, de 1990 a 2011, foram raras as ações que se debruçaram na discussão sobre como vem se constituindo a identidade missioneira. Essa falta de discussão torna *a priori* a reflexão sobre as identidades regionais, pois a maioria desses projetos objetivaram a valorização e proteção do patrimônio material missioneiro.

identitários são percebidas, constantemente, nos imaginários sociais e nas paisagens culturais de São Borja.

Nos imaginários de populares locais, percebe-se como as influências missionárias estão presentes nas representações identitárias gaúchas. É o que se pode perceber nos seguintes discursos:

[...] concerteza a alimentação, na implementação do gado, do churrasco, meios de criação, sistemas de plantio, estas foram passadas dos padres jesuítas para os indígenas, veio moldando e formando nosso ser gaúcho. O gaúcho riograndense, ora se mistura com o gaúcho argentino, ora busca suas raízes com as missões, a própria erva-mate, a origem do mate vem deste período. A erva-mate foi implementada pelos padres jesuítas para que os índios trocassem um vício pelo outro, trocassem a bebida que eles tomavam pelo mate, que não era alucinógeno. O grande mote da cultura missionária é a vivência, aplicação, mas a grande maioria da população não sabe. Onde que começou, quando que começou (informações verbal)¹³⁹

Muito, no comportamento do gaúcho de gostar do cavalo, da criação de gado, o jeito teatino do gaúcho, também vem do índio missionário, porém civilizado. No caso de São Borja a particularidade da política tem relação com as tramas políticas que ocorriam entre as reduções vizinhas (informação verbal).¹⁴⁰

O cavalo que é a força da economia gaúcha também vem das missões, o perfil do gaúcho de se não conformar com a coisa, disputa por território, o jeito do gaúcho de pelear (informação verbal).¹⁴¹

¹³⁹ Entrevista concedida por TAL, Fulano de. **Entrevista A.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (22 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

¹⁴⁰ Entrevista cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista B.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (11 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

¹⁴¹ Entrevista cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista C.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (14 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

Figura 71 - Gaúcho Missioneiro de Rossini Rodrigues



Fonte: PINTO, Muriel (2015).

A partir dessas narrativas e dos marcadores territoriais, observa-se como os imaginários populares vêm reconhecendo os enraizamentos missioneiros na constituição do tipo social do gaúcho e de suas práticas socioprodutivas. Entre as influências missioneiras na cultura gaúcha, foram reconhecidas as reproduções sociais nas práticas produtivas e nos modos alimentícios da campanha. A obra apresentada na figura anterior representa a figura do gaúcho, por um tipo social com perfil dos nativos da região¹⁴².

Através desses imaginários, surge a compreensão de como a identidade missioneira vem sendo vivenciada através das práticas gaúchas, pois conforme os discursos citados anteriormente, “o gaúcho busca sua raiz” através da exaltação às missões.

¹⁴² Conforme o escultor Rossini Rodrigues, essa obra representa a troca cultural entre a cultura gaúcha e missioneira.

Nessa análise do processo de construção da identidade missioneira regional, observa-se que, além das trocas socioculturais, também foram notadas ações de fechamento identitário. Souza (2001, p. 149) questiona como gerar uma legitimidade para as identidades:

Como buscar preservar uma legitimidade para a noção de identidade (e aquilo que ela significa) sem deixar que assunção de alteridade interdite o diálogo, impeça comparações e, no limite, oblitere a consciência de manipulações ideológicas e de fissuras no interior das culturas?

A partir da devida discussão, vem à tona as ações de fechamento de determinadas identidades com as influências do “outro”, cercamento esse que representa o medo do exterior, o que expõe a ideia de pureza dos grupos. Conforme Souza (2001), congelar realidades tem, por trás, interesses vinculados à mistificação e ao encobrimento de dinâmicas reais.

Para Souza (2001), recusar a tese da pureza não significa negar a existência de grupos autocentrados, pois eles são totalmente fechados, possuem suas particularidades, mas, ao mesmo, tempo interagem com características culturais vindas de fora, realizando filtros e traduções de valores e manifestações que julgam adequadas.

Como ensinado por Souza (2001), os fechamentos identitários estão relacionados à legitimação identitária perante as alteridades do “outro”, ações estas que congelam realidades. No entanto, esses grupos enraizados, quando necessário, realizam trocas com outros tipos identitários.

No que se refere aos fechamentos identificados em relação à identidade missioneira, percebe-se que eles foram realizados principalmente com os elementos sacros e com grande importância artística, tendo ficado de posse privada no município¹⁴³. Esses fechamentos são usados, portanto, como formas de representações simbólicas e sagradas, que contribuem para uma legitimação social perante a sociedade

¹⁴³ Conforme o Inventário da Imaginária Missioneira, realizado pelo IPHAN, em São Borja, em 1988, foram catalogadas 50 peças que estavam em posse de particulares no município.

(coleções privadas) e como elementos transmissores de fé (usados em oratórios).

Sendo assim, destaca-se que tais fechamentos artísticos vêm sendo realizados não por motivos de protecionismo identitário, mas pelo *status* de um poder cultural e sagrado, o qual impede a interação comunitária com elementos simbólicos reducionistas, que até hoje geram sentidos para as comunidades regionais.

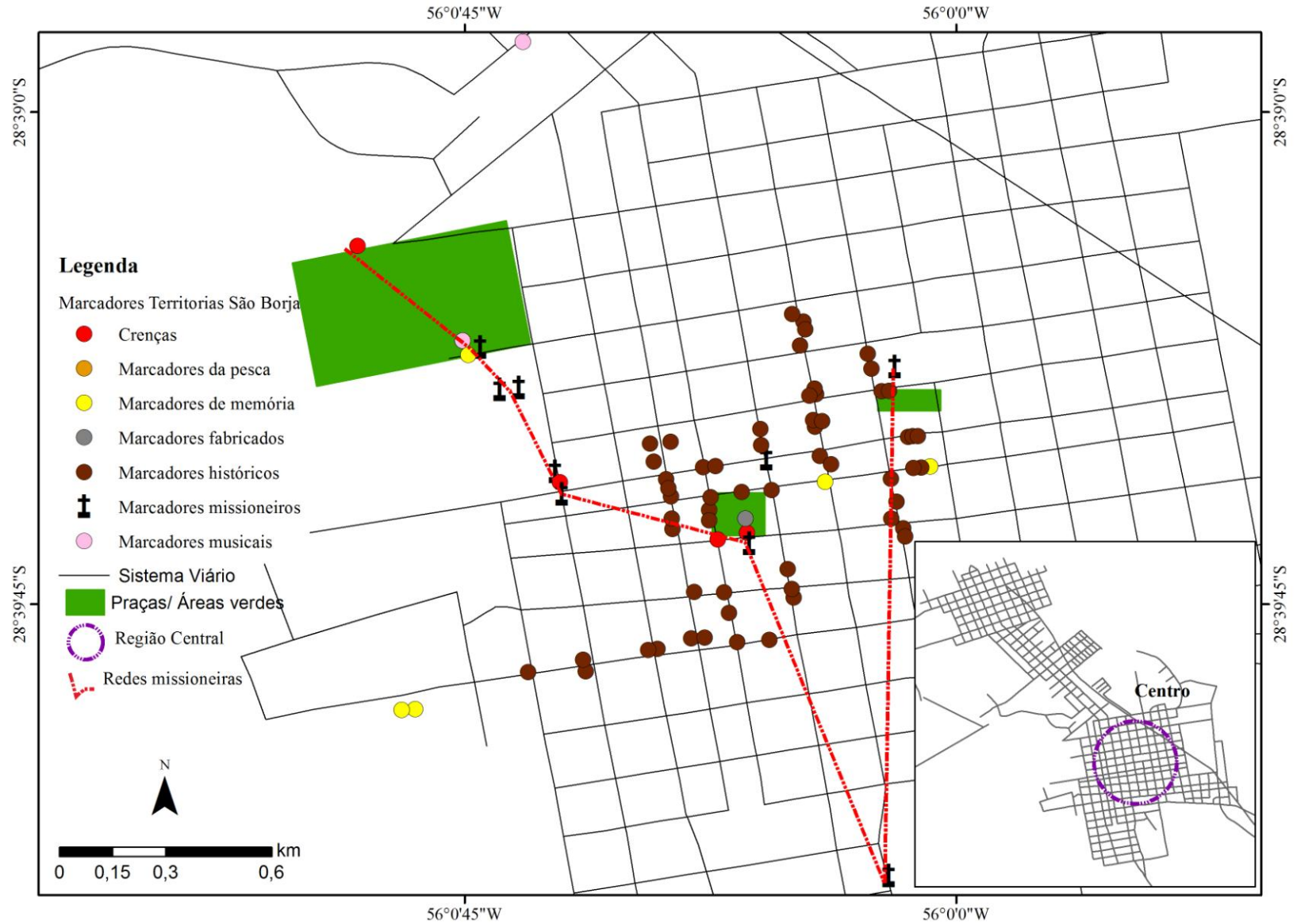
6.2 Identidade missioneira e as territorialidades reducionistas e tradicionais

Como vem sendo discutido, as identidades como produções sociais estão diretamente vinculadas nos territórios de vida. No caso da identidade regional missioneira, a partir da reflexão sobre os marcadores territoriais e práticas sociais regionais, sustenta-se que ela está enraizada nos modos de vida ribeirinhos e gaúchos.

Essa identidade missioneira acaba afirmando-se nas territorialidades tradicionais e reducionistas. Por isso procurou-se uma melhor compreensão de como as práticas imateriais populares estão contribuindo para a afirmação da identidade através de vínculos territoriais e sociais.

Para tanto, foi elaborado um mapa temático, que traz informações relevantes para as análises socioterritoriais das construções identitárias missioneiras nestas margens do rio Uruguai. Para uma melhor compreensão dessa cartografia, foi elaborado um quadro que expõe os territórios identitários missioneiros e suas relações na construção identitária regional.

Figura 72– Mapa das redes culturais missioneiras da área central de São Borja



Elaboração: PINTO, Muriel (2015). Base cartográfica de HASENACK, H; WEBER, E. (2010).

Territorialidades identitárias missioneiras	Relação dos marcadores territoriais com as práticas sociais missioneiras	Influências socioterritoriais na construção identitária (redes territoriais)
Territorialidades arqueológicas	<p>A relação desses marcadores com práticas sociais se dá principalmente quando há transformações das paisagens urbanas, que geram discursos de salvaguarda desses bens materiais. Como nos expõe o mapa, percebe-se a ocorrência de crenças sagradas que ainda ritualizam suas manifestações em territórios que eram das antigas reduções. Esses marcadores arqueológicos representam territorialmente como os modos de vida estão articulados em estruturas urbanas de mais de três séculos. Como os sítios estão localizados nas áreas centrais¹⁴⁴ das cidades, constantemente entram em cena narrativas em prol de escavações arqueológicas nos locais. Por mais que estejam sobre a gerência das Prefeituras, esses territórios missioneiros apresentam relações comunitárias de reconhecimento e consciência socio-histórica com a formação cidadina, que apresenta discursos lendários sobre os subterrâneos missioneiros.</p>	<p>Esses territórios culturais, por estarem, muitas vezes, abaixo do subsolo, representam um ofuscamento de elementos identitários missioneiros, a partir do soterramento dos remanescentes arqueológicos. O constante descaso com os remanescentes arqueológicos demonstra uma negação da identidade missioneira. Além dos descasos arqueológicos, percebe-se uma sobreposição de marcadores territoriais na Praça Central de São Borja. Esses espaços urbanos foram remodelados sobre sítios arqueológicos, através de construções padronizadas e com interesse político-ideológico. Nos últimos anos foram desenvolvidos projetos de revitalização das praças centrais, que receberam simbologias identificadas com o período reducional. Ao analisar-se o mapa, observa-se que esses sítios estão inseridos numa rede territorial que articula elementos das antigas estruturas urbanas das reduções. Nessas redes, ocorrem vivências que representam modos de vida tradicionais que ainda permanecem sendo praticados, como as crenças religiosas, a musicalidade, as crenças míticas e o culto a santos barrocos. Portanto, percebe-se uma articulação entre as marcas identitárias que cotidianamente geram representações sociais e imaginários urbanos de reconhecimento e exaltação de uma identidade missioneira viva, enraizada e ritualizada até hoje na região. Nesse contexto, a arte e a fé tornaram-se práticas comuns, desde o período reducional. Nessa rede visualiza-se a articulação entre marcadores musicais-arte barroca-estancieiros-crenças profanas. Tais marcas assinalam câmbios sociais e territoriais entre práticas missioneiras, que mostram um diálogo entre elementos de fé e artísticos.</p>

¹⁴⁴ A identificação desses sítios nas áreas centrais de São Borja foi possível a partir da análise de laudos arqueológicos e do projeto de Investigação Arqueológica dos Subterrâneos da Antiga Redução Jesuítica de São Francisco de Borja – RS, realizados na frente da igreja central da cidade.

<p>Territorialidades ribeirinhas</p>	<p>Os marcadores ribeirinhos apresentam uma aproximação socioterritorial dos modos de vida das comunidades tradicionais com o rio, a qual se manifesta através das crenças, festividades musicais e de sistemas produtivos solidários através da pesca. Nesses espaços sociais foram visualizados poucos marcadores missioneiros reducionais, no entanto os modos de vida e saberes missioneiros tomam a forma identitária através da consolidação de uma cultura ribeirinha e do enraizamento de manifestações populares que expõem narrativas de pertencimentos às missões, como os festivais musicais.</p>	<p>Nessas territorialidades foram percebidas influências sociais das comunidades ribeirinhas, no que toca à geração de imaginários, às práticas socioprodutivas, crenças e trocas com Santo Tomé¹⁴⁵. Elas representam elementos imateriais populares de uma identidade missioneira. Após narrativas de populares, foi possível identificar relações de parentescos das comunidades ribeirinhas com Santo Tomé. Elas foram se constituindo a partir das proximidades territoriais das espacialidades dos passos, que acabou contribuindo para a denominação do território ribeirinho de São Borja, como Bairro do Passo. Cabe destacar que nessa territorialidade ribeirinha, as trocas comerciais são comuns desde o período reducional, no entanto a construção da Ponte da Integração praticamente dissolveu o “comércio formiga” regional, interrompendo uma prática tradicional e as comunicações socioculturais entre as comunidades.</p>
<p>Territorialidades das crenças</p>	<p>Como se observa no mapa, as territorialidades das crenças estão espacializadas em toda a área urbana de São Borja. Suas marcas materiais e ritualidades podem ser descritas como elementos centrais nas sociabilidades missioneiras, pois suas manifestações vêm sendo vivenciadas, representadas e articuladas através da manutenção de práticas tradicionais sagradas e espirituais, que se estabelecem através de rede espacial urbana da antiga Redução de São Francisco de Borja. As crenças das áreas centrais estão integradas com as imaginárias sacras barrocas e antigas estruturas urbanas. Portanto, geram representações simbólicas de fé amparadas em materialidades missioneiras, por mais que elas ainda mantenham tradições seculares. Já as crenças das áreas periféricas se amparam nas vivências, nos saberes e nas relações sagradas e topofílicas com o rio Uruguai. Nessa perspectiva, as crenças sagradas acabam interagindo e se cambiando com crenças míticas e lendárias, que são geradas em espaços de fé e em espaços naturais.</p>	<p>Conforme os estudos históricos, uma das principais características da identidade missioneira reducional era a busca incessante da fé em Deus, que se utilizava da arte sacra barroca para as transcendências espirituais. Nessas relações eram a mitificação e criação de lendas¹⁴⁶ que objetivavam a unidade artístico-religiosa. Trazendo esse cenário para a época de hoje, constata-se que tais práticas ainda permanecem na região, por mais estejam sendo praticadas de forma diferente. Na atualidade percebe-se uma aproximação menor com as imaginárias barrocas de época, pois os sentidos sociais tornaram-se mais individualizados e adequados à lógica das vivências para a acumulação de riquezas. No entanto, ainda se visualizam ritualizações através de benzimentos¹⁴⁷, procissões, simbologias e imaginários, que acabam mobilizando uma grande parcela da comunidade. Um grande diferencial dos territórios de crenças contemporâneos são os imaginários de exaltação mítica a personalidades locais, com grande influência militar, política e popular. Portanto, observa-se que os</p>

¹⁴⁵ Conforme as reflexões geradas no capítulo das representações sociais missioneiras, destaca-se que foram emitidas narrativas populares que remetem a aproximações de parentesco e à cultura da pesca, entre São Borja e Santo Tomé.

¹⁴⁶ Entre elas se destacam a Lenda do Boitáta, Teyniaguá, Anguera, entre outras.

¹⁴⁷ Trata-se de outra prática ancestral, sagrada e espiritual, que constantemente vem sendo praticada para curas de diversos males na região das Missões.

		marcadores das crenças promovem um despertar nos imaginários missioneiros através da articulação entre remanescentes arqueológicos reducionais e as crenças religiosas, profanas e míticas.
Territorialidades artístico-culturais	Esses territórios são constituídos de marcadores musicais e de elementos sacros barrocos do período reducional. A música e a escultura até hoje se destacam como representações sociais identificadas com missões. Em virtude de a maioria das imaginárias estarem em lugares com pouco acesso público, estão pouco articuladas com as práticas missioneiras ¹⁴⁸ . Apesar de tais fechamentos, visualizam-se algumas vinculações dessas imaginárias com ritualidades religiosas, como a procissão de São Francisco de Borja e em alguns oratórios. No que toca à musicalidade, ela vem gerando representações missioneiras a partir de câmbios culturais com a identidade gaúcha ¹⁴⁹ .	Os marcadores territoriais influenciam socialmente na construção da identidade missioneira através da simbolização e exaltação da história, cultura e influência artística nos processos de consolidação identitária. Nesses territórios são constantes os discursos de exaltação às comunidades indígenas nos processos de formação social missioneira. A musicalidade do chamamé destaca-se como uma manifestação tradicional que ainda permanece sendo reproduzida na região. Cabe destacar que nessas territorialidades culturais foram identificadas relações de empoderamento da cultura missioneira por grupos sociais hegemônicos regionais, uma vez que eles mantêm a posse de imaginárias e a centralização dos discursos musicais regionais. Nas representações artísticas, percebe-se que a figura do gaúcho missioneiro está representada, articulando-se com as crenças profanas, a musicalidade do nativismo, as simbologias e os remanescentes missioneiros.

Quadro 4 - Territorialidades identitárias de São Borja¹⁵⁰

Fonte: PINTO, Muriel (2015)

¹⁴⁸ A participação das imaginárias missioneiras no território de São Borja, desde o período reducional missioneiro, são elementos espaciais que remetem ao sagrado. Na contemporaneidade esses elementos sacros possuem um caráter protecionista, em virtude do reconhecimento da importância artístico, histórica e cultural por parte de instituições públicas de cultura. Cabe destacar que a partir da implementação do novo processo de colonização pós-missões, houve a migração de um grande contingente indígena de São Borja, que levaram consigo muitas imagens sacras, principalmente para o território uruguaio. Nesse processo colonizador houve a destruição e venda de muitas imagens, que contribuíram para a falta de conhecimento sobre sua importância artística. Nas últimas décadas percebe-se uma maior proteção e aproximação por parte da comunidade, principalmente através de procissões e projetos de educação patrimonial (ver em anexo).

¹⁴⁹ Barbosa (2012) destaca os Troncos Missioneiros com artistas nativos da região das Missões, que representam a musicalidade híbrida que converge entre o regionalismo e o nativismo. Essa música missioneira, conforme o autor, compreenderia dois significados: um histórico (reprodução vinda desde os ensinamentos dos padres jesuítas na região, reproduzida e inventada pelos nativos); e um significado regionalista (exaltação do passado). (BARBOSA, 2012).

¹⁵⁰ Essas análises foram possíveis a partir das reflexões realizadas nos capítulos 2, 3 e 4.

O itinerário de pensamento sobre os processos socioidentitários de construção da identidade missioneira regional traz uma análise de como as territorialidades culturais missioneiras estão constituídas através de marcadores territoriais tradicionais sagrados e marcadores territoriais arqueológicos.

Procurando uma melhor compreensão de como estão constituídas social e espacialmente tais territorialidades culturais missioneiras, foi elaborado uma cartografia, que representou os marcadores territoriais, territorialidades culturais e redes territoriais relacionadas às missões em São Borja.

Na figura 72, foi possível identificar como os marcadores territoriais vêm dialogando com as vivências locais, o que contribuiu para a identificação das seguintes territorialidades missioneiras: territorialidades arqueológicas; territorialidades ribeirinhas; territorialidades das crenças; territorialidades artístico-culturais; e as territorialidades gaúcho-missioneiras.

Para Claval (1999), a maior parte das vivências coletivas se espacializam através das territorialidades, pois elas se tornam necessárias para um suporte material das bases simbólicas. Contribuindo com essa reflexão, Bosse (1999, p. 173) destaca que as territorialidades revelam a identidade do lugar, pois ao mesmo tempo essas espacialidades “são produto e a expressão de um ponto de vista interno e inclusivo”.

A territorialidade é sempre construída socialmente. Ela assume, portanto, um ato de vontade e envolve múltiplos níveis de razões e significados, ou seja, fomenta relações impessoais e molda atividades geográficas (SACK, 1980).

Essas reflexões teóricas trazem para a discussão a necessidade de pensar as vivências coletivas através do suporte espacial das territorialidades. Através desse raciocínio, instiga-se o debate sobre como tais espacialidades vêm contribuindo para os protencionismos identitários, pois as territorialidades envolvem ideias, marcadores históricos e pertencimentos sociais, que, cotidianamente, transcendem do vivido para o simbólico.

Trazendo essas teorias para a reflexão das territorialidades missioneiras, sustenta-se, nesta pesquisa, que as territorialidades culturais de São Borja destacam-se pelo enraizamento de práticas sociais e saberes, as quais remetem à temporalidade reducional. Nesta tese, defende-se, portanto, que as territorialidades são espacialidades que fortalecem e enraízam a identidade missioneira na região, uma vez que o espaço vivido se expressa como territorialidade.

Procurando esclarecer mais sobre esse cenário, na sequência apresentamos uma reflexão sobre as territorialidades missioneiras de São Borja.

Territorialidades arqueológicas e sacras:

As territorialidades arqueológicas estão espacialmente localizadas na área central de São Borja, e seus limites territoriais estão no entorno da antiga sede urbana da redução borjense. Conforme o inventário da estatuária missioneira do IPHAN¹⁵¹, a maioria dos remanescentes artístico-urbanos estão em posse de particulares, como da Igreja, de estancieiros, áreas comerciais e residências de populares, além da posse de algumas instituições culturais.

No que diz respeito à diferença social em relação aos outros territórios identitários, destaca-se a dificuldade de acesso ao conhecimento dos elementos reducionais missioneiros, sejam eles resquícios das antigas estruturas urbanas ou das imaginárias sacras barrocas.

Ao analisar-se a rede territorial, percebe-se que existe reciprocidade entre os marcadores identitários reducionais e suas territorialidades, rede esta que vem sendo conservada desde o período reducional, proporcionando territorialidades do passado na cidade. Essas territorialidades culturais estão inseridas numa rede territorial¹⁵², que articula elementos urbanos das antigas

¹⁵¹ Ver mais em: IPHAN. Inventário da imaginária Missioneira de São Borja. Brasília: 1988.

¹⁵² Essa rede territorial está localizada na área central de São Borja, e sua composição envolve marcadores sagrados, marcadores musicais, marcadores artísticos reducionais, marcadores arqueológicos, marcadores urbanos reducionais. A partir da análise dessa rede territorial percebe-se que as marcas culturais contribuíram para a constituição de diversas

reduções com as vivências tradicionais. Nesse circuito destacam-se as trocas socioculturais entre marcadores de fé e marcadores artísticos.

Claval (1999) ensina que a fragilização dos reconhecimentos identitários acaba impondo territorialidades exclusivas, fortemente estruturadas, mais resistentes aos câmbios e, portanto, mais associadas às territorialidades simbólicas (CLAVAL, 1999). No que se refere aos sentidos da história, as identidades afirmam-se através de sentimentos de pertencimento e de territorialidades do passado, as quais deixam de ser vividas em territorialidades contínuas e se imbricam em territorialidades simbólicas (CLAVAL, 1999, p.19).

Ao relacionar-se a construção identitária com as territorialidades do passado vem à tona suas interações com os vínculos históricos e discursos abstratos que reavivam a memória social. Portanto, os objetos materiais de tais espaços podem ser discutidos como sistemas simbólicos que contribuem para as relações de reconhecimento e identificação territorial (SACK, 1980).

Esses pensamentos instigam refletir “os fechamentos” identitários, através de uma dualidade, pois representam, ao mesmo tempo, um protencionismo e relações de poder com a constituição das identidades.

Essa exclusividade na posse das imaginárias sacras também pode ser vista como uma estratégia de manutenção e valorização de elementos identitários missionários, o que revela a importância desses objetos para a produção de sentidos e reconhecimentos identitários nas missões.

As atitudes de soterramento e destruição dos remanescentes arqueológicos nas áreas centrais da cidade representam ações de apagamento, negação e falta de conhecimento sobre a importância arquitetônica, cultural e social das comunidades indígenas que residiam nesses territórios. Os remanescentes arqueológicos até hoje geram imaginários e representações sociais vinculadas a uma identidade missionária regional.¹⁵³

territorialidades, como a das crenças, gaúcho-missionária, arqueológica e artístico-culturais. No que toca às vivências, esta rede territorial está constituída através de práticas sagradas e musicais que se amparam espacialmente em antigas estruturas urbanas reducionistas.

¹⁵³ A compreensão de vínculo identitário através dos remanescentes urbanos e artísticos foram possíveis a partir da análise dos discursos jornalísticos e das entrevistas com populares.

Territorialidades ribeirinhas:

As territorialidades ribeirinhas estão delimitadas nas margens do rio Uruguai, nas bordas urbanas das cidades. A composição social dessas comunidades ribeirinhas está envolta de uma grande quantidade de pescadores, que possuem modos de vida enraizados nas suas relações constantes com o rio.

O contrabando de mercadorias é outra prática corriqueira nessas margens. Tais relações sociais e econômicas com Santo Tomé se perpetuam desde o século XVII na região. Como foi observado, são comuns as relações de parentescos entre os territórios ribeirinhos em estudo¹⁵⁴, cujas relações sociais foram se constituindo a partir das proximidades territoriais das espacialidades dos passos, o que acabou contribuindo para a denominação do território ribeirinho de São Borja como “Bairro do Passo”, o qual estava a um passo de Santo Tomé.

A partir dos pensamentos de Sack (1980), constata-se que as territorialidades não podem ser percebidas apenas como espaços marcados por limites territoriais ou de controle e poder das atividades geográficas, mas sim como um espaço que é constituído através de sistemas linguísticos. Portanto, a territorialidade é a forma espacial primária que o poder assume (SACK, 1980).

Esses processos identitários entram, frequentemente, em crise, provocando transformações das realidades espaciais, que requerem reformulações e reconstruções de novas bases espaciais (CLAVAL, 1999).

No caso da territorialidade ribeirinha, a partir da construção da Ponte da Integração, percebe-se a perda de diversas práticas tradicionais, como o

Tais narrativas foram analisadas no capítulo 4 desta tese. Em relação aos grupos desses vínculos identitários, destacam-se pessoas ligadas à cultura regional, assim como aos poderes públicos. Os imaginários desses grupos remetem a lendas sobre possíveis estruturas urbanas que estariam abaixo da praça central. Também foram identificadas críticas à falta de valorização por parte da Prefeitura Municipal sobre os resquícios missionários, em contrapartida a exaltação das figuras dos ex-presidentes.

¹⁵⁴ Essas conclusões foram tiradas de discursos gerados nos jornais e nas entrevistas com os populares.

comércio formiga. A alteração do fluxo comercial e populacional do cais do porto de São Borja para a atual espacialidade onde se encontra a ponte vem contribuindo para reconfigurações sociais e espaciais no bairro do passo¹⁵⁵.

A partir da análise dos marcadores territoriais, percebe-se a composição de uma territorialidade identitária demarcada através de práticas socioprodutivas solidárias, como a pesca e a produção oleira¹⁵⁶, de crenças profanas, religiosas e lendárias, e da cristalização espacial e simbólica das festividades musicais, que geram a reprodução de imaginários sociais regionais.

Por mais que nessas territorialidades existam poucos marcadores missioneiros materializados, visualizam-se muitas práticas imateriais, como modos de vida, saberes, ritualidades e festividades que podem ser relacionados a práticas tangíveis influenciadas pelo processo jesuítico-indígena nas missões.

Territorialidades das crenças:

As territorialidades das crenças estão espacializadas em áreas não contíguas, e seus marcadores territoriais estão nas áreas central, ribeirinha e em bairros populares de São Borja. Essas marcas das crenças contemporâneas podem ser remetidas às organizações territoriais do período reducional, nas quais se percebiam vários marcadores de fé que interligavam uma comunidade a outra, como as capelas e os passos.

Na atualidade essas territorialidades estão delimitadas nos espaços sociais locais, através dos marcadores das procissões, de túmulo de personalidade santificada, fontes missioneiras, rio Uruguai, igreja, casa de populares e instituições culturais.

¹⁵⁵ Após a construção da Ponte, foi realizado o projeto de modernização do Cais do Porto de São Borja, o que possibilitou uma reorganização da materialidade espacial. Essa ação vem contribuindo para uma maior troca social e cultural da comunidade ribeirinha com outras coletividades da cidade.

¹⁵⁶ Esses sistemas produtivos ainda apresentam modos de fazer e saberes tradicionais.

O suporte territorial das identidades não precisa ser contínuo e de um único bloco quando a construção do eu e do nós é menos frágil e não é ameaçada de dissolução ao menor contato: o que conta em tal caso é a dimensão simbólica de certos referentes espaciais, lugares de culto, túmulos de ancestrais [...] Nada se opõe, neste caso, a que os grupos de identidades diferentes se justaponham ou se imbriquem: sua co-habitação não provoca problemas de natureza política e religiosa na medida em que cada um dispõe de pontos de referência que o vincula a uma porção do espaço (CLAVAL, 1999, p. 23).

A espacialização e vivência dos marcadores identitários missioneiros contribuíram para a constituição de redes territoriais amparadas nas práticas de fé. Suas articulações territoriais com os espaços reducionais, como os sítios arqueológicos, antigas estruturas urbanas das reduções, e com as imaginárias sacras barrocas, geram representações simbólicas de fé, amparadas em materialidades missioneiras (nas áreas centrais), cristalizando-se nas vivências, nas ritualidades e nos imaginários sociais, que, cotidianamente, são mitificadas nos meios naturais (nas proximidades do rio).

Nessas crenças, nota-se uma menor aproximação das ritualidades com as imaginárias barrocas de época. Por outro lado, ainda se percebe a permanência de práticas tradicionais, como a reza em oratórios, as procissões e a exaltação mítica que despertam vários imaginários das comunidades fronteiriças. Sendo assim, constantemente entram em cena convivências sociais entre as identidades religiosas católicas, evangélicas e profanas, as quais ritualizam suas crenças em lugares que demonstram uma justaposição espacial de fé e espiritualidade¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Como exemplo desta justaposição destacam-se as ritualizações nas margens do rio Uruguai, no entorno da praça central, no túmulo de Maria do Carmo e na fonte de São João Batista.

Territorialidades artístico-culturais:

Ao se analisarem os elementos culturais missioneiros, nota-se que as territorialidades artístico-culturais vêm sendo constituídas a partir dos marcadores musicais e sacros barrocos. Como se observa nos espaços sociais locais, as territorialidades artístico-culturais estão espacializadas na região ribeirinha e nas áreas centrais da cidade.

Nessas territorialidades entram em cena, muitas vezes, simbologias e discursos de exaltação às comunidades indígenas, principalmente na musicalidade que instiga a pensar sobre a constituição do tipo social do gaúcho missioneiro.

No que se refere às influências socioterritoriais dos elementos sacros missioneiros, foi possível identificar um empoderamento dessas imaginárias por parte de grupos sociais e culturais hegemônicos¹⁵⁸. Por mais que existam alguns fechamentos espaciais nessas territorialidades, observam-se algumas trocas sociais desses marcadores artísticos, principalmente nas interações das imaginárias com as ritualidades sagradas.

Claval (1999) destaca que o sentimento identitário permite que se sinta plenamente membro de um grupo, dotando-o de uma base espacial ancorada na realidade. A fragilização dos reconhecimentos identitários acaba impondo territorialidades exclusivas, fortemente estruturadas, mais resistentes aos câmbios e, portanto, mais associadas às territorialidades simbólicas (CLAVAL, 1999).

Nesse sentido, o significado da territorialidade está assentado nas tentativas de afetar, influenciar e controlar as pessoas, os fenômenos e as relações, através da delimitação e controle de áreas geográficas (SACK, 1980).

De acordo com essas reflexões de Claval (1999) e Sack (1980), as territorialidades tornam-se segregadas a partir do não reconhecimento das realidades identitárias, ações estas que geram o controle das relações sociais

¹⁵⁸ Essas hegemonias foram percebidas através de domínios discursivos e artísticos dos grupos nativistas.

através de delimitações geográficas. Tais discussões levam a pensar nos “fechamentos” dos remanescentes reducionais a partir de uma dualidade interpretativa, pois a posse privada desses elementos culturais representa, ao mesmo tempo, uma atitude de preservação e exclusão dos elementos identitários missioneiros.

A melhor compreensão dos marcadores missioneiros expôs como a identidade regional está sendo vivenciada e constituída através de territorialidades culturais. Claval (1995), ao refletir sobre a evolução das identidades e de suas respectivas territorialidades, destaca que “quanto mais o universo no qual as pessoas vivem é limitado, mais a identidade é vivida sob a forma da necessidade”. Seguindo esses ensinamentos, Claval (1995) afirma:

As identidades frágeis são plenas de territorialidades exclusivas e possessivas, enquanto as identidades estruturas são mais resistentes aos intercâmbios, mais associadas a territorialidades simbólicas, frequentemente descontínuas (CLAVAL, 1995, p.).

As ideias de Claval (1995) reforçam que as territorialidades identitárias sustentam-se mais em termos de polaridade do que em extensão territorial. Elas são vivenciadas através de sentimentos de pertencimento e de territorialidades do passado. Conforme o autor, as comunidades tradicionais tornam-se exemplos de mosaicos territoriais estáveis.

A análise dos territórios identitários missioneiros aproximam este estudo de caso das reflexões propostas por Claval (1995). Como se observa no croqui apresentado anteriormente, a composição dos marcadores territoriais missioneiros não estão espacializados num único bloco, mas sim estão em duas territorialidades que marcam dois polos de reprodução de elementos identitários missioneiros.

Esses polos identitários estão territorializados em espaços-temporais das antigas reduções missioneiras (áreas centrais e populares das cidades) e no entorno do rio (comunidades ribeirinhas). Tais polos identitários destacam como os modos de vida vêm sendo praticados há várias temporalidades

nessas áreas urbanas, o que contribui para que, constantemente, sejam geradas relações de pertencimento e reconhecimento a uma identidade missioneira.

Claval (1995) ensina que, nos últimos anos, essa relação deixou de ser vivida através de territorialidades contínuas, transformando-se em territorialidades simbólicas, as quais consolidam identificações através de medidas de exclusões territoriais. Os discursos identitários contemporâneos expõem a necessidade de um controle absoluto do território, que requer o isolamento dos outros (CLAVAL, 1995).

Para Claval (1995), existem diversas modalidades de territorialidades na construção identitária, que vai da apropriação completa ao enraizamento simbólico, assim como realizam divisões em unidades espaciais e articulam focos que organizam as identidades (CLAVAL, 1995).

Este momento da pesquisa contribuiu para uma reflexão sobre a importância de um entendimento geo-histórico dos recortes estudados e para melhores compreensões dos processos identitários, visto que as identidades não se dissolvem no tempo, mas se reorganizam socioterritorialmente. O melhor entendimento das temporalidades vividas contribuiu para as interpretações de dois fatores essenciais nas construções identitárias: o entendimento dos processos de enraizamentos sociais e das relações de poder na produção de sentidos.

Figura 73 - Rede cultural do centro de São Borja

**Legenda:**

- 1- Túmulo de Maria do Carmo
- 2- Museu Ergológico de Estância
- 3- Atelier do artista Rossini Rodrigues
- 4- Fonte Missioneira na procissão de São João Batista

Fonte: PINTO, Muriel. Foto 4, fonte de Clóvis Benevenuto

Sustenta-se, portanto, nesta pesquisa, que as representações socioterritoriais dessas comunidades fronteiriças expõem a afirmação de uma identidade missioneira, que se legitima a partir do diálogo socioterritorial entre as materialidades reducionais e as práticas sociais tradicionais enraizadas desde o período missioneiro.

A constituição da rede territorial missioneira na área central de São Borja representa como as práticas vivenciais urbanas constituem marcadores identitários missioneiros. O mosaico apresentado na Figura 73 retrata como a identidade missioneira vem sedimentando crenças, trocas sociais com a estância, manifestações artísticas e ritualidades. Essas marcas culturais representam uma complexidade e multiplicidade de relações, imaginários e produções sociais que partem de um mundo social missioneiro.

No entanto, a partir da análise dessa rede territorial, verificam-se relações de exclusão socioterritorial nesses processos sociais. Ao analisar os dois pólos identitários missioneiros, foi possível constatar um distanciamento social dos marcadores identitários missioneiros do centro de São Borja, a partir da posse privada e da destruição de elementos reducionais.

O isolamento e descarte desses elementos identitários missioneiros contribui para a falta de conhecimento e valorização sobre a importância histórica, social e territorial de São Borja, o que se torna um dificultador para os reconhecimentos a uma identidade missioneira em São Borja.

Essa falta de compreensão sobre a importância do período reducional missioneiro para esse território histórico¹⁵⁹ foi notada através de atitudes de destruição de antigas estruturas urbanas e a partir de discursos¹⁶⁰ que reconhecem descasos com a imaginária missioneira local.

Entre as práticas de afastamento dos elementos culturais missioneiros foram observados os distanciamentos das representações tradicionais dos discursos públicos e isolamento espacial das imaginárias em propriedades de particulares. A partir disso, observa-se que os fechamentos dos remanescentes missioneiros vêm servindo como elementos de sustentação de uma identidade

¹⁵⁹ Durante as saídas de campo foram constantes os relatos de indignação da comunidade sobre a destruição da Igreja Missioneira de São Borja.

¹⁶⁰ Durante a análise dos jornais foi notado o ofuscamento das realidades das comunidades tradicionais, pois foram raras as matérias que expuseram essas vivências. Em contrapartida, predominaram as representações sociais identificadas com uma identidade gaúcha e estancieira, que se afirma a partir de narrativas e práticas influenciadas social e economicamente pela campanha.

gaúcha, que utiliza os elementos reducionais como símbolos de trocas e de um poder cultural.

A identidade, enquanto *produto* sociocultural, pode ser objeto de interesse geográfico quando se torna elemento plasmante das disposições territoriais ou, mais em geral, quando determina, ou está em grau de determinar, modificações estruturais, relacionais e de sentido no espaço geográfico (POLLICE, 2010, p. 8).

Tais palavras de Pollice (2010) provocam pensar a identidade territorial como um processo social que articula uma determinada comunidade a seu espaço vivido. Essas discussões possibilitam analisar como as relações de pertença acabam gerando processos de territorialização, pois as construções identitárias salientam-se como produtos de sedimentação cultural (POLLICE, 2010).

Nesta pesquisa foi dada atenção para as interpretações das representações sociais como elementos centrais para as análises das relações de pertencimento a uma identidade missioneira. Ao longo dos territórios identitários, foram levantadas narrativas populares de pertença a espaços sociais vinculados às vivências missioneiras.

Essas representações estão cristalizadas nesses territórios, principalmente a partir da reprodução das marcas musicais, mas também foram percebidos discursos populares de pertença e reconhecimento aos territórios arqueológicos. Como foi discutido por Pollice (2010), a relação de pertença cotidianamente contribui para processos de territorialização.

No caso das territorialidades missioneiras estudadas, foram visualizadas várias territorializações¹⁶¹ que ocorrem através das ritualidades, festividades, busca de conhecimentos, crenças, vivências tradicionais, entre outras. A partir da análise social e territorial dos polos identitários missioneiros de São Borja, observa-se que essas territorializações são proporcionadas a

¹⁶¹ Como as relações sociais no entorno do rio Uruguai, ritualizações sagradas em espaços pertencentes à antiga redução de São Francisco de Borja, nos espaços sagrados e nas instituições culturais.

partir das convivências sociais com as marcas territoriais, que permitiram identificar territórios missioneiros vividos e simbolizados nos espaços sociais.

Conforme Pollice (2010), a territorialização a partir da pertença muda o sentido do espaço geográfico. Trazendo essa discussão para os territórios missioneiros, entendemos que as áreas centrais se utilizam dos marcadores territoriais como elementos socioespaciais convenientes para determinadas ações simbólicas.

Figura 74 - Capa da Revista Armazém da Cultura, 1ª Edição



Fonte: Jornal Armazém da Cultura (2012)

Como as vivências com os antigos remanescentes reducionais são esporádicas, mesmo que as relações sociais com esses marcadores ainda ocorra, perderam-se os sentidos sociais e as relações de pertença perante uma identidade missioneira na centralidade territorial de São Borja. As representações sociais missioneiras apresentaram narrativas de

reconhecimento de uma necessidade de maior conhecimento e valorização do sítio arqueológico da antiga redução.

Nesse sentido, as ideias em defesa das escavações arqueológicas deixam transparecer a busca da retomada dos sentidos de um mundo social missioneiro, que está sendo vivido de forma imaterial. No entanto, as representações sociais remetem à necessidade da materialização da cultura missioneira através da busca de resquícios arqueológicos da primeira estrutura urbana missional.

A Figura 74, que indaga sobre a existência dos túneis subterrâneos em São Borja, é um exemplo de como a comunidade busca a materialização de uma cultura e respectiva afirmação de uma identidade missioneira. Essas representações sociais levam a pensar esses territórios culturais reducionais através da sua grande capacidade de reprodução de imaginários sociais e de marcas missionieras, pois esses lugares eram exatamente os núcleos urbanos dos antigos povoados.

Durante a análise das representações sociais missionieras foram diversas as narrativas em defesa das escavações arqueológicas na praça central de São Borja, as quais expuseram descontentamentos populares pela falta de ações públicas nesse território reducional. Tais atitudes de governança territorial demonstram o que Di Méo e Buléon (2005) destacam como as irracionalidades socioespaciais constituídas a partir de hegemonias identitárias, pois além dessas relações de poder político, percebem-se, no entorno da praça, influências econômicas estancieiras que cristalizaram marcas padronizadas nesse território cultural.

Como se observa nessas representações, há uma crise identitária na Praça XV de São Borja¹⁶², que, conforme Claval (1999), provocam frequentemente uma modificação da relação com o espaço, propiciando que constantemente sejam reformuladas e reconstruídas sobre

¹⁶² Parte-se da compreensão dessa crise identitária a partir da percepção de discursos e projetos culturais que contribuem para o entendimento de que vem ocorrendo uma disputa político-ideológica entre defensores do afloramento dos resquícios missioneiros, em contrapartida da exaltação e mitificação dos líderes trabalhistas, como exemplo o caso atual da mitificação de Getúlio Vargas.

novas bases, que acabam gerando questionamentos sobre as construções identitárias.

A partir desses pensamentos de Claval (1999), foram percebidas diversas narrativas identitárias que anseiam por mudanças simbólicas na praça XV de São Borja, ou seja, esses discursos apontam para a necessidade do reconhecimento de uma identidade missioneira a partir da reconstrução e valorização espacial do antigo sítio arqueológico, o que proporcionou críticas à sobreposição simbólica trabalhista¹⁶³.

Em qualquer caso extremo, a apropriação e o controle do território derivam de grupos sociais concorrentes que objetivam a posse de uma parte importante da identidade. Os conflitos contribuem para reforçar as identidades sociais assim como fortalecem as instâncias políticas que lhes controlam (DI MÉO, BULÉON, 2005, p. 47).

Di Méo e Buléon (2005) destacam que os controles das identidades são marcados por relações de fechamento e abertura socioterritoriais, os quais envolvem disputas políticas e ideológicas entre coletividades sociais divergentes. Seguindo esses ensinamentos, percebe-se, nos polos identitários próximos às áreas antigas das reduções, a formação de fechamentos culturais, que através das influências políticas (exaltação de líderes políticos regionais/ ou nacionais) e econômicas (interferências da estância) acabaram submergindo e excluindo os elementos tradicionais dos convívios sociais regionais.

Apesar dessas ações de fechamentos socioculturais da identidade missioneira, foi possível perceber a incorporação e reprodução de elementos

¹⁶³ Ao relatar sobre um estudo arqueológico realizado na frente da igreja, em 2007, um popular de São Borja destaca que “durante o trabalho de pesquisa de arqueologia surgiram diversos imaginários da população sobre os subterrâneos da cidade, dizendo que não eram ali, que procuravam metais, então surgiram inconscientes da população, por mais que não tenha uma igreja edificada como foi nos primórdios, existe o desejo da população que exista algo ali. Como de fato nossas ruínas estão soterradas abaixo da estrutura urbana moderna, isso ficou no inconsciente da população no imaginário”, fala cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista A.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (22 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

missioneiros pelas identidades gaúcha e ribeirinha. Essas análises socioterritoriais instigam as interpretações das pluri-identidades regionais, suas reflexões trazem para a discussão a possibilidade de pensar as influências das redes territoriais na constituição de espaços de pertencimentos e nos câmbios identitários missioneiros.

As redes territoriais missioneiras apresentam trocas culturais que definem um diálogo entre as crenças sagradas, o nativismo gaúcho e os marcadores das redes urbanas, artísticas e dos modos de vida das antigas reduções. Nessa rede missioneira percebem-se câmbios entre práticas sociais, materialidades culturais e imaginários sociais, que expõem as influências dos elementos identitários missioneiros na constituição da identidade gaúcha e ribeirinha regional.

Os elementos missioneiros vêm sendo representados na cultura gaúcha como instrumentos de afirmação simbólica de um tipo social readequado para a lida campeira, que, ao constituir um novo *modus operandi*,¹⁶⁴ acaba integrando novas práticas socioeconômicas, as práticas nativas. Ao analisar as redes territoriais missioneiras, observam-se esses câmbios através das crenças, dos saberes e das manifestações artísticas, relações estas que apresentaram várias representações¹⁶⁵ do tipo social regional do “gaúcho missioneiro”.

Em São Borja, ressalta-se que alguns grupos artísticos nativistas estão com a posse de elementos e discursos missioneiros, coletividades que estão espacialmente localizadas em áreas onde se vivenciam várias práticas tradicionais, como é o caso do Grupo “Os Angueras”. Essas representações mostram a estância como um espaço social tradicional regional.

Além dos câmbios culturais com a identidade gaúcha, os elementos identitários missioneiros também foram identificados na composição social da identidade ribeirinha fronteiriça. Nessa rede territorial predominaram os

¹⁶⁴ Esse novo modo de vida foi implementado através de uma nova matriz produtiva, voltada para a grande propriedade, individualizada, voltada para a acumulação de riqueza através de alta produtividade, que acaba constituindo um novo tipo social o gaúcho da campanha.

¹⁶⁵ Como exemplo dessas representações recordam-se as simbologias e os discursos gerados nas representações das musicalidades do grupo “Os Angueras”. Ver mais no capítulo 4.

marcadores que representam os enraizamentos sociais das comunidades ribeirinhas, que vem sendo praticadas através da pesca, dos saberes sobre o rio, da musicalidade, das crenças sagradas e das relações sociais com Santo Tomé.

As territorialidades ribeirinhas destacam-se pelas imaterialidades, pelas relações de parentesco e pela solidariedade entre as comunidades. As vivências das práticas sociais com seus marcadores territoriais remetem a heranças sociais missioneiras que se perpetuam nas margens do rio Uruguai¹⁶⁶.

Essa relação constante com o rio favoreceu as relações de integração social e comercial entre as antigas Reduções de São Francisco de Borja e Santo Tomé. O início das trocas sociais entre essas cidades gêmeas remete ao século XVII, quando aborígenes nativos de Santo Tomé migraram para fundar São Borja.

As práticas e representações sociais estudadas nesta pesquisa nos fazem sustentar que os enraizamentos missioneiros nas comunidades ribeirinhas foram possíveis através das aproximações sociais, culturais e identitárias missioneiras entre as comunidades fronteiriças.

Tais constatações foram percebidas nas narrativas de populares que reconhecem semelhanças sociais, comportamentais, assim como relações de parentescos entre as comunidades fronteiriças das margens do rio Uruguai. Nesses discursos surgiram vozes que remetem às semelhanças no perfil étnico regional:

¹⁶⁶ As comunidades ribeirinhas de São Borja estão localizadas numa espacialidade que desde o período reducional representava o ponto mais próximo da Redução de Santo Tomé. Esses espaços eram denominados de “Passos”. Mais esclarecimentos ver Maurer (2011) e Barcelos (2010). Nesses três séculos foram enraizadas as seguintes práticas sociais nas margens do Uruguai: contrabando de mercadorias, saberes, imaginários e cultura na pesca no rio, crenças sagradas, míticas e lendárias, modos de vida voltados para a subsistência, informalidade e solidariedade (exemplo cita-se a Colônia de Pescadores Z-21 e Associação dos Pescadores).

Se as pessoas de lá morassem aqui, pelos comportamentos, gestos, estrutura física, pareceriam que são samborjense. Se fosse a mesma cidade não veria diferença (informação verbal).¹⁶⁷

Destaca a necessidade de valorização das semelhanças sociais entre as duas cidades, seja nos costumes, a música, o próprio chamamé, que toca lá toca aqui. Ressalta sobre dançarinos de São Borja que são campeões no Festival de Chamamé argentino, que é uma dança missioneira. Existe pouca mídia sobre esta cultura, a grande maioria da população não conhece sua história (informação verbal).¹⁶⁸

Na análise das representações sociais missioneiras, percebe-se nos discursos que não só as relações culturais e históricas aproximam as comunidades dessa região de fronteira, mas também as relações sanguíneas entre elas. Essas narrativas apresentadas anteriormente contribuem para a reafirmação de uma linha de raciocínio que vem sendo defendida nesta tese, que compreende a construção da identidade missioneira através da reprodução social e étnica das comunidades nativas da região.

As territorialidades identitárias missioneiras revelam diversos fatores que contribuem para a legitimação da identidade regional, como: reprodução de imaginários sociais que compreendem a importância histórica, social e cultural das missões para a constituição das práticas socioprodutivas contemporâneas; vivências cotidianas de ritualidades, crenças, saberes e espaços sociais missioneiros; e através da constituição de redes territoriais que articulam as práticas tradicionais a elementos materiais reducionais e fabricados na contemporaneidade.

Sendo assim, a reprodução da identidade missioneira nos territórios próximos das antigas estruturas urbanas reducionais apresentam vivências descontínuas, ou seja, são territórios simbólicos e, ao mesmo tempo,

¹⁶⁷ Entrevista cedida por TAL, Fulano de. **Entrevista C.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (14 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

¹⁶⁸ TAL, Fulano de. **Entrevista A.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (22 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

negligenciados¹⁶⁹ e vividos, os quais se caracterizam por ações de reconhecimento e ritualidades preestabelecidas.

Como já vem sendo sustentado nesta pesquisa, as áreas ribeirinhas da região fronteira destacam-se pelo enraizamento de modos de vida e crenças que se cristalizam através de territorializações contínuas e cotidianas, pertencimentos estes que geram representações coletivas.

Nessas relações entre território e identidade, constantemente entram em cena ações que buscam um domínio social e territorial dos processos de construções identitárias.

Nesse sentido, para Claval (1999, p. 17),

as comunidades fragmentadas nem sempre se contentam com um centro simbólico próximo, campanário ou minarete, para se federar. Elas experimentam a necessidade de se fechar em micro-territórios dos quais elas saem somente para realizar o trabalho e as trocas que lhes permitem viver. Elas criam colônias, ou aceitam sem muito sofrimento ser fechadas em guetos, na medida em que estes lhes garantam sua identidade.

Os discursos identitários contemporâneos, nessa perspectiva, segundo Claval (1999), proclamam a necessidade, para o grupo, de dispor de um controle absoluto do território que ele torna seu. O autor destaca:

Não lhe é suficiente dispor de um lar simbólico, de um pólo de adesão. É necessário isolar os outros [...] As minorias urbanas manifestam a vontade de dispor de bairros em que elas farão reinar a ordem ao seu modo, sem recorrer à polícia e à justiça oficiais, às quais elas negam toda autoridade (CLAVAL, 1999, p. 22).

Esses pensamentos mostram que o controle dos territórios identitários perpassa por disputas entre grupos sociais concorrentes, domínios estes que reforçam as hegemonias de poder sociopolítico, as quais se diferenciam em

¹⁶⁹ Essas negligências são estabelecidas a partir da sobreposição das marcas reducionais pelas marcas estancieiras e trabalhistas, assim como pela falta de conhecimento, valorização e proteção dos sítios arqueológicos nas áreas centrais.

suas territorializações, pois acabam constituindo territórios com suas fronteiras reforçadas.

No que se refere às disputas pelos controles territoriais nos processos de construção da identidade missioneira regional, apontam-se os embates simbólico-culturais entre narrativas identitárias trabalhistas e missioneiras na praça central de São Borja. A praça salienta-se como um território missioneiro que está marcado por uma sobreposição de marcadores identitários que representam ações ideológicas.

Como vem sendo destacado nesta reflexão, reafirmam-se, portanto, as visões essencialistas nas construções identitárias regionais, uma vez que foi uma constante durante os vários momentos desta pesquisa, em que as administrações públicas, por muitas vezes, geraram representações sociais amparadas em mitificações de personalidades locais.

No caso da Praça XV de São Borja, foram fabricados diversos marcadores identitários trabalhistas que estão sobrepostos ao sítio arqueológico missioneiro local. Tais marcas estão articuladas com discursos públicos que centralizam suas narrativas em prol de uma identidade política, que se legitima a partir de suas gestões territoriais com caráter ideológico.

Di Méo e Buléon (2005), ao discutirem sobre as relações das identidades coletivas com os territórios, destacam que elas possuem dimensões espaciais que tomam a forma cultural das relações sociais e espaciais, produzindo um território, uma realidade material e uma realidade ideológica.

Seguindo Di Méo e Buléon (2005), propõe-se pensar as formas culturais da identidade missioneira através da tríade musicalidade-crenças-estruturas reducionais¹⁷⁰. Sustenta-se esses elementos como marcadores territoriais identitários, em virtude de terem se destacado ao longo das reflexões, no que diz respeito à demarcação socioespacial de uma cultura missioneira.

¹⁷⁰ São os remanescentes urbanos e artísticos do período reducional que ainda são vivenciados e produzem sentidos para a comunidade de São Borja.

A reprodução cultural missioneira foi percebida na musicalidade do chamamé, na cultura da fé e da espiritualidade e nas influências da arte e arquitetura barroca na constituição de um imaginário coletivo missioneiro nesta região fronteiriça.

Nos últimos séculos percebe-se que esses elementos culturais missioneiros vêm sendo cultuados a partir da constituição de uma cultura gaúcha e ribeirinha, de forma que incorporam sentidos, saberes e práticas sociais aos seus modos de vida contemporâneos¹⁷¹.

Para Di Méo e Buléon (2005), a identidade coletiva é reinventada através da fabricação de um mito, que mobiliza e reforça a imagem de um grupo territorializado numa totalidade unificada, que revela uma realidade tangível. Esses fechamentos identitários propiciam o congelamento de realidades, que tem dois interesses por trás – a mistificação ou o encobrimento da realidade. (SOUZA, 2001).

Esses processos míticos nas construções identitárias foram visualizados principalmente nas territorialidades das crenças, onde foram exaltados líderes indígenas e suas resistências à derrocada das missões. Também foram identificadas territorialidades que reforçam a existência de lendas urbanas¹⁷², como a dos subterrâneos reducionais, as lendas de Maria do Carmo¹⁷³, da Teiúiaguá¹⁷⁴ e do Boitátá.

¹⁷¹ Durante a pesquisa foi possível compreender essas trocas da cultura missioneira através da análise de como vêm se produzindo socialmente os espaços de São Borja. Para essa conclusão, foram utilizados como instrumentos empíricos de pesquisa iconografias e discursos musicais, entrevistas com populares e observações sistematizadas.

¹⁷² Essas exaltações foram notadas nos discursos dos populares, nas representações, na pintura e em ritualização de fé.

¹⁷³ Segundo Rillo (2004), foi uma mulher popular da cidade, considerada uma mulher que afrontava os padrões da época, e que tinha uma boa relação com a comunidade local. Após seu assassinato em 1890, tornou-se um caso de fé popular, pois o local de seu sepultamento tornou-se um santuário para preces e meditações.

¹⁷⁴ A lenda de Teiúiaguá, ou do carbúnculo, surge na antiga Redução de Santo Tomé, quase em frente à atual cidade de São Borja. Esse mito foi gerado quando o “sacristão de Santo Tomé reparou que as águas da lagoa vizinha referviam e borbulhavam. Aproximando-se para melhor observar, cessou o rumor das águas e saiu do fundo da laguna um Teiúiaguá, espécie de tejídeo, lagarto escuro, lanhado de amarelo, tendo no alto da cabeça uma pedra preciosa, de brilho deslumbrante. Ver mais em: CASCUDO, Luís Câmara. Geografia dos mitos brasileiros. 3. ed. São Paulo: Global, 2002.

Tais processos míticos e lendários de construção da identidade missioneira sustentam-se através de imaginários sociais e crenças tradicionais reproduzidas desde o período reducional. Essas atitudes acabam expondo uma compreensão coletiva dos marcadores identitários tradicionais missioneiros, o que afirma marcadores míticos identificados com personalidades locais.

Contrariando Di Méo e Buléon (2005), essas cristalizações não estão apenas de forma tangível no território, mas também estão presentes no cognitivo regional. Esses imaginários sociais demarcam ações autônomas da comunidade missioneira, que pratica essa identidade através de topofilias e relações de pertencimento subjetivas e espirituais, contrapondo as relações impostas por órgãos gestores.

A cartografia elaborada revela os marcadores territoriais de São Borja, os quais estão espacializados nas áreas centrais e ribeirinha da cidade. Conforme Souza (2001), a identidade socioterritorial é uma identidade estruturada através da alusão ou referência a um território, tanto no simbólico como no concreto.

Nessas construções o suporte territorial identitário depende de ordenamentos, que, necessariamente, não precisam ser contínuos e de um único bloco, mas o que conta em tal caso é a dimensão simbólica de certos referentes espaciais, lugares de culto, túmulos de ancestrais (CLAVAL, 1999).

A análise dos marcadores identitários revela uma multiplicidade de territorialidades culturais missionárias, as quais estão articuladas através de redes territoriais, que expõem a não composição de um espaço social missioneiro homogêneo. Essas marcas estão afirmadas nas bases da antiga estrutura urbana das reduções, em espacialidades com modos de vida tradicionais, assim como em espaços simbólicos fabricados para a reprodução de manifestações artístico-culturais e constituição de monumentos em alusão às missões.

Os pensamentos apresentados possibilitam conceituar as identidades territoriais como produções sociais que estão sustentadas espacialmente através de um suporte territorial. Nos seus processos construtivos são

valorizados os poderes simbólicos de cada marcador territorial, que se articulam através de redes territoriais.

Um dos importantes aprendizados desta pesquisa diz respeito à compreensão da necessidade de entendimento sobre as interferências dos processos históricos nos enraizamentos socioculturais e na constituição dos espaços-temporais contemporâneos, conhecimentos que se tornam essenciais para as interpretações sociais dos processos de construção e reprodução das identidades territoriais.

Saquet (2007 *apud* DEMATTEIS E GOVERNA, 2003) destaca que na relação da identidade territorial com o território leva-se em conta o processo histórico (continuidade no tempo), que remete a tradições, modos de vida e à memória. Essas territorializações identitárias dependem de uma coerência interna de cada lugar (limites territoriais e diferenças sociais), assim como de uma relação de reciprocidade entre identidade e territorialidade, que se concretizam de maneira histórica e escalar.

Considera-se essa reflexão de Dematteis e Governa (2003) extremamente pertinente para a análise dos territórios identitários regionais, pois após análise da cartografia e do quadro explicativo, entende-se que os processos socioterritoriais de construção da identidade missioneira estão diretamente relacionados com a continuidade histórica reducional nas espacialidades e temporalidades contemporâneas.

Essa continuidade histórica do período reducional missioneiro, por estar presente nas vivências e nas composições urbanas de São Borja, torna-se um aporte valioso de sustentação para o argumento desta tese. Durante esta pesquisa foi possível perceber como os diálogos constantes com o passado vem contribuindo para a constituição de marcadores identitários missioneiros na região. Portanto, a continuidade histórica regional tem relação direta com a composição de uma identidade missioneira tradicional em São Borja, pois se faz sentir nos espaços sociais, nos imaginários e nas diversas formas de produção cultural.

Nessa trama social o território incorpora um processo de identificação de uma coletividade, que cria formas espaciais visíveis, sensíveis e legíveis da identidade social (DI MÉO, BULÉON, 2005).

A reflexão sobre os marcadores territoriais, práticas sociais e suas influências socioterritoriais na construção identitária permitem interpretar os territórios arqueológicos, territórios ribeirinhos, territórios de crenças e territórios artístico-culturais como espacialidades missionárias que vivenciam, simbolizam e reproduzem as tradições, os modos de vida e as memórias herdadas do período Jesuítico-indígena.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O recorte estudado, a municipalidade de São Borja – RS, possui uma formação histórica e territorial de grande relevância nas margens da Bacia do Prata. Durante o século XVII, indígenas nativos da Redução Jesuítica-Indígena de Santo Tomé migraram para a margem esquerda do rio Uruguai para fundar a Redução de São Francisco de Borja. Portanto, num determinado período, São Francisco de Borja foi uma colônia de Santo Tomé.

Durante o período reducional, eram constantes as comunicações culturais e econômicas entre esses dois povoados, pois, como foi destacado na pesquisa, a fundação das duas reduções estava articulada com a formação de um bloco entre as reduções de Yapejú, La Cruz, Santo Tomé e São Francisco de Borja.

Como se percebe, desde o período reducional havia identificações socioculturais entre as comunidades nativas desses territórios. Tais trocas sociais possibilitaram com que, até hoje, haja um grande grau de parentescos entre as duas comunidades missioneiras.

Essa trajetória histórica vivenciada no período reducional instigou a reflexão sobre como vêm se formando, na contemporaneidade, as identidades missioneiras numa região histórica, que ainda mantém práticas sociais tradicionais e materialidades culturais vinculadas ao período das missões.

No campo teórico, a pesquisa centrou suas discussões na área da Geografia Social. No entanto, suas reflexões dialogaram com outras áreas do conhecimento, como Geografia cultural, Geografia da religião, Psicologia social, Historiografia regional, Estudos culturais, Análise do discurso, Filosofia da religião, Sociologia, Antropologia, entre outras.

Esse diálogo entre diversas áreas do conhecimento foi necessário em virtude da complexidade que foi tomando a discussão. A diversidade de reflexões teóricas justificam-se em virtude das descobertas empíricas no recorte estudado. A partir de um levantamento de produções científicas e

pesquisas acadêmicas¹⁷⁵, constatou-se que a região de fronteira São Borja (Brasil)-Santo Tomé (Argentina) possui escassos estudos sobre a Geografia Missioneira.

Nas últimas décadas foram percebidas diversas pesquisas sobre a historiografia e o patrimônio cultural missioneiro. Esses estudos carecem de reflexões sobre as relações sociais e territoriais na formação de uma identidade missioneira. Tal escassez de estudos geográficos nas Missões contribuiu para que cada momento da pesquisa estivesse diretamente relacionado com a busca de novas compreensões dos espaços sociais missioneiros, que necessitaram de contatos constantes com as comunidades através das saídas de campo.

No andamento desta tese acadêmica, o estudo foi estruturado de modo a trazer novas compreensões sobre a problemática de pesquisa proposta, que indagou sobre como as representações sociais e os marcadores culturmissioneiros acabam por constituir as narrativas identitárias missioneiras, sobre como as relações de poder acabam por gerar alteridades socioterritoriais na formação da identidade missioneira de São Borja – Brasil e Santo Tomé-Argentina e sobre como a identidade missioneira está enraizada nas práticas sociais regionais.

Para poder contemplar tal problemática, esta pesquisa foi estruturada metodologicamente e teoricamente de forma a ter uma compreensão desnaturalizada e não essencializada das identidades regionais, que se centrou na análise das influências históricas, sociais e territoriais nos processos identitários de um espaço histórico.

Sendo assim, voltou-se para uma melhor compreensão dos processos geo-históricos missioneiros, na interpretação dos espaços sociais e de seus modos de vida contemporâneos, de como essas vivências sociais e culturais estão cristalizadas nos territórios identitários missioneiros, através dos

¹⁷⁵ Essas pesquisas foram realizadas no portal de periódicos da Capes, através de contatos com universidades regionais e da análise das produções científicas levantadas pelo Projeto de Cooperação Internacional “Valorização das Paisagens Culturais e criação do Parque Histórico Nacional das Missões”, coordenados pelo IPHAN e IAPH (Instituto Andaluz de Patrimônio Histórico).

marcadores territoriais e da análise das representações sociais missionárias emitidas por diversos *corpora* discursivos de variados grupos sociais.

Em virtude da complexidade da pesquisa, foi necessária a busca de reflexões que pudessem dar um suporte teórico mais identificado com esta tese, de propor a discussão de uma Geografia Social crítica. Para tanto, predominaram leituras e conhecimentos advindos da Geografia francesa, no entanto também se buscaram reflexões na Geografia italiana, inglesa, portuguesa, norte-americana, espanhola, brasileira e argentina.

As reflexões teóricas realizadas destacam que a produção dos espaços sociais está relacionada ao comportamento social. Esses espaços, cotidianamente, estão envoltos em enquadramentos sociais através de estatutos sociais. Conforme algumas correntes estudadas, defende-se que os espaços sociais são constituídos através de dialéticas social, temporal e espacial, as quais requerem pensamentos relacionais que suplicam por uma melhor compreensão dos processos sociais, históricos, econômicos e culturais.

Nessas discussões vem sendo reforçada a necessidade da retomada das discussões sobre os cotidianos sociais do espaço, que reflitam sobre as vivências, os saberes e as tradições nos processos de construção identitária. Esses pensamentos propostos apontam para a retomada das geografias sociais como suporte teórico para a melhor compreensão dos processos de produção socioterritorial das identidades, numa sociedade em que há uma crise de sentidos que são consequências de representações sociais racionalizadas.

Um conceito que entra em voga nas discussões dos espaços sociais é o dos vínculos territoriais. Esses enraizamentos sociais estão relacionados aos pertencimentos a trajetórias históricas que se passaram no espaço. A compreensão dos vínculos territoriais possibilita pensar como vêm se dando os reconhecimentos socioterritoriais, que, constantemente, estão amparados em identificações socio-históricas da realidade. As vinculações territoriais envolvem, portanto, pertencimentos espaciais que acabam se cristalizando através de representações sociais interconectadas com o passado.

No que se refere às contribuições deixadas por esta tese para futuras pesquisas sobre os espaços sociais regionais, destaca-se que, a partir de uma análise socioterritorial das comunidades tradicionais ribeirinhas e comunidades estancieiras, apresenta-se uma reflexão geotnográfica dos espaços das crenças sagradas e das práticas produtivas de trabalho, baseada nos estudos de Jöel Bonnemaïson.

Nesses espaços sociais foram analisadas como as práticas socioterritoriais estancieiras acabam por constituir fronteiras sociais com a cultura tradicional missioneira, assim como também foram discutidas as trocas culturais a partir da proposição de pensar a estância como um espaço tradicional regional.

O conceito de marcadores territoriais foi outra discussão que se utilizou das reflexões internacionais. Tais discussões contemporâneas instigam a pensar as marcas territoriais através da polissemia do simbólico, uma vez que envolvem uma dialética entre elementos materializados e suas práticas subjetivas, assim como produzem os territórios de vida, geram convivências e enraizamentos. Conforme as leituras, essas marcas vêm sendo produzidas através da padronização de sentidos, pois contribuem para o estabelecimento da ordem do mundo social.

Essa compreensão das marcas territoriais possibilita que a vertente imaterial do simbólico traga para os espaços sociais a transcendência social; já as materialidades tornam-se elementos espaciais de alteridade. Nessa lógica, os marcadores territoriais vêm sendo debatidos como instrumentos de dominação social do sentido territorial, que se constituem através de interesses político-ideológicos.

Nessa linha, foi sustentado que o poder simbólico das marcas territoriais está nas relações de produção e reprodução da crença. Para a melhor compreensão dos processos analíticos dessas marcas, foram defendidas as interpretações das manifestações culturais, que expuseram os patrimônios culturais como marcas territoriais essenciais para o entendimento dos processos identitários.

Nessa perspectiva, expõe-se que a relação do bem cultural com as identidades está sustentada através das interações idéia-símbolo-reconhecimento, visto que há uma aproximação do patrimônio com a Geografia social, pois esses bens culturais se cristalizam como territórios de vida. Tais discussões possibilitaram a compreensão de que os marcadores territoriais são elementos culturais diferenciados no espaço, visto que geram topofilias, identificações, vínculos territoriais e novos processos de enraizamento social.

Em relação aos marcadores territoriais missionários estudados, fica para futuras pesquisas uma base de dados sobre essas marcas cartografadas através de mapas temáticos. Essa representação disponibilizou informações para a identificação dos territórios identitários regionais. Essa melhor compreensão das marcas territoriais missionárias demonstrou como as comunidades fronteiriças cristalizam seus pertencimentos, os quais, através de formas culturais fabricadas ou remanescentes urbanos, geram, cotidianamente, representações simbólicas.

Nesta pesquisa percebe-se, através do diálogo das marcas missionárias com as comunidades regionais, uma constante produção de sentidos através da constituição de imaginários sociais. Sustenta-se, portanto, que os marcadores reducionais (antigas estruturas urbanas e imaginárias sacras) ainda mantêm forte vinculação socioespacial com as práticas sociais tradicionais e com as crenças sagradas e míticas.

As representações sociais vêm sendo pensadas como conhecimentos sobre as realidades vivenciadas, e seus processos construtivos envolvem câmbios sociais entre as realidades cotidianas e os marcadores territoriais. Nessas discussões, percebe-se que a produção de sentidos através das representações sociais relaciona-se aos interesses de controle socioterritorial.

Assim como os espaços sociais, as representações também fazem parte dos processos de construção da realidade dos espaços do cotidiano. Suas produções vêm sendo refletidas através da dependência da racionalidade das crenças sociais, as quais contribuem para a criação de morfologias autênticas e fabricadas, que necessitam de mediações para as compreensões do vivido.

Alguns autores defendem um maior conhecimento sobre os processos históricos para as análises das representações sociais, o que traz à tona a importância das temporalidades para as memórias cognitivas e a produção dos sentidos representacionais.

Nas reflexões teóricas, foi possível perceber críticas às relações de poder nas representações sociais, que defenderam a liberdade de sentidos dos indivíduos como formas de valorização das diferenças culturais, de igualdade de saberes, que propuseram um melhor entendimento dos usos espaciais constituídos a partir das representações.

As correntes estudadas defendem a autonomia do pensamento dos atores territoriais nas construções das representações identitárias. Tais liberdades são defendidas como ações relevantes para as mudanças de consciência socioterritorial. Sendo assim, elas surgem a partir de mitificações que transcendem as materialidades culturais; são visões de mundo que influenciam na reificação dos espaços sociais. Nessa lógica, as autonomias de sentidos representam as vivências cotidianas e a não essencialização das identidades.

A partir da análise extensiva de *corpora* discursivos regionais foram interpretadas as representações sociais vinculadas às missões, as quais expuseram narrativas de pertencimento identitário missioneiro. Defende-se, nesta tese, que há uma retomada das representações missioneiras através de ações sociais populares. Essas narrativas civis reforçam um reconhecimento socioterritorial regional sobre a importância histórica e cultural do período reducional, que vem gerando novos processos de sentidos.

Nessas representações foram emitidos discursos de valorização dos sítios arqueológicos e de crítica à padronização de sentidos regionais com interesses ideológicos e econômicos. Portanto, percebem-se as representações missioneiras como fatores de resistência à negação identitária nativa tradicional e como contra-narrativas aos processos de coesões de sentidos, pois, constantemente, observam-se vozes comunitárias de proteção e preservação do patrimônio cultural missioneiro regional.

As metodologias e análises realizadas sobre as representações e narrativas identitárias regionais deixam contribuições e novas linhas de pensamento para futuras reflexões sobre a Geografia das representações sociais missionárias, o que, por muitas vezes, instigou a refletir sobre as interferências das representações sociais na produção e transformação das espacialidades regionais.

As paisagens culturais foram utilizadas como um instrumento de pesquisa relevante para as análises das representações sociais missionárias. Nos últimos anos, as paisagens culturais vêm sendo utilizadas como metodologias para os estudos sobre o patrimônio cultural mundial, no entanto carecem de melhores interpretações sobre as influências socioterritoriais nos processos identitários.

Nesta pesquisa propõem-se refletir as paisagens através de suas interações com os espaços sociais, suas marcas territoriais e as representações sociais missionárias geradas em torno dos imaginários e das materialidades reducionais.

Através dessas metodologias se apresenta a possibilidade de pensar as unidades paisagísticas como representações identitárias. No caso das paisagens missionárias, destaca-se que elas demarcam, no espaço, relações de pertencimento a lugares sagrados que permanecem enraizados e vivenciados há várias temporalidades na região.

Após uma análise reflexiva das representações sociais e dos marcadores territoriais missionários, sustenta-se que as paisagens regionais estão sendo constituídas a partir de imaginários sociais que remetem à temporalidade reducional.

Essas paisagens missionárias caracterizam-se por identificações míticas, reprodução topofílica através das manifestações do sagrado e pela busca de uma transcendência espiritual através da fé. Sua relevância cultural está marcada no território através de práticas tradicionais em áreas urbanas das antigas reduções.

Nessas representações paisagísticas, surgiu uma dualidade de valorização ou alteridade das representações sociais vinculadas aos nativos indígenas das missões. Desde o início desta pesquisa, a partir das reflexões sobre os processos históricos de formação dos espaços sociais missioneiros, foram surgindo elementos que instigaram interpretações sobre a presença de comunidades com práticas tradicionais missioneiras enraizadas nessas antigas reduções.

A melhor compreensão das práticas imateriais missioneiras, através da identificação e da análise das comunidades tradicionais desta região de fronteira, trouxe à tona novas possibilidades de discussão sobre a manutenção de tradições e modos de vida nas Missões, as quais vêm sendo vivenciadas e simbolizadas nas áreas urbanas de São Borja.

Sendo assim, esta tese acadêmica procurou entender os processos identitários missioneiros através de realidades cotidianas que se perpetuam há mais de três séculos nesses espaços sociais. A busca pelas práticas tradicionais missioneiras foi reveladora, pois expôs marcas identitárias que, muitas vezes, estão ausentes e excluídas dos processos de reconhecimento, pertencimento e produção de sentidos nas missões.

Como exposto no decorrer do estudo, até o momento foram raras as pesquisas e os projetos técnicos realizados nas Missões Jesuítico-*Guarani* que procuraram transcender às discussões meramente materializadas da cultura regional. Nos últimos anos, através do Acordo de Cooperação Internacional entre o IPHAN, Unesco e IAPH, vem se pensando numa nova forma de planejamento territorial do patrimônio missioneiro, objetivando um melhor entendimento das imaterialidades e das identidades regionais através das paisagens culturais.

Neste ano de 2015, inicia-se a segunda etapa deste acordo, o Projeto Valorização das Paisagens culturais e a criação do Parque Histórico Nacional das Missões. As reflexões contidas nesta tese apresentam discussões que poderão contribuir com o projeto, pois desde o ano de 2012 vem gerando

pensamentos e produções científicas sobre as paisagens identitárias missioneiras, as quais foram publicadas em revistas na França e no Chile.

A análise das representações identitárias trouxe para o debate, portanto, quais são os sentidos do mundo social missioneiro. No decorrer das interpretações, percebe-se que a musicalidade nativista afirma-se como a principal narrativa de afirmação de uma identidade missioneira. Nessas práticas artístico-culturais, foram perceptíveis os câmbios culturais entre as culturas gaúcha e missioneira, que expuseram um tipo social do gaúcho missioneiro, caracterizado pela musicalidade do chamamé, pela exaltação simbólica a história e pelas comunidades indígenas das reduções.

Conceitualmente, as identidades socioterritoriais foram refletidas nesta tese como produções sociais que são resultados de diferenças e disputas sociais pelo controle social, político e geográfico. Conforme as discussões propostas, as identidades são interativas e reiventadas através da fabricação de um mito, que gera a imagem de um grupo homogêneo através de sentimentos de pertencimento e de territorialidades do passado.

Nessas discussões foi dada relevância para a continuidade dos tempos nos processos identitários, as quais ensinam que as marcas identitárias se cristalizam através de condições espaço-temporais. As alteridades nas construções das identidades e suas consequências socioespaciais foram reflexões constantes nesta tese acadêmica. Os objetivos dos fechamentos identitários podem ser vistos como ações de mistificação, proteção, legitimação identitária e alteridade perante o “outro”.

Para tanto, essa reflexão centrou-se no poder político dessas produções sociais, expondo críticas às matrizes essencialistas de construções identitárias, valorizando as trocas sociais e espaciais nas relações “nós” / “outros”. Tais essencialismos apresentam matrizes naturalizadas sobre a história e cultura regional, o que ocasiona práticas sociais e espaciais irracionais nas construções identitárias.

Após as reflexões geradas durante a construção deste estudo, sustenta-se a tese de que a Identidade missioneira da região de São Borja (Brasil)-Santo

Tomé (Argentina), apesar de sofrer constantemente com alteridades impostas por relações de força política, ideológica e econômica advindas das centralidades estancieiras, ainda mantém práticas tradicionais enraizadas nas vivências nativas.

Essas vivências estão constantemente articuladas com os remanescentes urbanos e artísticos do período reducional. Através da análise das redes territoriais e das representações sociais, sustenta-se que a produção de sentidos do mundo social missioneiro das margens do rio Uruguai legitima-se a partir de ritualidades, crenças sagradas, míticas e através da cristalização discursiva e simbólica da musicalidade missioneira. Esses marcadores identitários missioneiros se utilizam das materializações culturais como artifícios de transcendência espiritual e cultural, que vem sendo reproduzidos pelas identidades ribeirinha e gaúcha.

Para tanto, sustenta-se, nesta pesquisa, que os processos identitários regionais apresentam uma identidade missioneira que, ao mesmo tempo, é vivida e simbolizada nas áreas urbanas dessas cidades. A análise dos imaginários sociais, das territorialidades culturais e das paisagens culturais missioneiras revelam as crenças como os principais elementos socioterritoriais de construção da identidade missioneira.

Esses marcadores nos permitem pensar a identidade missioneira como sagrada, pois envolvem processos de identificação e reconhecimento socioespacial através de mitificações. Essas mediações representam como ela está enraizada de forma tradicional em diversos modos de vida fronteiriços, ou seja, a construção identitária regional cristaliza-se no território através de um diálogo das práticas sociais tradicionais com os remanescentes urbanos.

Para finalizar, destaca-se, ainda, que a identidade missioneira se constitui em São Borja, através do compósito de marcadores materiais e imateriais, representações sociais e de referências geográficas e históricas. Esse conjunto de referências missioneiras contribui para a junção das vivências, e, sendo assim, a identidade missioneira torna-se, frequentemente, nublada e complexa, em virtude da trama das realidades vividas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, José Lindomar. Fronteiras: entre os caminhos da observação e os labirintos da interpretação. In: COLOGNESE, Silvio. CARDIN, Eric Gustavo. **As Ciências Sociais nas fronteiras: Teorias e Metodologias de Pesquisa**. Cascavel: JB, 2014.

A travessia do rio nem sempre serviu para a Guerra. **Jornal Folha de São Borja**: Edição comemorativa a construção da ponte da Integração. 1994.

ANDREOTTI, Giuliana. Geografia emocional e cultural, em comparação com a racionalista. In: HEIDRICH, Álvaro. DA COSTA, Benhur Pinos. PIRES, Cláudia Luisa Zeferino. **Maneira de ler: Geografia e Cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar e Cultura, 2013.

ARGENTINA. Decreto presidencial N° 463, de 1º de abril de 2014, que dispõe sobre a Graduação de *General Post Mortem al Capitán de Blandengues a Andresito Guacurari Artigas*.

BARBOSA, Yuri Daniel. Os Troncos Missioneiros e a construção da identidade missioneira a partir da música. **Revista Para Onde?**, vol.6, n.2, Porto Alegre, 2012.

BARCELOS, Artur. A cartografia indígena no Rio da Prata. **X Encontro Estadual de História do RS**, Santa Maria, RS, 2010.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977.

BERGER, Peter; LUCKMANN, T. Significância nas relações sociais, coincidência de sentido e as condições gerais para as crises de sentido. In: BERGER, Peter; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido. A orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

BICCA, Diego. **Planta urbana de São Borja**. São Borja. 2011.

BISONHIM, Kelli. **Em busca da estrutura sócio-espacial da redução de São Francisco de Borja: a sobrevivência do Patrimônio arqueológico**. Porto Alegre: Programa de Pós Graduação em História, 2011. (Dissertação de Mestrado).

BOFF, Claudete. A produção artística da Redução de San Angel. In: COLVERO, Ronaldo; MAURER, Rodrigo F. **Missões em Mosaico: Da interpretação à prática: um conjunto de experiências.** Porto Alegre: Faith, 2011.

BONERANDI, Emmanuelle. Le recours au patrimoine, modèle culturel pour le territoire ? **Geocarrefour**, vol. 80/2, 2005.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. CORREA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. **Geografia Cultural: uma antologia.** Vol. 1. Rio de Janeiro: EUERJ, 2012.

BOSSEGODA, Bonaventura. La iconografía de Sant Francesc de Borja: Una primera aproximació a partir de L'estampa. **Revista Borja**, n.4, 2013.

BOURDIE, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; LEAL, Alessandra. Comunidade tradicional: conviver, criar, resistir. **Revista da Anpege**, v.8, n.9, 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. **Revista Ruris**, v.1, n.1, 2007.

BRASIL. Lei Nº 3.924, de 26 de julho de 1961, dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. **Coletânea de Legislação.** Brasília, edição federal, Brasília.

BRASIL. Portaria n.127, de 30 de abril de 2009 do IPHAN. Estabelece a chancela das paisagens culturais brasileiras. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 05 de maio de 2009. p.17.

BRASIL. Portaria 125, de 21 de março de 2014. Estabelece o conceito de cidades-gêmeas nacionais, os critérios adotados para essa definição e lista todas as cidades brasileiras por estado que se enquadram nesta condição. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 26 de março de 2014.

BRITTO, Antonio. Opinião sobre a construção da Ponte da Integração São Borja-Santo Tomé. **Jornal Folha de São Borja**, São Borja, 1994.

BURKE, Peter. **O Renascimento italiano: cultura e Sociedade na Itália.** São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

Buscan crear un Núcleo de Estudios Fronterizos entre las ciudades de Santo Tomé y Sao Borja. **Digital Santo Tomé**, 2015. Disponível em:

<http://www.digitalsantotome.com.ar/vernota.asp?id_noticia=6770>. Acesso em: 22 de janeiro de 2015.

CÂMARA DE VEREADORES DE SÃO BORJA. **Material de divulgação da 2ª Semana Missioneira de São Borja**. 2013.

CARBALLO, Cristina Teresa. Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en Argentina. In: ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

CASCUDO, Luís Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. 3. ed. São Paulo: Global, 2002.

CEBALLOS, Alfonso Rodríguez G. de. Francisco de Borja, promotor de La arquitetura jesuítica em Espanha, Itália y América. **Revista Borja**, n.4, 2013.

CLAVAL, Paul. O território na transição da Pós-Modernidade. **Revista Geographia**, ano1, n.2, Rio de Janeiro, 1999.

COLOGNESE, Silvio, KUMMER, Rodrigo. A infusão etnográfica em comunidades de fronteira. In: COLOGNESE, Silvio. CARDIN, Eric Gustavo. **As Ciências Sociais nas fronteiras: Teorias e Metodologias de Pesquisa**. Cascavel: JB, 2014.

COLVERO, Ronaldo; MAURER, Rodrigo. São Borja e seu Patrimônio “quase esquecido”: o caso das Missões Jesuíticas na Terra dos Presidentes. In: **IV Congresso Internacional de História**, 4, 2009, Maringá.

Comunidades nativas da região. **Jornal Opión**, Santo Tomé. 1913.

COSGROVE, Denis. A Geografia esta em toda a parte: Cultura e simbolismos nas paisagens humanas. In: **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUerj, 1998.

CORRÊA, Roberto Lobato. Monumentos, política e espaço. In: CORRÊA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: uma antologia**, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

CUSTÓDIO, Luis Antônio. Missões Jesuíticas: Arquitetura e Urbanismo. **Caderno de História** n.21. Porto Alegre: Memorial do Rio Grande do Sul.

DEMATTEIS G. e GOVERNA, Francesca. Ha ancora senso parlare di identità territoriale? Atti dei Convegni Lincei, 194 – **Convegno internazionale: La nuova cultura delle città**, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2003. p.264-281.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2009.

DICIONÁRIO AULET. **Denominação de bugres**. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/bugre>> Acesso em: 04 de maio de 2015.

DI MÉO Guy. Subjectivité, socialité, spatialité: le corps, cet impensé de la géographie. **Annales de géographie**, 2010/5 n° 675, p. 466-491.

DI MÉO, Guy. Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géographiques. In: **Annales de Géographie**, 2005/3 n° 643, p. 227-243.

DI MÉO, GUY; BULÉON, Pascal. **L'espace Social: Une lecture géographique dès sociétés**. Paris: Armand Colin, 2005.

DI MÉO, Guy di. SAUVAITRE, Claire. SOUFFLET, Fabrice. Les paysages de l'identité (le cas du Piémont béarnais, à l'est de Pau). In: **Geocarrefour**, vol 79/2, 2004.

DI MÉO, Guy. Patrimoine et territoire, une parente conceptuelle. In: **Espaces et Sociétés**, Éditions L' Harmattan, n. 78, 1995.

DUNCAN, James. Após a guerra civil: reconstruindo a geografia cultural como heterotopia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: uma antologia**. Vol 1. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Encuentro en Santo Tomé con el fin de revalorizar la cultura. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, 2013. Disponível em: <http://www.digitalsantotome.com.ar/vernota.asp?id_noticia=4157>. Acesso em: 17 de novembro de 2014.

Es una reivindicación más que justa y largamente esperada” dijo Mariano Garay. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, 2014. Disponível em: <http://www.digitalsantotome.com.ar/vernota.asp?id_noticia=5719> . Acesso em: 01 de Dezembro de 2014.

Em tiempos de carnaval, uma mirada a nuestro pasado jesuítico. Digital Santo Tomé. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, 2014. Disponível em: <http://www.digitalsantotome.com.ar/vernota.asp?id_noticia=53>. Acesso em: Outubro de 2014.

FERNANDES, Antonio Teixeira. “Espaço social e suas representações” In: **Revista da Faculdade de Letras Sociologia**. Porto Universidade do Porto, vol. 2, 1992, p. 61-99.

FESTIVAL DE MUSICAS APPARICIO SILVA RILLO. **Disco da 43ª edição**.

FESTIVAL RONDA DE SÃO PEDRO. **Logomarca do Centro nativista Boitatá.**

FONTELLA, Leandro Goya. **Sobre as Ruínas dos Sete Povos:** estrutura produtiva, escravidão e distintos modos de trabalho no Espaço Oriental Missioneiro (Vila de São Francisco de Borja, Rio Grande de São Pedro, 1828-1858). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História, da UFRGS, 2013. (Dissertação de Mestrado).

FÓRUM DOS CONSELHOS REGIONAIS DE DESENVOLVIMENTO DO RIO GRANDE DO SUL. **PRÓ-RS IV: propostas estratégicas para o desenvolvimento regional do RS (2011-2014).** Passo Fundo: Passografic, 2010.

FRANCO, Maria Laura. Representações sociais, ideologia e desenvolvimento da consciência. **Cadernos de Pesquisa**, v.34, n.121, jan./abr.2004.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido.** Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

GAGGIOTTI, Hugo. La Pampa Rioplatense: Um espacio degradado en el Imaginario Hispanico-Criollo, **Revista Scripta Nova**, Barcelona, Nº 171 de marzo de 1998.

GARAY, Mariano. Pronunciamento durante o reconhecimento de Andresito Guacurari como General Post Mortem na Argentina. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, abril de 2014.

GLOBAL ADMINISTRATIVES AREAS. Base cartográfica da América Latina.

GIL, Antonio. **Como elaborar projetos de pesquisa.** 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GIL FILLHO, Sylvio Fausto. Geografia Cultural: estrutura e primado das representações, **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, Nº. 19-20, P. 51-59, Jan./Dez. de 2005.

GIRAUD, Victor. Pronunciamento durante o reconhecimento de Guacurari como General Post Mortem na Argentina. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, abril de 2014.

GERHARDT, Tatiana; SILVEIRA, Denise. Métodos de Pesquisa. coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: UFRGS, 2009.

GRIMSON, Alejandro. **Pasiones nacionales:** política y cultura en Brasil y Argentina. Buenos Aires: Edhasa, 2007. 640 p.

GRIMSON, Alejandro. **Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur. En libro: Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas.** Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. p. 127-142.

GUTIERREZ, Ramón. **As missões Jesuíticas dos Guaranis.** Rio de Janeiro: SPHAN, 1987.

GOVERNO ARGENTINO. **Decreto N° 463**, que reconhece Guacurari, como General Post Mortem da República Argentina.

HAESBAERT, Rogério. Região, regionalização e regionalidade: questões contemporâneas. **Revista Antares**, n.3, 2010.

HAESBERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z. ; CORRÊA, R. L. (Org.). **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

HASENACK, H; WEBER, E. Base cartográfica vetorial continua do Rio Grande do Sul – escala 1:50.000. Porto Alegre, UFRGS-IB-Centro de Ecologia, 2010. 1 DVD-ROM (Série Geoprocessamento, 3).

HEIDRICH, Álvaro. Território e cultura: Argumento para uma produção de sentido. In: HEIDRICH, Álvaro. DA COSTA, Benhur Pinos. PIRES, Cláudia Luisa Zeferino. **Maneira de ler: Geografia e Cultura.** Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar e Cultura, 2013.

HEIDRICH, Álvaro. A abordagem territorial e noção de representação. **XVI ENG- Encontro Nacional de Geógrafos**, Porto Alegre, 2010.

HEIDRICH, Álvaro, **Além do latifúndio: geografia do interesse econômico gaúcho.** Porto Alegre: UFRGS, 2000.

HENRIQUE, Isabel Castro. A materialidade do simbólico: marcadores territoriais, marcadores identitários angolanos (1880-1950). **Textos de História**, vol. 12, n° 1/2, 2004.

Histórica Reivindicación al Comandante de las Misiones don Andrés Guacurari. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, maio de 2014. Disponível em: <http://www.digitalsantotome.com.ar/vernota.asp?id_noticia=5776>. Acesso em: 30 de novembro de 2014.

HOMRICH, Jefferson. Pronunciamento durante o reconhecimento de Andresito Guacurari como General Post Mortem na Argentina. **Digital Santo Tomé**, Santo Tomé, abril de 2014.

IBGE. População Urbana de São Borja no Censo do IBGE de 2010.

IBGE. **Divisão Regional brasileira.** Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/default_div_int.shtm?c=1> Acesso em:

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA E CENSOS ARGENTINO. **Pueblos Guaranís: Regiones Muestrales (2004-2005).** Buenos Aires.

IPHAN; UNESCO. **Projeto de Cooperação Técnica Internacional Valorização da Paisagem Cultural e Criação do Parque Histórico Nacional das Missões Jesuíticas dos Guaranis.** Brasília, DF: 2014.

IPHAN. **Ata da Reunião Técnica do Projeto Valorização das Paisagens Culturais e Criação do PHNM (Parque Histórico Nacional das Missões).** São Miguel das Missões, 2014.

IPHAN; IAPH; URI. **Levantamento de Elementos do Patrimônio Turístico-cultural da Região Missioneira.** Santo Ângelo: 2008. Disponível em: <<http://www.urisan.tche.br/~iphan/upload/downloads/file669.pdf>>. Acesso em: fev. 2015.

IPHAN. **Reflexões sobre a Chancela das paisagens culturais brasileiras.** Brasília: MINC, 2011.

IPHAN. **Inventário da Imaginária Missioneira de São Borja.** Brasília: 1988.

JODELET, D. Représentations sociales: un domaine en expansion. In: D. Jodelet (Ed.) **Les représentations sociales.** Paris: PUF, 1989, pp. 31-61. Tradução: Tarso Bonilha Mazzotti. Revisão Técnica: Alda Judith Alves-Mazzotti. UFRJ- Faculdade de Educação, dez. 1993.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público, e representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. **Textos em representações sociais.** 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

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

KERN, Arno. Entre os mitos e a história: as Missões Jesuíticas Platinas. In: COLVERO, Ronaldo; MAURER, Rodrigo F. **Missões em Mosaico: Da interpretação à prática: um conjunto de experiências.** Porto Alegre: Faith, 2011.

LAJARGE, Romain. Pas de territorialisation sans action (et vice-versa)? In: **Dans Territoires territorialités, territorialisation. Controverses et perspectives,** Université de Rennes (Ed.), 2009.

LANDEL, Pierre-Antoine. Invention de patrimoines et construction des territoires. In: GUMUCHIAN, Hervé. PECQUEUR, Bernard. **La ressource territoriale**. Paris: Economica, Anthropos, 2007.

LE BOSSE, Mathias. As questões de identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia Cultural: uma antologia**. Vol. II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

LE BOSSE, Mathias. As questões de identidade em Geografia Cultural: algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (Org.) **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p.157-179.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000.

MACIEL, C. A. A. M.. Morfologia da paisagem e imaginário geográfico: uma encruzilhada onto-gnoseológica. **Revista Geographia**, Niterói, Universidade Federal Fluminense, ano 3, n. 6. p. 1-12, 2001.

MASSEY, Doreen; KEYNES, Milton. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **Revista GEOgraphia**, ano. 6, n.12, 2004.

MAURER, Rodrigo Ferreira. **Do um que não é sete: o caso da antiga Redução de São Francisco de Borja e a dinâmica da diferença**. Passo Fundo, RS: Universidade de Passo Fundo, 2011 (Dissertação de Mestrado).

MAURER, Rodrigo. Que valor pode ter uma pedra para a história. **Jornal Armazém da Cultura**, n.1. São Borja, agosto de 2011.

MAURER, Rodrigo. A minha praça, o meu mundo: um olhar sobre nossas referências. **Jornal Armazém da Cultura**. 2011.

MARTIN, D.-C. Identités et politique: récit, mythe et idéologie. In : Martin, D.-C. (Org.) **Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique**. Paris, Presses de la Fondation Nationale es Sciences Politiques, 1994.

MELLO, João Baptista, F. **Valores em Geografia e di Dinamismo do Mundo vivido na obra de Anne Buttimer**. Revista Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Nº. 19-20, 2005.

MENZ, M. **Tesouro das Missões: a integração do Espaço do Espaço Oriental Missioneiro na economia sul-rio-grandense**. São Leopoldo: PPGH/ UNISINOS, 2001. (Dissertação de Mestrado).

MERCOSUL. Guia de paisagem cultural de Missões. In: MERCOSUL. **Projetos em desenvolvimento no Brasil**. Assunção, Paraguai, 2009.

MINISTÉRIO DA PESCA E AQUICULTURA. **Pesca Artesanal**. Brasília: MPA, 2014. Disponível em: <<http://www.mpa.gov.br/pesca/artesanal>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

Monumento para lembrar da identidade missioneira de São Borja. **Jornal Armazém da Cultura**, N.8, abril de 2012.

MOSCOVICI, Serge. “Prefácio de Textos em Representações Sociais”. In: GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH (Org.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEDONE, Jaqueline. O espírito eclético na arquitetura. **Revista Arqtexto**, n. 6, Porto Alegre, 2005.

PERÍODICO EL OBRERO. **Conto La Yerra no periódico El Obrero**. 1922.

PINTO, Muriel. **A construção da identidade Missioneira no Rio Grande do Sul e Políticas Culturais no Sul do Brasil**. Santa Cruz do Sul: UNISC, 2011 (Dissertação de Mestrado).

PINTO, Muriel. A cidade como fenômeno cultural: os impactos territoriais das transformações do patrimônio cultural e da identidade na cidade histórica de São Borja-RS: **Anais da Associação dos Geógrafos Brasileiros**, v. XVI, p. 1-10, 2010.

POLLICE, Fabio. O papel da identidade territorial nos processos de desenvolvimento local. **Revista Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, N. 27, P. 7-23, JAN./JUN. 2010.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO BORJA. **Material de divulgação da Prefeitura de São Borja**. 2014.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO BORJA. **Logomarca comemorativa dos 330 anos de fundação da Redução de São Francisco de Borja**. 2012.

OS AGUERAS. Disco **Sinha Querência**. Disponível em: <<http://www.angueras.com.br/discpub.htm>>.

OS ANGUERAS. **Histórico**. Disponível em: <<http://www.angueras.com.br/historico.htm>>. Acesso em: 12 de novembro de 2014.

Realmente nós somos diferentes. **Jornal Folha de São Borja**, São Borja. 2001.

REVISTA ARMAZÉM DA CULTURA. **É possível a missioneira São Borja possuir um túnel subterrâneo.** Julho de 2009.

RIBEIRO, Max. R.P. **Estratégias indígenas nas Missões:** os Guarani missioneiros após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834). Porto Alegre: PPGH/ UFRGS, 2013.

RILLO, Apparício Silva; O'DONNELL, Fernando. **Populário São-borjense.** São Borja: Nova Prova, 2004.

RODRIGUES, Fernando. Semana missioneira de São Borja. **Jornal Armazém da Cultura.** São Borja, N.8, abril de 2012.

ROSEMBERG, Muriel. Contribution à une réflexion géographique sur les représentations et l'espace. **Geocarrefour** , Vol. 78/1 , 2003.

SACK, Robert. **Human territoriality. Theory and History.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade, **GeoSul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, p 55-76, jan./jun. 2007.

São Borja cada vez mais nas Missões. **Jornal Folha de São Borja**, São Borja, 10/01/2001.

São Borja Missioneira um Tesouro sobre nossos pés. **Jornal Armazém da Cultura**, N.1, Agosto de 2011.

SOUZA, Marcelo Lopez de. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, Marcelo Lopez. Território do Outro, problemática do mesmo? O principio da autonomia e a superação da dicotomia Universalismo ético *versus* relativismo cultural. In: ROSENDAHL, Z. ; CORRÊA, R. L. (Org.). **Religião, identidade e território.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SPINK, Mary Jane. Desvendando as Teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho. JOVCHELOVITCH, Sandra. **Textos em Representações Sociais.** 14. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2013.

SUSTERSIC, Darko. **Palestra sobre a arte missioneira.** São Borja, 23 de Dezembro de 2013.

TAL, Fulano de. **Entrevista A.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (22 min). A entrevista na integra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

TAL, Fulano de. **Entrevista B.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (11 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

TAL, Fulano de. **Entrevista C.** [dez.2014]. Entrevistador: Muriel Pinto. São Borja. 2014. 1 arquivo Mov (14 min). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta Tese.

THIOLLENT, Michel J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária.** São Paulo: Polis, 1980.

UESSLER, Claudia. O espaço rural missioneiro: Núcleos produtivos uma revisão necessária. In: COLVERO, Ronaldo; MAURER, Rodrigo F. **Missões em Mosaíco: Da interpretação à prática: um conjunto de experiências.** Porto Alegre: Faith, 2011.

UNESCO. IPHAN. SECRETARIA DE CULTURA ARGENTINA. **AnteProjeto de Itinerários Culturais do Mercosul.** Salvador: Mercosul, 2009.

WILDE, Guillermo. Objetos, Personas y Alteridad em El Espacio Misional. In: COLVERO, Ronaldo; MAURER, Rodrigo F. **Missões em Mosaíco: Da interpretação à prática: um conjunto de experiências.** Porto Alegre: Faith, 2011.

WYLIE, John. **Landscape.** Londres: Routledge, 2007.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Arquivos fotográficos consultados:

Acervo de Clóvis Benevenuto. São Borja.

Acervo de Agripino Matoso. São Borja.

Acervo de Fernando Rodrigues. São Borja.

Arquivo de Ulisses Souza. São Borja.

Acervo de Helder Kaleef Amaral. São Borja.

APÊNDICE A: Questionário sobre a cultura missioneira de São Borja**PARA A TESE ACADÊMICA: A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES SOCIOTERRITORIAIS MISSIONEIRAS NA REGIÃO FRONTEIRIÇA DE SÃO BORJA-SANTO TOMÉ: UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS**

*Muriel Pinto, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

1) O que você sabe sobre a cultura missioneira desta região? O que ela representa para você?

2) Como você percebe as relações sociais entre São Borja e Santo Tomé?

3) Você percebe alguma influência da cultura missioneira na cultura gaúcha?

4) Como percebe a relação da comunidade com os elementos culturais missioneiros? Você percebe alguma prática social regional que foi/seja influenciada pela cultura missioneira?

5) O que a identidade missioneira significa para você?

6) O que você sabe sobre a história da antiga Redução de São Francisco de Borja e Santo Tomé?

APÊNDICE B: Entrevista compilada dos populares

ENTREVISTADO A: Fernando Rodrigues (popular local)

1) Cultura missioneira representa um estado de vida;

- nossa região respira a cultura missioneira;

- por mais que não esteja materializada na arquitetura, possui elementos que representam as missões, como a terra vermelha, a própria questão das artes são importantes na nossa região, figuras como Brazanelli deixaram um legado que vem se perpetuando até hoje com pessoas que conseguem viver da arte. Exemplificou o caso de Rossini Rodrigues, a questão da musicalidade presente constantemente desde os primórdios das reduções até hoje, a musicalidade sempre algo como forma de encantar as almas, mais que outros viés culturais. A musicalidade na qual mais se sobressai essa nossa cultura missioneira.

O que cultura missioneira representa para ele é um sentido de vida, olho no olho do *Guarani*, é poder perceber isso nas pessoas, é um fator que passa despercebido, o Guarani para se fazer entender tinha que olhar no olho, se vê na fisionomia da população, os traços indígenas, esta cultura missioneira está presente no dia a dia da população.

2) Tínhamos um rio que nos unia, após a constituição da divisa e a questão da ponte da integração, que mesmo que a população tenha que pagar, meios de comunicação criam estes preconceitos. Reconhece que a origem de São Borja vem de Santo Tomé, índios da redução de Santo Tomé que se desmembrou e de lá vieram fundar São Borja. Descreve que tem amigos no outro lado, destacando que a parte cultural no lado argentino é mais desenvolvida, são pessoas que conhecem e valorizam sua história. Através da vinda das instituições de ensino superior e técnica percebem-se ações que vêm fomentando a identidade missioneira regional. Destaca a necessidade de valorização das semelhanças sociais entre as duas cidades, seja nos costumes, a música, o próprio chamamé que toca lá, toca aqui. Ressalta sobre dançarinos de São Borja que são campeões no Festival de Chamamé

argentino, que é uma dança missioneira. Existe pouca mídia sobre esta cultura, a grande maioria da população não conhece sua história.

3) Com certeza, na alimentação, na implementação do gado, do churrasco, meios de criação, sistemas de plantio, estas foram passadas dos padres jesuítas para os indígenas, veio moldando e formando nosso ser gaúcho. O gaúcho riograndense, ora se mistura com o gaúcho argentino, ora busca suas raízes com as missões, a própria erva-mate, a origem do mate vem deste período. A erva-mate foi implementada pelos padres jesuítas para que os índios trocassem um vício pelo outro, trocassem a bebida que eles tomavam pelo mate, que não era alucinógeno. O grande mote da cultura missioneira é a vivência, aplicação, mas a grande maioria da população não sabe. Onde que começou, quando que começou.

4) Escavação arqueológica após a abertura de vala na frente da igreja em 2007, onde foi encontrado resquícios da antiga redução. Durante o trabalho de pesquisa de arqueologia surgiram diversos imaginários da população sobre os subterrâneos da cidade, dizendo que não eram ali, que procuravam metais, então surgiram inconscientes da população, por mais que não tenha uma igreja edificada como foi nos primórdios, existe o desejo da população que exista algo ali. Como de fato nossas ruínas estão soterradas abaixo da estrutura urbana moderna, isso ficou no inconsciente da população no imaginário. No que toca às práticas sociais que foram influenciadas pela cultura missioneira, destacou a procissão de São Francisco de Borja, que vem desde o período reducional, a procissão de São João Batista, com elementos do período reducional, promessa de uma mãe. Dentro da procissão surge o ritual de banhar o santo em uma das fontes da antiga redução. Então, há fatores que foram se moldando bem posteriormente ao período reducional ainda, estes elementos estão ali, a comunidade consegue adaptar a sua realidade, mesmo 300 anos após a redução. Além das benzedeiras, dos chás, imaginárias missioneiras, muitos moradores ficaram com alguns santos como devoção da família.

5) Identidade tem a ver com o conceito de patrimônio, tu valoriza aquilo que tu conhece, ser missioneiro é um mote de vida, revela que há 15 anos não se considerava missioneiro, perguntava era fronteiro, viver na região fronteira-oeste, nem cogitava ser das Missões, mas a partir do momento que tu começa a conhecer, principalmente quando tu sai da região e as pessoas começam a te questionar e a te perguntar, aí tu te depara com a importância das missões. Ele afirma que as questões políticas são influências do período reducional, portanto toda uma vida social vem se constituindo a partir de influências deste período, “mesmo sem consentimento as pessoas estão agindo assim, porque lá nas missões elas agiam assim, é uma herança genética que as missões nos deixou, e agente vai moldando ela, conforme a vida pede, esse é o sentido missioneiro, um olhar no passado para guiar o futuro”.

ENTREVISTADO B: Rossini Rodrigues (escultor)

- 1) A cultura missioneira está no meu sangue, não tem como eu tirar, o Apparício Silva Rillo, que foi um dos meus mentores intelectuais na cultura, seu José Bicca, Retamozo, achei lindo tudo, esse tema, e passei a trabalhar com ele, é minha terra cara, minha gente, tenho que resgatar isso, é uma coisa que ainda está presente, por mais que não tenha muitos resquícios, fica no sangue das pessoas, ainda existem vestígios das missões neste espaço físico.
- 2) São cidades irmãs, a redução de santo Tomé fundou são Borja, até pelo comércio que existia, dos sete povos com o comércio de Buenos Aires, as culturas são iguais, tem comportamento parecido, eu por exemplo tenho vários parentes lá, meus avós, é muito grande a parcela de samborjenses com familiares em santo Tomé, tem muita ligação sanguínea, não só cultural, comportamental e histórica. A relação dele, em particular de seu trabalho, também está relacionada à questão sanguínea, é a mesma cultura guarani.
- 3) Muito, o comportamento do gaúcho de gostar do cavalo, da criação de gado, o jeito teatino do gaúcho também vem do índio missioneiro, porém civilizado. No caso de São Borja a particularidade da política tem relação com as tramas políticas que ocorriam entre as reduções vizinhas.
- 4) Os índios e as comunidades tradicionais de São Borja eram pessoas simples, com advento da agricultura vieram outras comunidades europeias para São Borja, acabou dando um aspecto mais europeu para a cidade, antes os costumes eram totalmente missioneiros, a sesteada, o chimarrão, o palavreado, a nossa linguagem é diferente, é portunhol, nomenclaturas indígenas que até hoje existem nos lugares regionais, muita gente não se dá conta das nomenclaturas *Guarani* que ainda são faladas, o guarani ainda é falado sem nos darmos conta.
- 5) É como se fosse uma bandeira, é uma ânsia dentro de mim, que vem de ancestrais, o sonho da república guarani, a organização social é muito linda de se analisar, a identidade missioneira se perdeu com o advento

dos povos europeus, a identidade missioneira se perdeu, mas continua ainda dentro destes ancestrais, o jeito gaúcho de ser, na literatura e no meu caso na escultura, vem tentando passar o lado missioneiro das missões, é um tema atual, eu acho que existe a identidade missioneira meio apagada, o que vem sendo feito nas artes, objetiva que não se esqueçam que somos missioneiros. Hoje... nos tempos atuais em Santo Tomé já estão fazendo isso, estão tentando resgatar elementos missioneiros, como na praça de São Borja. A mudança da região fronteira oeste para as missões é um lado positivo, eu defendo a passagem para a região das missões.

- 6) Destaque para as questões artístico-culturais das missões através de Brazanelli. São Borja sempre teve destaque em relação às outras municipalidades do estado nas questões artísticas, principalmente na música, que são originárias das influências de Brazanelli através da arte, teatro, pintura, escultura, música.

ENTREVISTADO C: GUSTAVO STOCK (comerciante local)

- 1) São as ideias que ficaram no lugar = o que se tem são imagens, alguns materiais, a população que vive aqui sofre efeitos diretos e indiretos = nossa comunidade é fruto de como muitos comentam de uma das maiores civilizações da humanidade. Eu sou filho desta terra. Somos em grande parte filhos da cultura missioneira.
- 2) As pessoas têm afinidades. Diferenças de câmbio interferem nas relações com Santo Tomé. As pessoas têm comportamentos similares. O que difere é a economia. Se as pessoas de lá morassem aqui, pelos comportamentos, gestos, estrutura física, pareceriam que são samborjenses. Se fosse a mesma cidade não veria diferença.
- 3) O cavalo que é a força da economia gaúcha também vem das missões, o perfil do gaúcho de se não conformar com a coisa, disputa por território, o jeito do gaúcho de pelear.
- 4) Existem pessoas que brigam pela cultura e símbolos missioneiros, estes que se comunicam com a comunidade. Necessidade de um maior interesse público pelos remanescentes missioneiros. A comunidade em geral não consegue reconhecer nem valorizar os remanescentes missioneiros. Se deveria valorizar mais isso, utilizar melhor estas informações.
- 5) Outros povos de outras regiões não tem essa identidade. Eu sou daqui, minha família é daqui. Significa um norte para mim. Resgate de empresas de formas solidárias espelhadas nos processos missioneiros. Vejo a identidade missioneira como uma forma de organização social, econômica e cultural para a contemporaneidade.

APÊNDICE C – Fotos das observações sistematizadas realizadas a campo

ANEXO A: Matérias publicadas no Jornal Digital Santomé***Buscan crear un Núcleo de Estudios Fronterizos entre las ciudades de Santo Tomé y Sao Borja***

“Por ello, el intendente Víctor Daniel Giraud firmó la declaración de interés del mencionado convenio, ya que es considerado de importancia regional e internacional para la formación de los jóvenes de ambas ciudades, y el afianzamiento de las relaciones de dos comunidades que nacieron juntas con una historia en común” (DIGITAL SANTOMÉ, 24 de Dezembro de 2014).

Santo Tomé recordó a Andresito en el día de su natalicio

Con un emotivo homenaje, la Municipalidad de Santo Tomé recordó a su héroe máximo, el General P.M. Andrés Guacurarí y Artigas. El acto tuvo lugar en la mañana de este lunes en el aula magna de la Extensión Áulica de la Facultad de Derecho de la UNNE de esta ciudad.

“Hubo también entrega de presentes a los participantes, similar atención recibió el director académico de la Extensión Áulica de la UNNE. También se dio lectura al Decreto N°688 del año 2004 por el cual se recordó el Día de la Amistad Argentino-Brasileña, firmado por el entonces presidente Néstor Kirchner”.

Festival e Progreso

No concibo que gente local, que jugaron de niños en sus calles y veredas, y de grandes estudiaron para ser doctores, o no lo hicieron para ser concejales, abrir una radio o un diario online, hablen mal de la tierra en que nacieron, sin mirar que siempre se deben exaltar las bellezas y cualidades del hogar en que se vive antes que denigrar lo esparciendo sus defectos o carencias.

Histórica Reivindicación al Comandante de las Misiones don Andrés Guacurarí Artigas

SANTO TOME. Se realizó el miércoles último en la Plaza San Martín de esta ciudad el acto de Reivindicación Histórica al Comandante de las Misiones don Andrés Guacurarí Artigas en el marco del Decreto Presidencial N° 463 del 1° de Abril pasado, donde la Presidenta de la Nación Cristina Fernández de Kirchner ascendió al grado de General post mortem al Capitán de Blandengues don Andrés GUACURARÍ Y ARTIGAS.

“Andrés GUACURARÍ, conocido popularmente como “Andresito”, de origen guaraní, nació el 30 de noviembre de 1778 en la ciudad de SANTO TOMÉ, territorio de la actual provincia de CORRIENTES y así lo reconoce el Decreto Presidencial N° 463 del 1° de abril de 2014”.

“De acuerdo a datos recopilado por los historiadores, Guacurarí era culto; se había educado con un cura del pueblo, hablaba tres idiomas (Guaraní, Español y Portugués). Siendo muy joven se marchó al actual Uruguay donde el Caudillo Artigas lo adopto y luego por sus condiciones fue designado Comandante General de las Misiones en el año 1815”.

“Desde Santo Tomé inicio sus distintas campañas: Campaña del Río Paraná contra la invasión Paraguaya (1815), Campaña del Río Uruguay contra la invasión luso – brasileña (1816), y la restitución del Gobernador Federal Juan Bautista Méndez en la Ciudad de Corrientes (1818-1819) donde liberó a los Guaraníes esclavos lo que le valió el repudio de la alta sociedad correntina; fue defensor de la libertad y de la dignidad de su pueblo, luchó por la unión americana defendiendo los ideales de San Martín, Belgrano y Artigas”

“Debe resaltar, que esta ciudad ha reconocido permanentemente la figura de Andresito como hijo de estas tierras, tanto es así que existe uno de los primeros monumentos erigidos en la región (Ruta Nacional 121 intersección Guillermo Perkins Hidalgo), un Monolito con Placas en su Memoria en Plaza San Martín, la es calle Julio Argentino Roca que recientemente fue cambiada por el nombre de Andrés Guacurarí Artigas, como así también, su nombre lleva el Aula Magna de la Extensión Santo Tomé de la Facultad de Derecho de la UNNE”.

El Vice-Prefeito de la vecina ciudad de Sao Borja, Rio Grande do Sul (Brasil), Jefferson Olea Homrich subrayó: “estamos hoy aquí para demostrar nuestra relación de integración y cordialidad con el pueblo de Santo Tomé, siempre nos sentimos muy a gusto en esta ciudad y cada vez que venimos nos sorprendemos con su progreso, nuestra presencia es también para prestigiar la medida tomada por la Presidente de la República Argentina Cristina Fernández de Kirchner de reconocer con el grado de General a Andrés Guacurarí, este guaraní que más que luchar por preservar el espacio físico de su territorio, luchó principalmente por la libertad de su pueblo, por la dignidad, por sus derechos, por su cultura”, y añadió, “si será importante nuestra cultura guaraní que hasta el Papa Francisco toma mate en la Plaza de San Pedro”.

El intendente Víctor Giraud expresó: “hoy venimos a compartir un hecho histórico de reivindicación nacional al héroe máximo de Santo Tomé y con el cual también se identifica la región juntamente con el General José de San Martín. Celebro como intendente y vecino de Santo Tomé esta medida porque

la historia oficial nos ha ocultado por 200 años esta verdad... pero nunca es tarde para aprender de dónde venimos y hacia donde queremos ir”.

“Es una reivindicación más que justa y largamente esperada” dijo Mariano Garay

SANTO TOME. Tras el ascenso al grado de General post mortem al Coronel D. Andrés Guacurarí Artigas decretado recientemente por el Gobierno Nacional, el ex vice-intendente y actual Secretario de Gobierno Municipal Mariano Garay salió a expresar su inmensa satisfacción y expresó: “Es una reivindicación más que justa y esperada, porque fue mucho tiempo oculto en la historia oficial solo por el hecho de ser un Guaraní, pero su labor fue exactamente la misma que realizó Güemes en el norte del país peleando contra los invasores”. El decreto presidencial reconoce que Andresito nació en Santo Tomé.

“Recibimos esta noticia con mucha alegría porque hace rato venimos luchado por el reconocimiento de este nuestro héroe olvidado, y mucho más contento aún porque fue establecido oficialmente su lugar de nacimiento en Santo Tomé, Corrientes” expresó Garay.

El Decreto del Poder Ejecutivo Nacional dice: “D. Andrés GUACURARÍ, conocido popularmente como “Andresito”, de origen guaraní, nació el 30 de noviembre de 1778 en la ciudad de SANTO TOMÉ, territorio de la actual provincia de CORRIENTES, fue uno de los primeros líderes criollos federales de las PROVINCIAS UNIDAS DEL RÍO DE LA PLATA, convirtiéndose en fiel colaborador de D. José Gervasio ARTIGAS, quien lo adoptó como su hijo”.

Cabe resaltar, que Andrés Guacurarí Artigas, constituye uno de los exponentes del federalismo rioplatense, que se inició en la lucha contra los “bandeirantes” y en la resistencia del dominio portugués de las Misiones Orientales,

contribuyendo a la construcción de la Nación y a la independencia y soberanía del país.

El funcionario recordó además la disputa que existía por el lugar de origen de Guacurarí, “hasta lo querían adoptar en Brasil, pero todo indicaba que había nacido en Santo Tomé”, enfatizó.

En tal sentido subrayó, “Es una reivindicación más que esperada, porque fue mucho tiempo oculto en la historia oficial solo por el hecho de ser un Guaraní, pero su labor fue exactamente la misma que realizó Güemes en el norte del país peleando contra los invasores”, recalcó.

El Escribano Mariano Garay es un gran estudioso de la historia local, y durante su mandato de vice-intendente y Presidente de la Comisión de Festejos Cívicos y Populares fue el impulsor de muchas políticas en tal sentido, uno de ellos justamente, la reivindicación del Comandante Andresito como un santotomeño Héroe de la Patria.

El reconocimiento de este héroe nacional tantas veces negado, reviste singular importancia para Santo Tomé, no solamente porque los argumentos que sostenían sobre su origen fueron ratificados y oficializados sino porque tendrá su impronta en el turismo local.

Recordaron el 236º Aniversario del nacimiento del Gral. José de San Martín

SANTO TOME. En una ceremonia que se desarrolló en la Plaza San Martín de esta ciudad, el intendente Víctor Daniel Giraud presidió la recordación del 236º aniversario del nacimiento del Padre de la Patria,

organizado por la Comisión de Festejos Cívicos y Populares y la Asociación Cultural Sanmartiniana.

Gesta de Malvinas: Combatientes y familiares fueron los protagonistas de la recordación

SANTO TOME. Esta ciudad de la costa del río Uruguay recordó con un emotivo acto a sus mártires y héroes de Malvinas en la plazoleta que lleva el nombre de “Héroes de Malvinas”, en el Barrio 90 Viviendas, al sur del Corsódromo, hasta donde llegaron las autoridades locales encabezadas por el intendente Víctor Daniel Giraud, concejales, jefes y directores de instituciones oficiales y privadas, de las fuerzas militares, de seguridad nacionales y provincial, establecimientos escolares, familiares y amigos.

APUNTAN A CONCRETAR PROYECTOS CULTURALES

Encuentro en Santo Tomé con el fin de revalorizar la cultura

SANTO TOME. En horas del mediodía de este martes 26, el senador provincial David Dos Santos junto a dos integrantes de la Fundación Tierra Sin Mal, Carlos Baquero y Alejandra Peña, se reunieron en la Casa de la Cultura en Santo Tomé con su director Hugo Insausti y la vicedirectora Susana Cohen para concretar proyectos culturales sobre el rescate del patrimonio tanto histórico como arquitectónico y cultural de dicha localidad.

“El objetivo de la reunión fue que por iniciativa de Dos Santos se convocó a la Fundación Tierra sin Mal, para revalorizar el patrimonio cultural de Santo Tomé, que fue construida sobre ruinas jesuíticas; en la charla se habló de las opciones que hay al alcance de la mano desde la Casa de la Cultura, ya que se busca un proyecto que sirva para la región y para Santo Tomé en específico”.

“Se llegó a la conclusión que en forma primordial hay que concientizar a la gente sobre el patrimonio cultural que tienen en el lugar; basándose en un recupero de la historia, convirtiendo el lugar en un polo atractivo, “el potencial está desde que se cuenta con el sitio arqueológico, no es necesario desenterrar, ya que hay muchísima documentación, y desde allí se lo puede mostrar lo que hay desde los centros de interpretación”, indicó la museóloga Alejandra Peña”.

“La fundación Tierra sin Mal se dedica al rescate de la identidad cultural de la provincia, “El rescate de ruinas jesuíticas es uno de los ejes, estamos viendo cómo podemos sumar a través de la fundación”, expresó Baquero, y agregó que, “vinimos a ver las inquietudes que tienen, el tema jesuítico no puede escapar a la puesta de valor”.

MARABUCEROS DE FIESTA

El enredo “La misión turquesa y blanca” ha sido declarado de “Interés Municipal”

SANTO TOME. Fue en la última sesión del Concejo Deliberante y por unanimidad de los ediles presentes. El tema, que cuenta la historia de Santo Tomé, fue destacado por su contribución a la cultura local. El hecho generó gran felicidad de los integrantes de la comparsa que en este carnaval estarán celebrando sus 55 años.

Los distintos concejales votaron por unanimidad el enredo “La misión turquesa y blanca” por considerarlo representativo de los festejos por los 150 años de la refundación de Santo Tomé. Esa parte de la historia a veces ignorada, fue destacada por los ediles por su contribución a la cultura local.

El enredo cuenta el origen de nuestro pueblo, desde la llegada de las misiones jesuíticas hasta el apogeo que da inicio a la refundación. En un año de festejo, la comisión de la comparsa decidió hacerle un homenaje al pueblo, contando esa parte de la historia que quedó atrás luego de la refundación, siendo claramente reconocida por el gobierno local.

Presentarán petitorio ante ministros de Brasil para el cumplimiento de una ley fronteriza

SANTO TOME. Los integrantes de los ejecutivos de los municipios de Santo Tomé y San Borja (Brasil) redactaron este martes una nota que presentarán el viernes a ministros del Gobierno del vecino país que llegarán hasta la región, en la que solicitan que el Estado brasileño haga efectivo el cumplimiento de la ley 26.523 que permite una serie de facilidades para el tránsito vecinal fronterizo así como el intercambio entre los ciudadanos de ambas naciones.

CRITICÓ A BRASIL Y A ARGENTINA POR DESENTENDERSE DEL TEMA

“El Mercosur no existe para la gente común, solo sirve para las grandes corporaciones económicas”

SANTO TOME. El intendente de la ciudad brasileña de Sao Borja (RS) Antonio Carlos “Farelo” Rocha Almeida no anduvo con vueltas para formular duras críticas al Mercosur asegurando que “no es más que un acuerdo que favorece únicamente a las grandes empresas y a capitales como Buenos Aires y Sao Pablo”.

El jefe comunal de Sao Borja tuvo duros conceptos para un tema tan sensible y controvertido a la vez como lo es la tan mentada “integración” entre ambos países, fundamentalmente en lo relacionado a los pueblos fronterizos que según la óptica de Farelo Almedia, terminan siendo rehenes de la aplicación de los sistemas burocráticos.

- Al respecto Farelo dijo que “la verdad es que hoy por hoy lo que hacemos la verdadera integración somos nosotros la gente simple, porque el Mercosur no funciona, sirve únicamente para los grandes que se manejan entre Buenos Aires y Sao Pablo o Brasilia. Por este (Puente De La Integración) no se puede pasar ni siquiera un kilo de carne, muchos menos materiales de construcción o electrodomésticos. Nos obligan a ser transgresores de la ley porque si no pasas escondido, no puedes pasar nada. Hoy se pasa menos cosas de lo que se pasaba cuando éramos “chiveros” (en la época de la balsa y de la lanchas). Entonces qué Mercosur es éste, de que integración estamos hablando...”, preguntó retóricamente.

De La Integración solo cumple con su objetivo dentro del esquema económico que nos imponen desde las grandes capitales que precisamente no es la de la gente común que vive en Santo Tomé y Sao Borja” aseveró.

EN TIEMPOS DE CARNAVAL, UNA MIRADA A NUESTRO PASADO JESUÍTICO

Comparsa Marabú presenta a sus figuras para la edición 2014

SANTO TOME. Para sus simpatizantes, es la comparsa más popular de esta ciudad. En ese marco presenta a los principales destaques para la edición 2014 de los carnavales. La Institución que presenta su enredo “La misión turquesa y blanca”, tiene el objetivo de contar la historia de Santo Tomé, resaltando los orígenes jesuíticos que luego dieron inicio a la refundación.

MISIÓN TURQUESA Y BLANCA: LA HISTORIA

La historia resalta la primera fundación de Santo Tomé, allá en el 1632 en las Sierras del Tapé realizada por los padres jesuitas Luis Ernot, Manuel Bertot y Pedro Romero. A pesar de amar ese suelo prodigioso, lleno de

vegetación y floridas mariposas recibían la amenaza constante de yagaretés y de temibles cazadores de esclavos por lo que huyeron para sobrevivir.

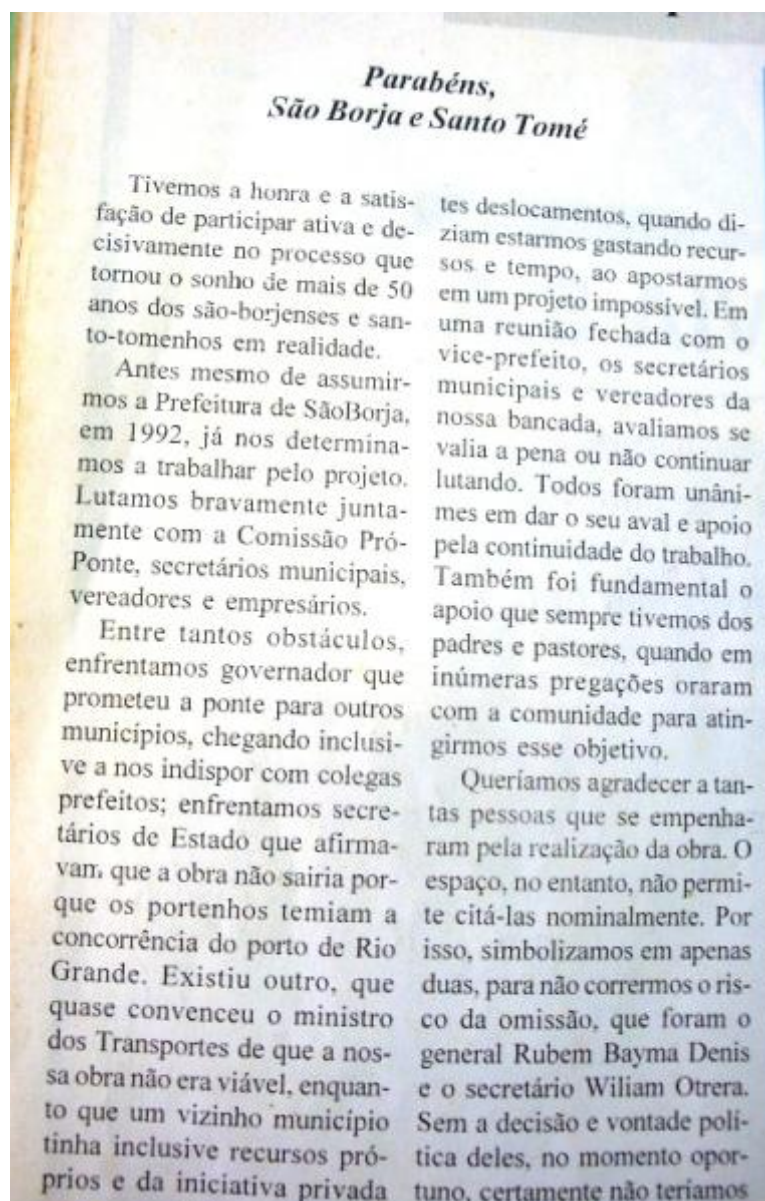
Luego de un intenso viaje asientan sus canoas a orillas del Rio Uruguay, encontrando asilo en el verdor del Itacuá, donde se toparon con una conjunción de mitos que le hicieron estremecer. Allí formaron unas de las reducciones más importantes destacada por su arte, música y pintura.

Pero el destino cruel puso punto final a este sueño, invasiones paraguayas y portuguesas prosperaron y a pesar de la defensa heroica del comandante Andresito Guacurari, en 1817 llegó la destrucción total. Solo quedaron cenizas, el silencio lo cubrió todo, por muchos años.

Sin embargo el espíritu sobrevive y se refugia en el hormiguero, renacen las cenizas y se llena de un verde esperanza, con el comercio y la cultura del pasado como bandera de progreso.

Comparsa Marabú en estos 55 años pide paso para recorrer la avenida Parque Corsódromo y mediante la cultura del carnaval recordar aquellos acontecimientos que fueron determinantes en el origen Santo Tomé, para reavivar nuestra memoria sin permitir que los pasos agigantados del progreso y la modernidad dejen en el olvido aquellos días donde con lucha y fervor los primeros pobladores defendían éste suelo, ¡nuestro suelo!.

ANEXO B: Matérias publicadas no Jornal Folha de São Borja

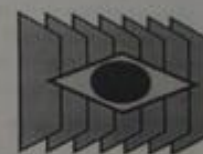


A ponte dos sonhos são-borjenses

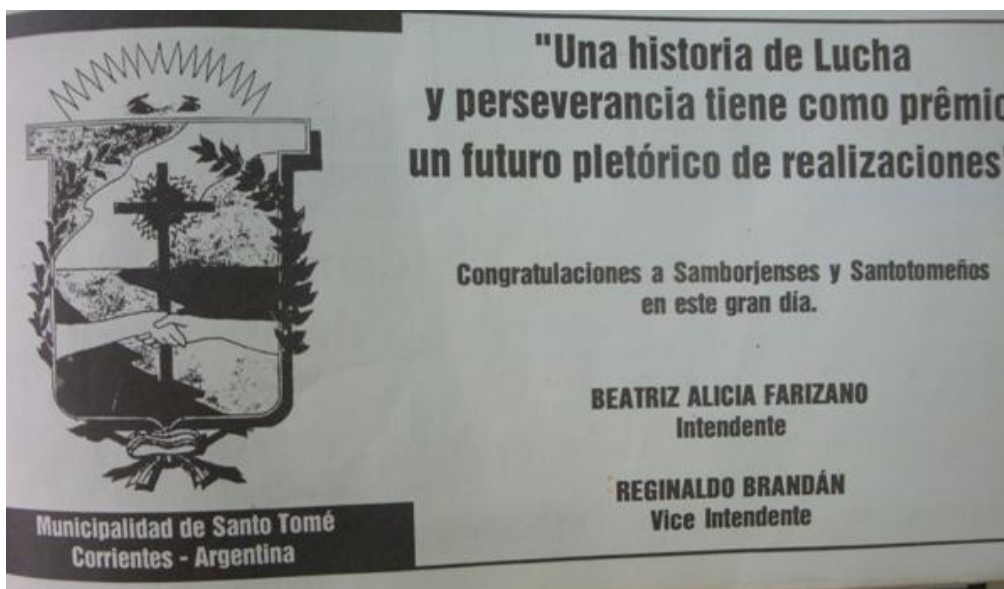
No momento que assinala o início letivo da concretização do maior sonho dos são-borjenses que é a construção da Ponte Internacional ligando São Borja a Santo Tomé, queremos nos congratular com as duas comunidades e com todos os brasileiros e argenlinos por mais essa razão de aproximação entre nossos povos.

Nós, do Poder Legislativo de São Borja, estivemos sempre ao lado das autoridades e das comunidades de Santo Tomé e São Borja lutando por este ideal.

A vitória é de todos nós.



CÂMARA MUNICIPAL
Trabalhando Por Uma São Borja Melhor



Especial do Mês **Maria do Carmo, a "Santa Prostituta"**

Reportagem: Guilherme Veiga
Produção: Nelson Nicoll

Do prostituta a santa. A trajetória de Maria do Carmo Fagundes é tão incerta quanto a verdadeira história de sua vida.

Natural de Bagé, a razão da sua vinda para São Borja é desconhecida. Morena de pele clara, estatura média, cabelos que chegavam até a cintura, tinha uma beleza que chamava a atenção. Não consta que trabalhasse em um bordel, mas sim que tivesse vários amantes que a visitavam, nunca tendo adquirido vínculo permanente qualquer com nenhum deles.

Ao mesmo tempo em que pudesse ser considerada pela sociedade uma mulher imoral por suas festas promíscuas, além de beber muito a ponto de ser encontrada nas ruas completamente embriagada, tinha um bom coração, sempre distribuindo carinho e conselhos a quem lhe pedia. As mulheres em especial confiavam muito em sua palavra.

Assassinada em 27 de agosto de 1890, seus restos mortais foram encontrados quatro dias depois pelos irmãos Pantaleão, que foram alertados por cães que disputavam sua carne. Teve seus membros esquartejados e a cabeça decepada. Do assassino suspeita-se apenas que era um militar de graduação inicial, provavelmente um de seus vários amantes. No local onde foi encontrada, levantou-se uma capela

Apenas nos anos 40, por ordem do Ten. Cel. Serafim Dornelles Vargas, foi erguido o monumento como é hoje: além de seu túmulo, ergue-se um jazigo para as pessoas que querem pagar uma promessa a ela, sempre saldando a dívida com um maço de cigarros ou uma garrafa de cachaça, seguido pela escrita da frase "Por uma graça alcançada".

É dito pelos populares que, em uma sessão espírita, Maria do Carmo apareceu e disse que não iria mais atender pedidos sobre assuntos de amor; apenas quando fosse sobre doença ou negócios a graça seria concedida. E não queria mais que as promessas lhe fossem pagas com cachaça ou cigarro, e sim com fitas ou flores. Outros dizem que ela afirmou que não atenderia pedidos de homens, somente de mulheres.

Hoje, quase 121 anos após a sua morte, a devoção à santa já não é tão grande como na primeira metade do século XX, quando principalmente mulheres abandonadas pelos maridos ou amantes, mães buscando a melhora da saúde de seus filhos, ou mulheres com problemas no aparelho reprodutivo buscavam os milagres de Maria do Carmo. Porém, ainda é notória a quantidade de "pagamentos" à santa. Já vieram, inclusive, pessoas da Argentina e de outros estados brasileiros buscando a graça da "Santa Prostituta".

Apesar das várias versões atribuídas à história de Maria do Carmo, a santa de hoje



Por FERNANDO RODRIGUES
Pós-graduado em Marketing
e Produtor Cultural



Uma cruz em minha cidade

São Borja possui três Cruzes de Lorena na entrada da cidade, cada uma representa um século de história. Um belo monumento sem dúvida nenhuma.

No entanto, a tipologia da cruz adotada na época do tricentenário, em 1982, não é a mesma dos outros 29 povos missioneiros: a Cruz Missioneira! A Cruz de Lorena foi adotada por diversas entidades sociais e está até no brasão do município.

Os são-borjenses não notam a diferença, mas qualquer missioneiro que venha dos outros povos, a primeira coisa que pergunta é o porquê da Cruz de São Borja ser diferente. Mas faz diferença qual cruz foi adotada? Sim! pois sua representação e simbologia tem significados diferentes. A Cruz de Lorena também é utilizada nas Missões, assim como a Cruz de Borghonha, a Cruz Arquiepiscopal ou Cardinalícia, a Cruz Episcopal e a Cruz Patriarcal. No entanto, a Cruz Missioneira é símbolo dos outros 29 povos Missioneiros e representa hoje o símbolo que identifica as Missões para todo o Estado gaúcho.

Na realidade a Cruz Missioneira é uma réplica da "Cruz de Caravaca", sendo "Caravaca de La Cruz", uma cidade na província de Múrcia, na Espanha, de onde teve origem grande parte dos Padres Jesuítas que aqui no Novo Mundo chegaram para catequizar os índios Guaranis, e construir um modelo de civilização, até então diferente de tudo visto na Europa.

A diferença física entre a Cruz Missioneira e a

ANEXO C: Matérias publicadas no Jornal Armazém da cultura de São Borja

SÃO BORJA MISSIONEIRA: UM TESOURO SOB NOSSOS PÉS

Texto e fotos FERNANDO RODRIGUES



Lto vem à tona. No século passado muito se discutiu sobre os subterrâneos de São Borja. Um exemplo do interesse dos pesquisadores pelo tema foi o empenho do poeta e escritor Apparicio Silva Rillo e de Cláudio Orandi Rodrigues, assim como outros abnegados e apaixonados pela história missioneira local, que aproveitaram o advento da destruição da antiga igreja matriz, no final da década de 50, e fizeram um verdadeiro inquérito popular, em busca de fatos e relatos que remetesse a um túnel subterrâneo. Nada de concreto foi localizado na época, no entanto, muitas histórias interessantes foram levantadas, fazendo parte do imaginário são-borjense até hoje.

No ano de 2007, durante obras de escavação de uma trincheira para colocação da rede telefônica, em frente à Igreja Matriz São Francisco de Borja, foram encontrados vestígios do período missioneiro. A pedido do então diretor do Departamento de Assuntos Culturais da Prefeitura de São Borja, Fernando Rodrigues, a doutora em arqueologia Raquel Rech verificou os remanescentes encontrados no local, e concluiu que, a cidade moderna de São Borja se desenvolveu sob as ruínas da antiga redução de São Francisco de Borja.

De acordo com Raquel Rech "foram identificadas dois tipos de pedras utilizadas nas construções jesuítas: o Arenito, conhecida como Pedra Grês, e o Itacurú, conhecida como Pedra Cupím."

O que leva a crer que essas pedras faziam parte da antiga redução é seu alinhamento que se apresenta muito idêntico às encontradas em outras reduções, como em Santo Ângelo e São Miguel. "E parecem estar ligadas ao pórtico da antiga igreja jesuítica da redução de São Borja", diz a doutora.



A "Campanha da Legalidade" foi um episódio marcante da história política do Brasil que ocorreu após a renúncia do então Presidente do Brasil, Jânio Quadros, em 1961.

Na época o vice-presidente João Goulart (Jango) estava em visita oficial na China. Assim, os militares, sob influência direta dos Estados Unidos, que temiam ver no Brasil um governo de linha popular-esquerdista - como em Cuba - impediram o vice-presidente de assumir o cargo como mandava a constituição determinava. Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul, inicia então um movimento de resistência, criando a Legalidade ou





História

Por **RODRIGO F. MAURER**
Mestre em História
Regional. Professor de
História .

A minha praça, o meu mundo. Um olhar sobre as nossas referências

Certa feita a renomada Historiadora, Loiva Otero Félix já alertava: "Todo o grupo social que esquece seu passado, que apaga sua memória é mais facilmente presa de artimanhas e interesses de grupos; penaliza seu presente e desorienta-se diante do futuro". Penso que tal frase nunca foi tão pertinente para categorizar a semana da legalidade que envolveu a nossa cidade Histórica. Primeiro porque ficou claro que quando há interesse as coisas acontecem com mais rapidez.

Segundo porque ao pensar em ícones automaticamente me remeto à perspectivas um tanto quanto utópicas. Contudo não posso cair em desuso e acreditar que formamos líderes para a posteridade. Aliás, sou partidário daqueles que pensam liderança como algo que não é formada ou induzida, mas reconhecida pela comunidade de maneira natural por corresponder aos seus anseios. Pois bem, tendo ciência disso, pergunto: A quem serve a manutenção dos ícones? Ou como diria Eric Hobsbawn, para quem serve a permanência dos iluminados? É visível que existe uma representação a ser "seguida", justamente para valorizá-la como identidade. Percebo também, que certos setores não medem esforços para continuar tal propagação, foi assim, com a inauguração do busto do grande político Leonel Brizola. Quero dizer que não sou contrário ao mesmo, acredito inclusive, que se estivesse vivo certamente daria bons conselhos no sentido de melhorar o cenário da política atual. Contudo, acompanhei o esforço despreendido por

utópicas. Contudo não posso cair em desuso e acreditar que formamos líderes para a posteridade. Aliás, sou partidário daqueles que pensam liderança como algo que não é formada ou induzida, mas reconhecida pela comunidade de maneira natural por corresponder aos seus anseios. Pois bem, tendo ciência disso, pergunto: A quem serve a manutenção dos ícones? Ou como diria Eric Hobsbawn, para quem serve a permanência dos iluminados? É visível que existe uma representação a ser "seguida", justamente para valorizá-la como identidade. Percebo também, que certos setores não medem esforços para continuar tal propagação, foi assim, com a inauguração do busto do grande político Leonel Brizola. Quero dizer que não sou contrário ao mesmo, acredito inclusive, que se estivesse vivo certamente daria bons conselhos no sentido de melhorar o cenário da política atual. Contudo, acompanhei o esforço despreendido por nossas lideranças quando por um fato comemorativo (que também é louvável), confirmaram a presença de mais um ícone político na nossa praça XV de Novembro. Quero lembrar que as praças em qualquer lugar do mundo, são espaços de memória. Potencializam as várias referências que comportam a história do sobredito homem contemporâneo. É assim nas praças da França, de Buenos Aires, de Recife, como também de Moçoró. Reforço esse entendimento porque atualmente a minha referência não está lá representada. Estou falando de algo que não é só meu, mas sim de todo este município: o legado missioneiro. Refaço a pergunta: Será que não estamos sendo injustos demais por não referir lembrança à algo com mais de 300 anos no coração da nossa cidade? Pois o que poderia distinguir o busto de Brizola ou o Mausoléu de Getúlio Vargas do patrimônio missioneiro, senão que o tempo e os contextos históricos? Fora isso, ambos comportam importâncias semelhantes na história desta localidade, portanto devem ser confirmadas como patrimônios visuais para o cidadão e nas mesmas proporções, ou seja, na praça. Para encerrar, me reporto ao sempre lembrado Jacques Le Goff: "O interesse da memória coletiva e da história já não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, mas sim, interessa-se por todos os homens: se anega em conservar a memória para to-

107.7
Rádio Ipê
São Borja RS

CONCURSO REGIONAL DE MÚSICAS PARA O CARNAVAL APPARÍCIO SILVA RILLO
A ORIGEM! SUA HISTÓRIA!

Realização
Agência Integração
Rua...
11. 6 Janeiro/12 R\$ 2,00

Recuperando a história
ArmaZem
da Cultura

Foto: Oscar Rodrigues



Por ISRAEL LOPES
Advogado e
Pesquisador da
Música Regional
escritor.israelopes@bol.com.br

Os Dez “Maiores” Gaiteiros Gaúchos

Léo Ribeiro, grande compositor, coautor com Ângelo e Ricardo Marques, do clássico “Brasil de Bombacha”, sucesso de Os Monarcas, mantém o *Blog do Léo Ribeiro*, que, pela qualidade das matérias, é muito lido. Ele promoveu uma enquete com os leitores para escolherem Os Dez “Maiores” Gaiteiros Gaúchos (de gaita piano, de todos os tempos). Os 10 escolhidos, pela ordem alfabética, foram: Adelar Bertussi, Albino Manique, Beto Caetano, Bruno Neher, Edson Dutra, Gildinho, Honeyde Bertussi, Luiz Carlos Borges, Mery Teresinha e Porca Véia. Ao divulgar o resultado no *Blog*, no dia 26 de março, Léo Ribeiro afirmou:

“Não apontamos aqui os dez MELHORES, os mais técnicos, os mais hábeis, mas os MAIORES, ou seja, que mais marcaram época, que mais representatividade tiveram dentro do cenário musical do Rio Grande, que mais continuidade deram ao seu trabalho. Uma nova geração de ótimos gaiteiros está adentrando neste terreno, mas tudo tem seu tempo e a hora desta gurizada chegará em breve (não é verdade meu amigo Luciano Maia?)”.

Como estudioso da Música do Rio Grande, aponte minha lista: Honeyde, Adelar, Manique, Borges, Oswaldinho, Gildinho, Mary Teresinha, Doné Teixeira, Ney Fernandes e Marinês Siqueira. Acertei 6 dos que foram escolhidos. Conforme Léo, o saudoso Pedro Raymundo foi muito lembrado pelos leitores e só não entrou na lista porque não tocava gaita piano, mas gaita ponto e cromática. Os da gaita “botoneira” serão escolhidos, numa segunda enquete.

É elogiável essa iniciativa do Léo Ribeiro, provando a riqueza da musicalidade do Rio Grande do Sul. Pois esses escolhidos e os demais gaiteiros do nosso Estado, todos vêm divulgando nossos ritmos e ajudando a manter nossa IDENTIDADE GAÚCHA. O próprio Léo diz que “a iniciativa não é definitiva”, mas “abriu espaço para o gosto dos leitores”:

“A iniciativa (pelos comentários diversos) foi boa, a idéia elogiável, mas nossa opinião não é definitiva (e nem queremos que seja), pois abrimos espaço para o gosto dos leitores e vimos que ele é abrangente, inteligente e carregado de razões”.

Quando as abordagens desconsideraram os documentos e as memórias de época: Porque São Borja não é o primeiro dos Sete Povos.

Por **Rodrigo Ferreira Maurer**
Doutorando em História pela UFRGS.
Mestre em História pela UFF.
Graduado em História pela URCAMP.

O conservadorismo, instrumento maior dos grupos restritos, sempre se amparou em mitos com a intenção de estabelecer verdades incontestáveis (Marilena Chauí).

Resumir ou apresentar?
Eis a questão...

“A história das missões jesuítas, nomeadamente as missões do Paraguai, onde se atesta uma sociedade que atingiu alto grau de desenvolvimento econômico, padece de vários mitos”. Essa crítica foi feita no ano de 1999, pelo Dr. em História e professor da USP, Dalton Sala. Tal foi sua entonação que alterou as abordagens que vinham sendo implantadas ao contexto missioneiro. E não por acaso, cabe perfeitamente às discussões que foram levantadas no município de São Borja em referência à 1ª Semana Missioneira. Um desses mitos se ampara justamente na discutida data de fundação de São Borja e na alcunha de “Primeiro dos Sete Povos”. Entendimento este, totalmente evasivo de conteúdo e que compromete o sentido de organização à qual a Companhia de Jesus e Coroa espanhola se prontificaram a estabelecer na América Meridional na década de 1680.

Esse contexto servirá de base para refletirmos sobre a data de

A partir de uma lógica construtivista se solidificou a data de 1682. Com ela veio a denominação do “Primeiro dos Sete Povos”. No entanto, a matriz de tal confirmação foi buscada em um autodidata dos anos 50, Aurélio Porto, mais precisamente em sua obra *História das Missões do Uruguai*, que seguidamente é revista pela ciência História. Apesar do ex-diretor do IHGB, nunca ter apresentado documentos primários que avaliassem a sua reflexão sobre 1682 e ter decididamente distorcido outros tantos, o mesmo acabou se tornando um referencial teórico para uma época que valorizava discursos altamente conservadores. Segundo consta, Aurélio Porto, teria pesquisado na Coleção de Angelis e passadas três décadas, suas análises foram retomadas por certos estudiosos visando preencher duas lacunas até então incompreensíveis: a ausência administrativa do projeto reducional na banda oriental (pós ataque bandeirante da terceira década do século XVII) e por conta desta ausência, a alocação da Colônia do Sacramento, por parte da coroa lusitana em 1680. A essas problemáticas foram acrescidas vantagens de heroísmo e resistência para justificar o retorno em 1682. Nesse caso o ato de fundação de São Borja, em 1682, significou para muitos a resposta perante o inimigo iminente (no caso Portugal), portanto dentro do campo das discussões a qual a década de 1980 foi envolvida (Guerra Fria), onde para qualquer ação deveria ter uma reação momentânea. No campo das letras essa composição

1687, como data provável de fundação de São Borja, existe uma breve análise proferida pelo pesquisador Moacyr Sempé (1981). Seu objetivo nesse caso, foi elevar a data de fundação para cinco anos a fim de que esta pudesse elencar uma possível relação entre São Borja e Jesus Maria dos Cuenos (pueblo criado com o objetivo de concentrar índios pampeanos; na sua maioria os guenós), o que atribuiu ser o oitavo povo missioneiro. Faça-nos aqui um breve adendo, pois Sempé só referiu tal marco quando se transferiu para o Instituto Humanistas da Unisinos e lá se deparou com um grupo de estudo composto quase que exclusivamente por jesuítas.

Ambas possibilidades no entanto, são passíveis de discussões, quando lançamos mão de trabalhos promissores advindos dos chamados cronistas de época (jesuítas, viajantes do séc. XIX, parócos, naturalistas/botânicos), que tiveram a oportunidade de vivenciar ou registrar situações do cotidiano missioneiro ou do pós projeto reducional. Nesse caso, faremos uso de alguns desses personagens.

Jesuítas que firmaram a condição de São Borja em 1690

Começo essa reflexão pelo próprio Antônio Sepp (constantemente lembrando em muitas abordagens), jesuíta e fundador da redução de São João Batista, que em 1693, referiu na redução de Yapeyú, tais palavras: “Em maio de 1691 as redu-

ção principal de São Borja no ano de 1767. Suas observações constam na obra *Breve notícia de la numerosa y florida Xpntiandá Guaraní*.

O 1690 nos registros posteriores à presença dos jesuítas na América

O período posterior da presença jesuítica na América, também reservou vários cronistas de época, que afirmaram à São Borja o ano 1690 como data de fundação, estes foram os casos:

- Francisco de Paula Bucareli y Ursua: Governador de Buenos Aires. Visitou pessoalmente as antigas reduções juntamente com uma comissão composta por autoridades civis, após concluída a expulsão da Companhia de Jesus na América. Foi o encarregado direto de nomear os novos representantes para essas localidades.

- Diego de Alvear: Militar e político espanhol. Conviveu com o impasse ibérico na América Meridional. Com a missão de estabelecer os limites entre coroas, Alvear percorreu o antigo espaço missioneiro e em 18 anos (1782-1800), fez vários planos topográficos, estudos botânicos e elaborou informações referente aos índios Tupis e Guaranis.

- Félix de Azara (1798): Naturalista e geógrafo espanhol. Realizou importantes estudos na área da geografia e da história do Rio da Prata e Paraguai. Percorreu todos os povos missioneiros e deixou seus registros em *Viajes por la América Meridional*.

missioneiro (1690). A fins de análise vale a seguinte descrição: “Se fundó en 1690 con un lote de familias, desprendidas de la Reducción de Santo Tomé. Cruzaron el Rio Uruguay y se situaron entre la desembocadura del Rio Ycamacú, frente a la población de origen. La población de San Borja nunca pasó de los tres mil habitantes en el siglo XVII, pero en 1750 contaba con 3540” (1962:142).

Furlong assim como nos demais contextos apresentados anteriormente não foi o único estudioso a advertir o ato de fundação de São Borja em 1690, diante disso, a lista destes pesquisadores é composta por:

- Carlos Teschauer (1918): Foi padre, professor e pesquisador. Membro da Academia Rio-Grandense de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico do RS.

- Pablo Pastells (1919): Teve contato com os mais diversos acervos documentais da época colonial, é de sua atribuição o que os estudiosos chamam a *Coleção de Pastells*, uma organização em série de documentos compilados do Archivo General de Indias (compatível com a *Coleção de Angelis*).

- Josefina Fla (1975): Paraguai. Dedicou a maioria dos seus trabalhos à arte barroco missioneira e a importância teatral no espaço em redução.

- Branislava Sunnik: Etnógrafa paraguaia, suas pesquisas contextualizaram os indígenas do rio da Prata. Autora de diversos estudos e um referencial precindido para os estudos missioneiros.