

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE ARTES E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Mirela Schröpfer Klein

**O DISCURSO *SOBRE* A HISTÓRIA DAS MISSÕES (RS):  
O CASO DO JORNAL O NHEÇUANO**

Santa Maria, RS  
2021



**Mirela Schröpfer Klein**

**O DISCURSO *SOBRE* A HISTÓRIA DAS MISSÕES (RS):  
O CASO DO JORNAL O NHEÇUANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Letras**.

Orientadora: Profa. Dra. Amanda Eloina Scherer

Santa Maria, RS  
2021

Klein, Mirela Schröpfer  
O DISCURSO SOBRE A HISTÓRIA DAS MISSÕES (RS): O CASO DO  
JORNAL O NHEÇUANO / Mirela Schröpfer Klein.- 2021.  
144 p.; 30 cm

Orientadora: Amanda Eloina Scherer  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação  
em Letras, RS, 2021

1. Letras 2. Linguística 3. Análise de Discurso I.  
Scherer, Amanda Eloina II. Título.

sistema de geração automática de ficha catalográfica da unsm. dados fornecidos pelo autor(a). sob supervisão da direção da divisão de processos técnicos da biblioteca central. bibliotecária responsável paula schoenfeldt satta cms 10/1728.

Declaro, MIRELA SCHRÖPFER KLEIN, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Mirela Schröpfer Klein**

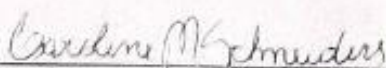
**O DISCURSO SOBRE A HISTÓRIA DAS MISSÕES (RS): O CASO DO JORNAL  
O NHEQUANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Letras**.

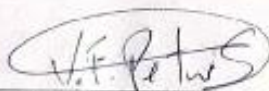
**Aprovado em 10 de maio de 2021:**



**Amanda Eloina Scherer, Dra. (UFSM) - Videoconferência**  
(Presidente/Orientadora)



**Caroline Mallmann Schneiders, Dra. (UFFS) - Videoconferência**



**Verli Fátima Petri da Silveira, Dra. (UFSM) - Videoconferência**

Santa Maria, RS  
2021



## AGRADECIMENTOS

*“Sou filho dos sete povos  
Tenho sangue de Sepé  
E tudo que digo eu provo  
Com juramento de fé  
O meu legado é tanto  
Nem carece explicações  
E até no canto que canto  
Ecoa a voz das Missões  
[...]  
Pra manter viva a memória  
As pedras ganharam nome  
E transformaram em história  
O que resta desses homens.”*

*Pedro Ortaça – De Guerreiro a Payador<sup>1</sup>*

Peço licença para, nesta folha de agradecimentos, falar em primeira pessoa, demonstrando a singularidade destes sentimentos.

Sinto-me, nesta fase de conclusão, extremamente grata pelo apoio e incentivo recebido neste percurso. Sinto-me feliz de ter traçado este percurso até aqui ao lado de pessoas tão especiais. Tenho até receios de, nesta escritura em especial, acabar por esquecer alguém que faz parte deste percurso. Assim como em outros momentos deste trabalho de dissertação, os efeitos do sujeito singular tocam o acadêmico. As águas do Rio Uruguai que delimitam o território do Rio Grande do Sul e que consistiram limites tão importantes para a formação das Missões, aparecem para nós também como um efeito de origem.

No embalar dessas águas, inicio agradecendo a meus pais. Estes, que desde o princípio não mediram esforços para que eu conseguisse alçar voos e sempre incentivaram para que eu voasse ainda mais alto. Acreditaram em mim até mesmo em momentos em que eu não acreditei. Citando eles, agradeço também a toda minha família, em especial, minha irmã, que também constitui parte importante nesta trajetória, servindo de seu apoio, carinho e motivação. Aproveito este espaço, para agradecer a todos de minha família que estiveram me apoiando, incentivando e vibrando comigo estas conquistas.

Agradeço também meu namorado, Cristian, que em vários momentos colocou na frente de seus próprios desejos as minhas metas. Apoiou e incentivou todos os

---

<sup>1</sup> Escolho este trecho da música de Pedro Ortaça, um dos Quatro Troncos Missioneiros, para ilustrar os agradecimentos que aqui se apresentam. Música completa disponível em: [De Guerreiro a Payador](#).

meus sonhos, desde a graduação, e, acreditou em mim em vários momentos nos quais eu acreditava que não seria capaz de seguir. Agradeço a ele por suportar a distância, a ausência, os momentos de crise e conflito, e acima de tudo, lidar com esses momentos muito melhor que eu mesma.

Agradeço à professora Doutora Caroline Mallmann Schneiders, por abrir as janelas do mundo teórico e analítico da Análise de Discurso, da pesquisa e das reflexões e questionamentos que até hoje acompanham meu percurso.

À professora Doutora Amanda E. Scherer pela acolhida em Santa Maria, na UFSM, no Laboratório Corpus, por abrir ainda mais janelas, propor mais inquietações e reflexões, pelo amparo acadêmico e por me mostrar que as possibilidades de passagem vão para além de portões limitantes. É possível fluir, academicamente falando, como as águas de um rio.

Assim, agradeço ao PPGL-UFSM e seu corpo docente. Em especial as professoras que compuseram parte principal de minha formação. E, agradeço às professoras que também compuseram a banca, Verli Petri e Maria Iraci, as quais também serão sempre lembradas com carinho, visto sua importância, em especial, para a composição deste trabalho e para a minha trajetória acadêmica.

Agradeço, de forma muito especial, as colegas e amigas – *Alessandra, Bruna, Caroline, Denise, Eduarda, Fidah, Isabela, Janys, Jennifer, Luiza* - que trilharam comigo este caminho. Acompanharam minha trajetória, incentivaram meu trabalho, fizeram questões reflexivas, compartilharam discussões teóricas e *conversas paralelas*. Acompanharam-me em eventos, viagens, organizações, escrita de artigos e *nunca soltaram minha mão*. Sou extremamente grata pela oportunidade de conhecer pessoas tão especiais.

Quero agradecer também, mesmo tendo a consciência de que estas palavras não serão lidas por ele, ao *Nelson Hoffmann*, grande escritor, que nesta caminhada se tornou amigo, apoiava os caminhos que eu escolhia trilhar – sendo com conversas ou longos e-mails. Nelson já não faz mais parte deste plano, mas em sua memória, agradeço pela disponibilidade, pelo interesse em minha pesquisa e por compartilhar comigo um pouco do seu conhecimento; agradeço também sua filha, Inês Hoffmann, sempre disponível e com um carinho imenso; e, em nome deles, a todo o pessoal que constitui a Associação Nheçuanos e o jornal **O Nheçuanos**.

Agradeço, também, pela oportunidade de cursar a graduação e o mestrado em espaços públicos de ensino, com todo o incentivo e a qualidade que uma



universidade federal proporciona. A educação é transformadora e é por ela que venceremos.

Para finalizar, agradeço a todos que de uma maneira ou outra contribuíram para a finalização desta fase e a concretização deste trabalho. Do plano das ideias, do plano teórico, agora temos materializado no plano do papel, tudo aquilo que foi idealizado, refletido e compreendido. O meu Mestrado em Letras é concretizado nestas folhas, com especial companhia e contribuição de todos vocês.



## Nheçu

Do topo do Cerro do Inhacurutum  
O "bombeador" alerta o cacique Nheçu  
A chamar seu povo para a resistência...  
Branco invasores chegaram à querência,  
Os padres jesuítas e a cruz espanhola  
ameaçam os costumes dos povos daqui  
Cultuar vários deuses, ter muitas mulheres  
Não era pecado para os Guarani...  
Nos campos e matos da terra Nheçuana  
Ventos libertários sopraram mais forte.  
Ainda que a causa venha a ser cristã,  
Afrontar culturas traz risco de morte...  
E Roque Gonzales, Afonso Rodrigues e  
João de Castilho seriam ingênuos,  
seriam valentes, seriam ousados?  
O certo é que a terra já tinha seu dono  
E o povo seus deuses, para ser respeitados...  
Tombaram os padres que agora são mártires  
E o povo de Nheçu foi exterminado  
Castigo divino ou vingança dos brancos?  
Mas quem invadiu foi santificado...  
Que outra atitude poderia ter um homem  
diante de invasores que vêm pra ficar  
Que não seja essa que teve Nheçu:  
incitar seu povo a se rebelar?!



*“A morte chega cedo,  
Pois breve é toda vida  
O instante é o arremedo  
De uma coisa perdida.  
O amor foi começado,  
O ideal não acabou,  
E quem tenha alcançado  
Não sabe o que alcançou.  
E a tudo isto a morte  
Risca por não estar certo  
No caderno da sorte  
Que Deus deixou aberto.”  
(Fernando Pessoa)*

*Em memória de Nelson Hoffmann,  
grande escritor e amigo.*



## RESUMO

### O DISCURSO *SOBRE* A HISTÓRIA DAS MISSÕES (RS): O CASO DO JORNAL O NHEÇUANO

AUTORA: Mirela Schröpfer Klein  
ORIENTADORA: Amanda Eloina Scherer

Esta pesquisa de dissertação, desenvolvida a partir dos pressupostos teórico-metodológicos da Análise de Discurso, tal como se desenvolve no Brasil atualmente, debruça-se para a compreensão do modo como os discursos *sobre* que circulam a respeito da história e na região das Missões do Rio Grande do Sul (RS) produzem uma memória institucionalizada, a qual, em nosso entendimento, é marcada pelo silenciamento de sentidos e memórias outras. Assim, interessou-nos, para o desenvolvimento desta pesquisa, refletir como tal discurso em circulação é constituído por uma memória discursiva, marcada pelo silenciamento e afetada pela ideologia. Com base na filiação teórica assumida, o dispositivo de análise que ancora tal estudo é constituído, principalmente, pelas noções de discurso, história, política de silenciamento e memória, as quais nos permitiram explicitar os efeitos de sentido do objeto em análise, a saber: o jornal **O Nheçuano** - jornal de circulação na região missioneira, o qual se propõe (re)contar a história da e *sobre* as Missões, especialmente em relação à primeira fase de implementação das missões jesuíticas. A partir desse objeto de estudo, foram realizados, a partir dos artigos publicados em 42 edições do jornal, 24 recortes discursivos que constituem o *corpus* analítico de nossa pesquisa. Tendo em vista isso e o nosso objetivo de pesquisa, entendemos que, ao refletirmos sobre estas determinações históricas que constituem o discurso *sobre* que circula na região missioneira, compreendemos os efeitos da ideologia dominante que determina tal contexto sócio-histórico, bem como produz o silenciamento de discursos outros, os quais, no entanto, irrompem no fio do discurso, voltando para serem rememorados, como também para produzir efeitos de sentido em função de o discurso ser marcado pela memória discursiva.

**Palavras-chave:** Missões. Discurso *sobre*. Memória. História. Política de silêncio.





## ABSTRACT

### THE DISCOURSE ABOUT THE HISTORY OF “MISSÕES” (RS): THE “O NHEÇUANO” NEWSPAPER CASE

AUTHOR: Mirela Schröpfer Klein  
SUPERVISOR: Amanda Eloina Scherer

Based on the theoretical-methodological assumptions of Discourse Analysis carried out in Brazil today, this dissertation research focuses on how the *about* discourses, which circulate in relation to the history and in the “Missões” region of Rio Grande do Sul (RS), produce an institutionalized memory, which is, in our understanding, marked by the silencing of meanings and other memories. Thus, for the development of this study, we were interested in reflecting on how such ongoing discourse is constituted by a discursive memory, marked by silencing and affected by ideology. Considering the assumed theoretical affiliation, the analysis device that anchors this investigation is mainly constituted by notions of discourse, history, silencing policy and memory, which allowed us to explain the meaning effects of the object under analysis, namely: “**O Nheçuanho**” newspaper – the “Missões” region circulation newspaper, which proposes to (re)tell the history of and *about* the “Missões”, especially in relation to the first phase of Jesuit missions implementation. Based on this object of study, from articles published in 42 editions of the newspaper, 24 discursive clippings were made, whose constitute our analytical research *corpus*. In view of this and our research objective, we understand that, when we reflect on these historical determinations that constitute the *about* discourse which circulates in the “Missões” region, we understand the effects of the dominant ideology is what determines such socio-historical context, as well as produces the silencing of other discourses, which, however, erupt on the discourse thread, returning to be remembered, as well as to produce meaning effects due to the discourse being marked by the discursive memory.

**Keywords:** “Missões”. Discourse *about*. Memory. History. Silence Policy.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Primeiro ciclo missioneiro: Fundação das 18 reduções do Tape .....	39
Figura 2 – Mapa do campo de atuação dos três mártires .....	41
Figura 3 – Jesuíta escrevendo as cartas ânuas .....	43
Figura 5 – Nota editorial da primeira edição do jornal O Nheçuanos .....	52
Figura 6 – Capa da primeira edição do Jornal O Nheçuanos.....	53
Figura 7 – Capa da edição 16 do Jornal O Nheçuanos .....	54
Figura 8 – Capa da edição 20 do Jornal O Nheçuanos .....	55
Figura 9 – Capa da edição 41 do Jornal O Nheçuanos .....	56
Figura 10 – Um testemunho silencioso: o Cerro do Inhacurutum.....	111



## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Datas das publicações dos números do jornal O Nheçuano/Nhesu Há.....	51
Quadro 2 – Recortes do jornal O Nheçuano para constituição do corpus de Análise.....	93



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAD-69	Análise Automática do Discurso 1969
AD	Análise de discurso
AIE	Aparelhos Ideológicos do Estado
FD	Formação Discursiva
FI	Formação Ideológica
RS	Rio Grande do Sul
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul
UFSM	Universidade Federal de Santa Maria





## SUMÁRIO

	<b>PREFÁCIO</b> .....	27
	<b>PARA EFEITOS INTRODUTÓRIOS</b> .....	29
<b>1</b>	<b>A HISTÓRIA MERECE QUE SE LUTE POR ELA?</b> .....	35
1.1	UMA VERSÃO DA HISTÓRIA: O QUE DIZEM OS HISTORIADORES?.....	35
1.2	UMA VERSÃO DA HISTÓRIA RELIGIOSA: O QUE DIZEM OS JESUÍTAS?.....	40
1.3	UMA VERSÃO DA HISTÓRIA CONTADA PELOS MORADORES: O QUE CIRCULA NA REGIÃO MISSIONEIRA?.....	45
1.3.1	<b>Primeiros movimentos para a compreensão da Ñesuretãgüê (terra que foi de Nheçu): historicizando nosso objeto</b> .....	49
1.3.2	<b>Entre “Manifesto, Canto e Poesia”: O Nheçuanos</b> .....	50
<b>2</b>	<b>DISCURSO, SUJEITO E IDEOLOGIA: UMA PROPOSTA DE PERCURSO</b> .....	61
2.1	SOBRE O FUNCIONAMENTO DA MEMÓRIA DISCURSIVA.....	66
2.2	OS EFEITOS DO SILÊNCIO E DA POLÍTICA DO SILÊNCIO.....	70
2.3	DISCURSO DE: REMEMORAÇÃO E DISCURSO SOBRE: COMEMORAÇÃO – O CASO DA REGIÃO DAS MISSÕES/RS.....	73
2.4	O REAL DE HISTÓRIA E O REAL DA LÍNGUA: O CONCEITO DE HISTÓRIA NA PERSPECTIVA DISCURSIVA.....	77
2.4.1	<b>A história e o político em funcionamento</b> .....	80
2.4.2	<b>A história a partir de nomes próprios e sobre nomes próprios</b> .....	81
2.4.3	<b>O efeito de evidência no contar da história</b> .....	84
<b>3</b>	<b>O QUE RESISTE, DESLIZA E CONSTITUI HISTÓRIA</b> .....	89
3.1	O QUE RESISTE: DO ARQUIVO AO CORPUS.....	90
3.1.2	<b>Nosso movimento pendular de pesquisa: encontros entre história e memória</b> .....	96
3.2	O QUE DESLIZA: EFEITOS DE SENTIDO NO JORNAL O NHEÇUANO....	97
3.2.1	<b>A constituição das <i>Missões do Tape</i> e seu efeito de sentido na história</b> .....	99
3.2.2	<b>O martírio dos padres: fé e luta</b> .....	103
3.2.3	<b>A ruptura do discurso colonizador: Nheçu e seu <i>papel</i> de autoridade</b> .....	104
3.2.4	<b>Um testemunho silencioso: o silenciamento da primeira fase da experiência missioneira na região do Tape</b> .....	108
3.2.5	<b>Um outro olhar para a história: O Nheçuanos</b> .....	113
3.3	DO DISCURSO EM CIRCULAÇÃO À HISTÓRIA DITA OFICIAL.....	116
<b>4</b>	<b>O QUE CONSTITUI HISTÓRIA: PARA EFEITOS DE FECHAMENTO</b> .....	120
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	123
	<b>ARQUIVO</b> .....	129
	<b>ANEXOS</b> .....	131
	<b>ANEXO 1 – DO JORNAL AOS RECORTES: Os artigos que compõem nosso <i>corpus</i></b> .....	131



## PREFÁCIO

Todo dizer se associa a uma memória, a um já-dito, e, para nos constituirmos enquanto sujeitos, somos interpelados ideologicamente. Compreendemos que, enquanto pesquisadores, somos uma folha de papel: suscetível a rabiscos, dobras indesejadas e escritas equivocadas. Somos um papel dobrável, em que cada dobra nos deixa uma marca, cada novo formato leva em si a memória dos outros que ali estiveram. De forma afetuosa, conectamo-nos a outros sujeitos, a materialidades e a várias perguntas.

Ao fazermos uma dobradura pela primeira vez, ela nos parece perfeita; na segunda vez, utilizando o mesmo papel, já leva consigo as marcas da primeira. E, assim, por diante. Desse modo, somos nós, no percurso enquanto pesquisadores. Na escritura primeira do texto, ele nos parece perfeito e acabado, e, de acordo como nos constituímos enquanto sujeito-pesquisadores, vemos que este efeito é nulo: não atingimos um todo! Conforme vamos nos (re)descobrir e (re)escrevendo, nossas dobras antigas geram impacto em nossas novas dobras e mais outras em um *continuum*. Este é o trabalho da escritura: nos *(re)dobrarmos*.

A linguagem, a base material do discurso, também é um lugar de afetos. Só faz sentido escrevermos sobre uma das dobras marcadas em nós enquanto sujeitos. E, diante disso, nós somos, em especial os da região missioneira, atravessados pelas águas, por vezes turbulentas – às vezes calma, do Rio Uruguai e pelo *ser missioneiro*. É esta a nossa primeira *dobra*, a que se sobressai. São essas dobraduras, nossas memórias de São Miguel das Missões e de todas as lendas guaranis, que nos constituem e fazem parte da compreensão da escolha do tema de nossa dissertação. É também por essa dobradura que, eventualmente, não conseguimos separar o *ser missioneiro* do ser pesquisador. Ao mesmo tempo em que escrevemos e refletimos acerca dos discursos *sobre* a história das Missões do Rio Grande do Sul, pois esta é nossa terra natal, o discurso em circulação marca nossos dizeres de forma tão forte e significativa que uma das dificuldades que encontramos, neste percurso de escrita, foi identificar nossas dobraduras, separá-las, desdobrá-las.

Diante de uma história tão cheia de lendas, mitos, significados, a fé e o mistério, ora estamos na posição-sujeito analista, ora, deslumbrados com,

parafrazeando Pêcheux, *as coisas ainda a saber*, ainda a buscar, ainda a pesquisar...

Um trabalho de pesquisa, território parecendo tão neutro e repleto de jargões acadêmicos, mostrou-se o espaço da descoberta; dos sentimentos aflorados; das buscas; e das relações construídas. Não poderia ser diferente: é um trabalho que percorre o além do acadêmico. Afinal, *a História da região é também um pouco a nossa*.

## PARA EFEITOS INTRODUTÓRIOS

### O OUTRO

*Como decifrar pictogramas de há dez mil anos  
se nem sei decifrar  
minha escrita interior?*

*Interrogo signos dúbios  
e suas variações calidoscópicas  
a cada segundo de observação.*

*A verdade essencial  
é o desconhecido que me habita  
e a cada amanhecer me dá um soco.*

*Por ele sou também observado  
com ironia, desprezo, incompreensão.  
E assim vivemos, se ao confronto se chama viver,  
unidos, impossibilitados de desligamento,  
acomodados, adversos,  
roídos de infernal curiosidade.*

(Carlos Drummond de Andrade - Corpo, novos poemas)

Interpelados pelo real da língua e pelo real da história, apresentamos este trabalho de dissertação que se compõe de dobraduras – bastante subjetivas e cheias de afeto – de nossa formação enquanto sujeito-pesquisador. É, como dito no prefácio, a nossa primeira dobra que leva as outras: as águas do Rio Uruguai e o *ser missioneiro* nos trouxeram até aqui. Em vista disso, constituídos e interpelados dessa dobra limite, a qual consideramos como ainda no plano das ideias, tal como desenvolvido por Scherer (2011), que iniciamos o desenvolvimento de nossa dissertação.

Antecedendo o avanço na escritura deste trabalho, buscamos rememorar a primeira dobra enquanto sujeito-pesquisador, a qual constitui um efeito de origem de nossa composição como aquele sujeito que pesquisa, antes mesmo de nos vincularmos a um pressuposto teórico-metodológico. Arriscamos a afirmar que há um efeito de origem de nossa história, em particular, e, para tanto, retomamos as palavras de um cantor e compositor nativista missioneiro o qual enuncia que a “identidade missioneira jamais se perde pelo tempo. Dedilhando horizontes, cada um, enfrenta seus tormentos”. Com essas palavras de Emerson Gottardo<sup>2</sup>, destacamos o ponto nodal, o qual perpassa nosso processo de apropriação teórica, como também de constituição enquanto sujeito-pesquisador: uma espécie de afeto,

---

<sup>2</sup> Cantor local da cidade de Cerro Largo/RS.

de uma identificação com a teoria e com a história das Missões. Compreendemos que, além de não ocorrer apenas conosco, esse processo de identificação é um pertencimento declarado ao passado<sup>3</sup>, tal como destaca Brum (2006). Esse pertencimento é, retomando enunciados da autora, o que

põe em evidência as relações entre grupos e indivíduos no seu interior, ou isoladamente, e se inscreve em interesses específicos para acioná-lo, remetendo ao estabelecimento das relações entre passado, presente, história, memória, imaginário, representação, território, fronteira, tradição, identidade e pertencimento, configurando um universo de estudo em que o ser missioneiro é tornado presente e é utilizado de várias maneiras. (BRUM, 2006, p. 36)

Esse sentimento de identificação sempre acompanhou nossa trajetória. Já na graduação, realizada na Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Cerro Largo/RS, conhecemos a professora Caroline M. Schneiders ressoando até hoje em nossos interesses de pesquisa.

Por conseguinte, o jornal **O Nheçuano**, que será melhor descrito posteriormente, passou de apenas um jornal local, desconhecido por nós, para o nosso objeto de pesquisa. Dizemos que a materialidade poderia ser outra, mas a verdade é que no jornal encontramos tantas inquietações, tantas perguntas e tantos motivos para buscar sempre saber mais.

Discursivamente, o que relatamos pode parecer uma trajetória de simples afeto, mas consideramos necessário contar este encontro: não nosso com o jornal, mas do jornal conosco. Escrevendo nosso percurso de pesquisa, lembramos toda uma trajetória: não apenas acadêmica, mas de vivências. Rememoramos os Sete Povos das Missões<sup>4</sup>, sempre tão marcantes em nossa história singular enquanto sujeito; o primeiro contato com o sítio arqueológico e, conseqüentemente, com a história missioneira que está ali posta. Essas ocorrências nos marcam, para que

---

<sup>3</sup> Compreendemos que dizer sobre os processos de constituição do sujeito e seus modos de identificação são questões que demandam uma reflexão mais ampla. Diante disso, mais sobre o assunto pode ser encontrado em: *“Esta terra tem dono”: Representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul* (BRUM, 2006).

<sup>4</sup> Os Sete Povos das Missões consistem em uma parte do que foi a história da fundação e instalação das reduções fundadas pela Companhia de Jesus (de origem espanhola). A história começa a datar de 1609, e a atuação da Companhia ocorreu nos atuais territórios de Paraguai, Argentina, Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) e norte do Uruguai. Ao todo, na sua segunda fase, foram instaladas 30 reduções jesuíticas e, tal como afirma Tau Golin (2011) “Apesar da autonomia de cada Povo, dirigidos por seus cabildos, órgãos de administração e justiça – em que combinava o sistema colonial com o caciquismo milenar –, estavam sincronizados sistemicamente, com políticas e costumes inter cruzados do colonialismo espanhol e das tradições indígenas”.

possamos chegar a nosso interesse de estudo: a constituição e circulação de **O Nheçuanos** – jornal que circula na região das Missões, sobretudo, no município de Roque Gonzales/RS, e se constitui de artigos e indicações culturais.

As questões que ressoam de nosso interesse pelo jornal são desenvolvidas neste trabalho de dissertação a partir da perspectiva teórica da Análise de Discurso de linha francesa, tal como vem desdobrando-se no Brasil atualmente, considerando, em especial, os trabalhos desenvolvidos por Orlandi (2007, 2008, 2015), Petri (2013), Scherer (2005, 2011), Schneiders (2014) e Venturini (2009). Em vista disso, buscamos compreender o funcionamento do discurso *sobre* a região das Missões do RS e, a partir dele, empreender gestos de análise acerca do efeito de sentido que esse discurso produz para a história local.

O efeito de sentido produzidos pelo discurso *sobre* a história das Missões e em circulação nessa região, para nós, coloca-se entre a memória cristalizada/institucionalizada sobre a história regional das Missões, a qual está vinculada ao efeito de uma ideologia dominante; e a memória discursiva, fazendo com que outros sentidos irrompam na discursividade.

Este trabalho de dissertação se apresenta dividido em três dobraduras limites. Compreendemos que, tal como destaca Scherer (2011, p. 1), “não posso encontrar o objeto para depois encontrar a teoria ou não posso ‘ter’ a teoria para depois procurar o objeto”. Assim, a divisão que apresentamos não dissocia a teoria, à qual nos filiamos, do objeto e, conseqüentemente, do *corpus* de análise que construímos, apenas organiza nossas reflexões.

Consideramos a primeira dobradura limite como uma apresentação, não apenas de nosso objeto, mas também de tudo aquilo que nos inquieta na história das Missões. Desse modo, nessa primeira parte, conduzimos o leitor deste trabalho através de três vieses distintos da história, a saber: a história pelos historiadores, a história pelos jesuítas e a história em circulação na região. Nesta última, apresentamos o jornal que compõe nosso objeto de análise<sup>5</sup>. Trabalharemos, para a realização desta pesquisa, com um jornal cultural tal qual **O Nheçuanos** é nos deparamos com ressonâncias e questões que mobilizam as noções de memória e história.

---

<sup>5</sup> Destoando do que propomos no projeto de dissertação submetido para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Letras, da UFSM, deter-nos-emos apenas na materialidade do jornal **O Nheçuanos**, visto a sua extensa contribuição para a nossa questão de pesquisa.

A segunda dobradura limite constitui-se como nossa dobradura teórica: ancorando-nos na Análise de Discurso de linha francesa, mobilizamos, em entendimento, os principais conceitos para a nossa dissertação, tais como silêncio, história, historicidade e memória, para nossas reflexões e gestos de interpretação. Nesse percurso teórico, conduzimos nossas ponderações sempre em relação ao nosso *corpus* de análise composto por recortes discursivos de 42 edições do jornal **O Nheçuano**.

Já a terceira e última dobradura limite é o resultado da intersecção das outras duas: os efeitos de sentido compreendidos nos discursos *sobre* a história das Missões do RS postos em circulação na materialidade do jornal. Nessa terceira dobradura, apresentamos os recortes e também uma análise do *corpus* analítico, buscando compreender o que resiste, desliza e constitui a história missioneira que circula e materializa-se nas páginas do jornal **O Nheçuano**. Nesta terceira dobradura delimitamos os artigos do jornal que interessavam e respondiam à pergunta de pesquisa acerca da política de silenciamento em relação ao discurso *sobre* a história das Missões a partir da materialidade do jornal e, a partir deles, realizamos os gestos de interpretação.

Podemos apreender que cada uma dessas partes, a seguir apresentadas detalhadamente, estabelece, de maneira igualitária, uma dobra importante em nosso percurso de pesquisa, sendo fundamental para a composição de nosso trabalho e da nossa constituição enquanto sujeito-pesquisador. Cada uma dessas dobraduras nos marca e nos inquieta. Cada uma, a seu modo, indica algo maior: a nossa história enquanto pesquisadores, pois, como destaca Scherer (2003, p. 127),

Nos tornamos, por uma história subterrânea, membros desta sociedade, desta família, desta cultura – um pouco miméticos, um pouco, como na expressão francesa, *chercheurs d'ailleurs*, ou seja, o mesmo, mas já diferente, em um movimento que dura toda uma vida, em um processo que não aceita o instante zero, em uma flecha que nos encaminha sempre no movimento da história, na relação passado-presente-futuro.



# A DOBRADURA COMO LIMITE

## LIMITE I

*Um pouco fica oscilando  
na embocadura dos rios  
e os peixes não o evitam,  
**um pouco: não está nos livros.***

*[...]*

***E de tudo fica um pouco.***

*Oh! abre os vidros de loção  
e abafa*

***o insuportável mau cheiro da memória.***

(Fragmento do poema "Resíduo", de Carlos Drummond de Andrade, grifos nossos)

## 1 A HISTÓRIA MERECE QUE SE LUTE POR ELA?<sup>6</sup>

Como diz o poema de Carlos Drummond de Andrade, o qual ilustra a entrada deste capítulo: *e de tudo fica um pouco*; consideramos que a composição da história são todos *os poucos* que ficam. Quando tratamos de história, apreendemos que há vieses em circulação do contar, do narrar, do dizer na e *sobre* essa história. É compreendendo que esses diferentes modos de contar circulam e rememoram discursos estabilizados, que foi possível observarmos três vieses da história das Missões do Rio Grande do Sul, a saber: a história dos historiadores, a história dos jesuítas e a história contada pelos moradores. Com base nessa divisão, trazemos à baila, para a construção de nossa dissertação, um pouco sobre esses três vieses distintos e suas formas de elucidar alguns fatos que ocorreram em meados de 1626, como por exemplo: a chegada dos jesuítas, a aproximação dos padres e o martírio do Caaró.

### 1.1 UMA VERSÃO DA HISTÓRIA: O QUE DIZEM OS HISTORIADORES?

O que é considerar uma história como oficial? O que significa dizer que há, de fato, uma *verdade histórica*?<sup>7</sup> Para a construção deste tópico de nossa dissertação, a partir das pesquisas realizadas, trazemos à baila o trabalho de historiadores *sobre* a história das Missões do Rio Grande do Sul (RS). Ressaltamos que nosso interesse recai sobre o que os historiadores denominam como 1ª fase da experiência missioneira, ou *Misión del Uruguay*, na região do Tape, território que compreende, geograficamente, o atual território da região das Missões do RS. Destacamos o período como 1ª fase, visto que, tal como afirma Pinto (2002) é possível determinar três momentos missionários vividos na margem esquerda do Rio Uruguai: o período denominado como 1ª fase (1626-1640): *Misión del Uruguay* ou Missões do Tape; a 2ª fase (1640-1682): Intermediária, o que corresponde ao afastamento dos bandeirantes; e, por fim, a 3ª fase (1682-1767): Clássica ou dos Sete Povos das Missões, mais conhecida.

<sup>6</sup> Parafrazeamos o enunciado “A metáfora também merece que se lute por ela”, tal como abordado no livro de Gadet e Pêcheux (2010) *A Língua Inatingível: o discurso na história da Linguística*.

<sup>7</sup> Tais questionamentos demandam atenção para serem respondidos e trabalhados, em vista disso, não os desenvolveremos amplamente neste trabalho de dissertação.

Para iniciarmos a tratativa acerca dos fatos *sobre* a história das Missões, consideramos importante apontar, visto constituir parte de nossa questão de pesquisa, o fato de ser possível observar a baixa circulação de obras e trabalhos de historiadores sobre o tema em ambientes de ampla circulação<sup>8</sup>, como por exemplo, Bibliotecas Municipais das cidades que compõem a região missioneira e que, com a presença dessas obras nesses espaços públicos, poderia haver um crescimento do estudo sobre a história da região. Por conta das restrições impostas pela pandemia, não visitamos e tivemos acesso a lugares que constituíam nosso interesse em visitar, por isso, estabelecemos uma pesquisa em meio digital, buscando bibliografia em recursos *online*. Pensando acerca do conteúdo disponível em meio digital<sup>9</sup>, ao procurarmos pelas palavras-chave: missões jesuíticas e missões jesuíticas primeira fase, também fomos (re)direcionados a lermos e depreendermos sobre a segunda e terceira fase da experiência missioneira. É, observando esse movimento de política de silenciamento<sup>10</sup>, que buscamos compreender de que modo e em que lugares podemos encontrar bibliografia que nos dê um estatuto como referência e que trabalhe diretamente *sobre* a história das Missões. Compreendemos que a política de silêncio em relação à essa primeira fase na história parte de questões políticas.

Para que possamos entender sobre a história das Missões, mesmo diante de dificuldades<sup>11</sup>, trazemos, como amparo teórico, reflexões propostas por historiadores como: Sandra Jatahy Pesavento (1997), Ana Lúcia Goelzer Meira (2007), Júlio Quevedo (1998), Barbosa Lessa (1999), Ceres Karan Brum (2006) e Luís Flodoardo Silva Pinto (2002), pelo seu peso teórico e por serem autores e pesquisadores os quais localizamos obras nas bibliotecas municipais de Porto Xavier e Roque Gonzales/RS<sup>12</sup>.

Cabe apresentarmos que a escolha pela nomeação *Missões* se dá pelo fato de que há uma diferenciação que ocorre entre *Missões* e *Reduções*: as Reduções ocorrem quando há a redução de indígenas em um mesmo local, ou seja, eles ficam

---

<sup>8</sup> Compreendemos aqui a ampla circulação como ambientes de fácil acesso nos municípios da região, como por exemplo: bibliotecas - municipais e escolares, museus e secretarias de educação e turismo.

<sup>9</sup> Consulta realizada em ambientes digitais de pesquisa, tal como o Google Acadêmico.

<sup>10</sup> Cf. seção 2.2.

<sup>11</sup> Contatamos o *Museo y Centro de Interpretacion Jesuítico Guarani*, o qual conta com grande acervo sobre a história da primeira fase, como também o *Archivo General de Indias*, e não obtivemos resposta em relação a documentos e materiais para consulta.

<sup>12</sup> Por conta da pandemia da Covid-19, foi realizada a visitação de apenas duas bibliotecas, as quais nos concederam acesso, na região. Gostaríamos de, ao continuar com o desenvolvimento da pesquisa, realizar um levantamento amplo da bibliografia disponível para consulta na região.

limitados a viver em um determinado espaço, estipulado pela organização dos padres jesuítas, obedecendo e servindo as leis desse local. Nas Missões, o que se verifica é o processo de catequização, não intervindo no espaço físico, ou seja, os indígenas seguem vivendo em suas aldeias, mas submetidos ao batismo (catolicismo). O formato de Missões foi o que ocorreu na primeira fase de instalação da experiência jesuítica.

Antes de dedicarmos nossas reflexões e escritos ao movimento de implementação das Missões aqui na América do Sul, propomos um destaque acerca do efeito de origem da Companhia de Jesus.

A Companhia de Jesus, conhecida também como Ordem dos Jesuítas, foi fundada no ano de 1534, no dia de Assunção, na capela de Notre Damme de Montmartre<sup>13</sup>, por Ignácio Loyola (PARIS, 2000, s.p.) – considerado como líder de um movimento, de uma instituição. Essa companhia conquistou várias partes do mundo, levando consigo e divulgando os princípios da fé católica, construindo um sistema econômico próprio, o qual contava com plantações e criação de gado dentro dos aldeamentos; e propondo modelos de convivência e evangelização. Foi criada em um momento de ruptura do movimento reformista religioso, convocado no Concílio de Trento (1545-1563), tal como enfatiza Pinto (2002). Aprovada pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae* do Papa Paulo III, incorpora o espírito tridentino no que se refere ao combate às heresias e aos movimentos reformistas. Os padres que compunham a ordem possuíam laços estreitos com o Estado Espanhol, servindo diretamente aos reis católicos – a saber: Fernando de Aragão e Isabel de Castela.

Foram muitos os atos efetuados pela Companhia de Jesus em sua expansão, tais como: a) em 1548, estavam no Ceilão; b) em 1549, no Brasil; c) em 1552, na China; d) em 1580, no Japão, etc. Os jesuítas sediados em São Paulo, tendo à frente o Pe. Manoel de Nóbrega, propuseram a Inácio de Loyola a evangelização da área que compunha a América Espanhola, ou seja, a área que compreendemos, hoje, como as Missões do RS (FITZ, 2011). A atividade jesuítica se encontrava subordinada a todo um regime legislativo já existente pela fundação da Companhia de Jesus. Essa legislação era conhecida como as *Leyes de Índias*, em que, como salienta Bruxel (1978, p. 19-20), “os missionários tinham a obrigação de observá-las, sob pena de não poderem trabalhar no meio indígena. E eles não apenas zelavam,

---

<sup>13</sup> A escrita adotada do nome da capela, mesmo que incomum, deve-se ao fato de estar assim no livro citado.

por sua fiel observância, mas procuravam, por meios legais, aperfeiçoá-las em muitos pontos”. Desse modo, a atuação jesuítica não era de todo autônoma e se vinculava fortemente às formas de relação entre igreja e poder real.

Com o apoio da coroa espanhola e servindo a seus interesses, os padres jesuítas, em 1607, criam a Província Jesuítica do Paraguai, abrangendo o que compreendemos hoje como os territórios do Paraguai, parte da Bolívia, a Argentina, o Uruguai e o Sudoeste do Brasil (FITZ, 2011).

Como destaca Fitz (2011, p. 50),

Inicialmente, a ação missionária era do tipo “missão”, que consistia em incursões de missionários aos aldeamentos indígenas que, no caso do Rio Grande do Sul, eram da etnia guarani. De tempos em tempos os jesuítas visitavam as aldeias onde então era exercido o proselitismo religioso com fins de conversão. Os indígenas, portanto, permaneciam em seus locais de origem onde, senhores do território, mantinham seus hábitos e costumes seculares, seu modo de vida, sua organização socioeconômica, seu sistema familiar, etc.

Diante dos fatos que ocorriam com as Missões e da proposição paulista de avanço de território, a ação missionária enfrentava alguns problemas. Alguns missionários eram, inclusive, mortos pelos indígenas, como no caso dos três mártires do Caaró. Atentemo-nos a essa história, para contarmos sobre a implementação das missões no Tape.

O Padre Roque González de Santa Cruz foi um dos primeiros jesuítas nascidos na América do Sul a exercer um posto de liderança. A ele, coube iniciar a fundação das missões e catequese dos indígenas da margem oriental do Rio Uruguai e, considerando o pouco tempo (até o martírio) de trabalho desenvolvido, o padre Roque González soube administrar uma política dinâmica e objetiva de aproximação e ocupação de espaços – tanto físicos quanto espirituais. O padre veio para a margem esquerda do Rio Uruguai a fim de observar e estabelecer as missões e “catequizar” indígenas no desconhecido território do Tape. Tal processo não foi de todo pacífico, como destaca Lessa (1999), no livro *Nheçu: no corredor central*, em que o autor traz, sob modelo de narrativa, o inquietante processo de aceitação indígena dos costumes brancos, sua resistência e lutas.

No que compreendemos hoje como primeira fase do trabalho jesuítico na região do Tape, foram fundadas as missões de *São Nicolau do Piratini* (1626) e *São Miguel Arcanjo* (1632), ambas comporiam, depois, a segunda fase da experiência

missioneira. Além das povoações já citadas, outras 16 foram erguidas entre os rios Jacuí, Ijuí Grande, Piratini e Ibicuí, são elas: *Apóstolos* (1631), *Assunção do Ijuí* (1628), *Caaró* (1628), *Candelária do Ibicuí* (1627), *Candelária do Piratini* (1627), *Jesus Maria* (1633), *Natividade* (1633), *Santa Anna* (1633), *Santa Theresa* (1632), *Santo Tomé* (1632), *São Carlos* (1631), *São Cosme Damião* (1634), *São Cristóvão* (1633), *São Francisco Xavier* (1626), *São Joaquim* (1633) e *São José* (1633) (PINTO, 2002).

A localização geográfica das Missões da primeira fase pode ser observada no mapa da Figura 1. Passível de análise, vemos, na demarcação do território, a importância da localização dos povoados em relação aos rios que os circundam, visto que havia um fácil acesso a fontes de água para abastecer as igrejas e os povoados. É por essa observação que, no prefácio que abre este trabalho de dissertação, trazemos a importância do Rio Uruguai para a constituição da nossa história particular.

Figura 1 – Primeiro ciclo missioneiro: Fundação das 18 reduções do Tape



Fonte: Franco (2011), mapa disponível em: [A EXPERIÊNCIA MISSIONEIRA](#). Acesso em: 01 abril. 2021.

Não adentraremos em aspectos mais específicos de cada missão, mas consideramos importante enfatizar que os encontros entre os padres jesuítas e as comunidades indígenas se deram de forma pacífica (segundo às fontes históricas). Até que uma missão se concretizasse, era necessário muito trabalho apostólico em que, alguns historiadores, destacam e nomeiam, como a *domesticação dos indígenas*<sup>14</sup>. Tal nomeação mereceria um outro trabalho de pesquisa.

As missões estabelecidas nessa primeira fase foram dizimadas pelos bandeirantes paulistas que, à procura de mão de obra escrava, invadiram o território da colônia espanhola. Quando não era possível tornar os indígenas em escravos, acabavam por assassinar aqueles que se rebelavam. Diante disso, tanto jesuítas, quanto indígenas, sobreviventes, migraram para a margem direita do Rio Uruguai, esperando a não ocorrência de novas investidas dos bandeirantes. Após alguns enfrentamentos entre jesuítas, indígenas e bandeirantes, foi possível retornar à margem esquerda do Rio para a fundação em 1682, do que conhecemos hoje como os *Sete Povos das Missões*.

## 1.2 UMA VERSÃO DA HISTÓRIA RELIGIOSA: O QUE DIZEM OS JESUÍTAS?

Para pensarmos em uma história das Missões contada pelos jesuítas, é importante destacarmos o papel das cartas anuais no relatar essa história. As cartas anuais são tratadas como documentos oficiais da Companhia de Jesus e dizem respeito a relatos. Escritas pelos padres jesuítas que se encontravam em Missão, também eram consideradas, pela coroa Espanhola, como comprovantes de realização das atividades de catequizaçã<sup>15</sup>. Elas relatavam todos os sucessos observados no período de um ano e eram enviadas pelos jesuítas ao seu superior geral ou provincial em Roma. Como frisa Oliveira (2005, p. 1), “Ao longo da experiência missioneira, na Província Jesuítica do Paraguai, uma extensa documentação composta de cartas e crônicas produzida pelos jesuítas, descreveu em pormenores, aspectos do cotidiano da convivência entre índios e padres durante a catequizaçã das populações Guarani”. Para além de seu propósito inicial de

---

<sup>14</sup> O uso do termo *domesticaçã* é frequente nas cartas anuais e relatos aos quais tivemos acesso, pois os jesuítas viam os povos indígenas como um povo a ser salvo, sem cultura e sem religiã.

<sup>15</sup> Tal como destaca Oliveira (2005, p. 1) essas cartas eram “[...] uma exigência institucional que obedecia a um conjunto de regras e práticas discursivas definidas pelos superiores e pelas formas retóricas do início da modernidade, e uma periodicidade regulada pelas normas gerais que regiam a atividade dos jesuítas”.



registrar os ocorridos nas Missões, as cartas hoje converteram-se em documentos e rico material de pesquisa, como apontado por Oliveira (2010, p. 47),

[...] as cartas e demais registros converteram-se com o passar do tempo em testemunhos valiosos dos tempos coloniais e da evangelização das populações indígenas. Apesar de escritas pelos padres, as cartas ainda são as fontes mais ricas para o estudo das culturas indígenas sob a dominação colonial. Elas testemunham não apenas a ação evangelizadora e aculturadora, mas também permitem ver, dado o seu caráter etnográfico, as reações dos índios diante da presença dos religiosos em suas terras e das mudanças que traziam.

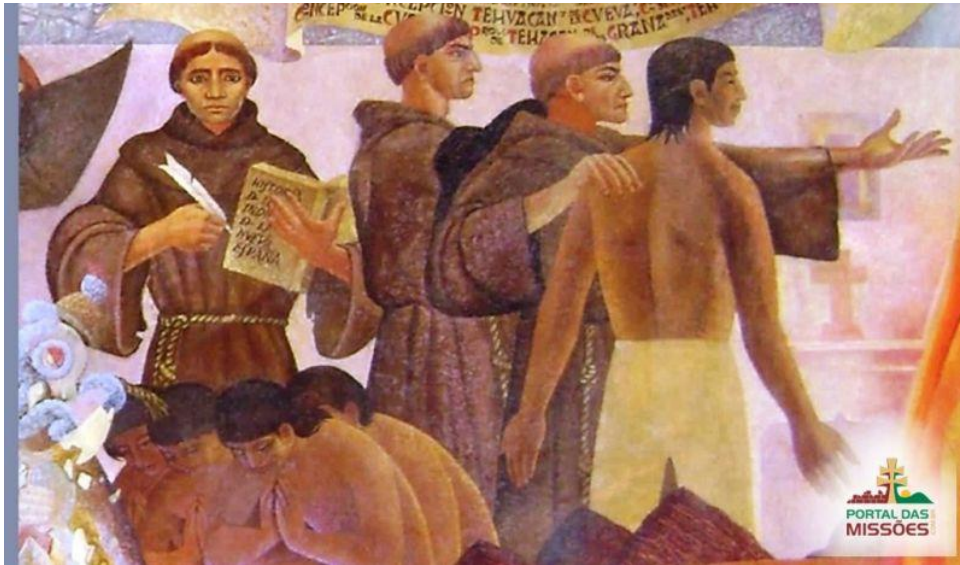
Para os historiadores ordenar cronologicamente esses documentos e ter acesso a eles é por demais importante pelos relatos ali postos. Além das cartas, outro significativo material de consulta, atualmente, são os mapas elaborados pelos padres jesuítas. Tais mapas trazem consigo a possibilidade de compreensão e dimensão das Missões. A seguir, na Figura 2, podemos observar um deles e reconhecer o campo de atuação dos três mártires.

Figura 2 – Mapa do campo de atuação dos três mártires



bianual e depois trianual. A redação das cartas era de responsabilidade do Padre Provincial, que tomava por base para o seu texto, além do que havia testemunhado, as informações locais enviadas pelos padres das Residências, Colégios e Missões.

Figura 3 – Jesuíta escrevendo as cartas ânuas



Fonte: Portal das Missões. Disponível em: [REDUÇÕES JESUÍTICAS: RESUMO](#). Acesso em: 01 abril. 2021.

Para que esses relatos não se percam, há diversos livros – alguns bastante raros – que apresentam um compilado de cartas e informações, exemplificando: *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1633-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675*, organizado por María Laura Salinas. Relevante também apontar o destaque às cartas arquivadas no *Archivo General de Indias*; como também no *Archivo Jesuítico de la Provincia de Toledo*<sup>16</sup>; todos esses documentos, com relatos da época de *ouro* da Companhia de Jesus, narram episódios, contando história. Ao observarmos esses documentos disponibilizados digitalmente, compreendemos uma maneira bastante singular de relatar os fatos, como por exemplo, no livro *Mártires Rio-grandenses*, as palavras iniciais do Padre Luiz Gonzaga Jaeger são “Quando a raça branca entrou em contato com os povos primitivos da América, viu-se diante, segundo as circunstâncias então existentes, das duas proposições de um dilema. O

<sup>16</sup> Para saber mais sobre o arquivo em: <https://jesuitas.es/images/archivo/AESI-A.pdf>

primeiro termo era êste: chacina em massa! E o outro: cristianização!” (SEPP, s./d., p. 5), e segue, ao falar das tentativas de catequização, “precisava ser encontrada outra maneira de adaptar os chamados *bugres* à chamada *civilização*” (SEPP, s./d., p. 6, grifos nossos). A partir dos relatos dos jesuítas em suas cartas ânuas, vários outros padres – alguns que também vivenciaram a experiência jesuítica – escreveram sobre a história. Trazemos à baila, para ilustrar o que destacamos em duas obras: *Mártires Rio-Grandenses: os heróis de Caaró e Pirapó*, do Padre Luiz Gonzaga Jaeger (1949); e o livro *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*<sup>17</sup>, do Padre Antônio Sepp (s/d). Ambos os livros abordam, em formato de cartas e relatos, a história sobre as Missões a partir dos padres jesuítas e suas vivências.

Nessa obra de 1949, o Padre Luiz Gonzaga Jaeger destaca, em especial, ao que ele denomina como *três heróis sul-americanos*: “os três heróis sul-americanos, cujas vidas biografamos, são hoje arduamente reclamados por nada menos que cinco nações, que anelam pelo contar em o número dos seus grandes filhos” (JAEGER, 1949, p. 9). Em seu livro, o autor também aponta que resume a *História Documentada* do Padre José Maria Blanco e do Padre Vicente Gambón. Com capítulos intitulados *A pátria de Roque González*, *O mimoso de Deus e dos homens*, *Subindo o monte santo do Senhor...*, relatam em suas páginas o protagonismo dos *santos padres* e a sua história célebre dentro da Companhia de Jesus, traçando uma historiografia do que aconteceu com Roque González, desde seu nascimento até o martírio nas Missões orientais do Rio Uruguai, mais precisamente, nas localidades de Caaró e Assunção do Ijuí.

Os fatos que são relatados pelos padres jesuítas, de modo geral, distinguem-se dos fatos relatados pelos historiadores acerca do modo de narrar a história: enquanto os historiadores levantam atos, datas e modos a partir de documentos; nos escritos jesuítas observamos um contar quase milagroso que delega ao Padre Roque González um destino divino. Como destacado por Oliveira (2005, p. 6), “Os jesuítas possuíam, portanto, uma aguda consciência narrativa. Sabiam o que tinham que narrar, como narrar e a que público leitor suas cartas se destinavam”.

---

<sup>17</sup> Possuímos acesso à edição publicada pela Livraria Martins (SP), mas que, devido às rasuras que apresenta, não é possível identificar a data de publicação. Sabemos que é um livro bastante raro, pois, em sua apresentação, é destacado que “*desta edição foram tirados 155 exemplares de luxo, sendo 150 numerados de 1 a 150 e os restantes fora de comércio*”.

A escrita do Padre Jaeger, ao tratar sobre as ocorrências da primeira fase da experiência missioneira, aborda o período como um *drama sangrento* – palavras do próprio autor (s./p.). Também se refere à questão da falta de documentação e estudos que discorram sobre esse período, como no trecho a seguir:

Sobre fase nenhuma da carreira mortal dos padres Roque, Afonso e João possuímos documentação mais opulenta e pormenorizada do que acerca dos dias que remataram a vida dos nossos três mártires rio-grandenses. É que os confrades desses insignes varões tiveram o cuidado de recolher imediatamente tudo quanto pudesse servir para a futura canonização desses campeões da fé, ouvindo as testemunhas oculares e auriculares de todos os fatos que passaremos a relatar, registrando seus depoimentos com todas as formalidades exigidas pelos sagrados cânones. (JAEGER, 1949, p. 235).

Todos os fatos abordados pelos padres Jaeger e Sepp fazem referência à grande missão dos padres jesuítas: buscar a salvação indígena e a *domesticação* de um povo. O modo de escrever jesuítico sobre a história destaca o que compreendemos como relações políticas e religiosas: relatam seus feitos a fim de servir uma questão muito mais ampla. Ao escrever as cartas anuais, não se pensava na reconfiguração desses relatos para a uma história oficial religiosa - contemporânea.

Diante de todo o exposto, é possível observarmos o movimento de dois vieses da história: o movimento da escrita dos jesuítas e dos historiadores consultando estes escritos. O que se silencia, desloca-se, é a versão da história que circula na região missioneira.

### 1.3 UMA VERSÃO DA HISTÓRIA CONTADA PELOS MORADORES: O QUE CIRCULA NA REGIÃO MISSIONEIRA?

Em contraponto às versões da história dos historiadores e da história contada pelos jesuítas, uma história de cunho religioso, observamos o movimento de circulação de um discurso estabilizado: a versão da história das Missões que circula na própria região. É, levando em conta a identificação desse discurso em circulação, presente em livros (como por exemplo, *Esta terra teve dono*, do escritor Ruy Nadel) e em enunciados cotidianos quando se reflete *sobre*, que refletimos a partir do seguinte questionamento: o que se diz *sobre* a história na e da região das Missões?

Tal como procedemos nos outros movimentos para a escritura deste trabalho, elucidaremos, a seguir, os fatos que aconteceram na primeira fase de instalação das Missões a partir da versão local dos atos. Para tanto, mobilizamos, como suporte de consulta, os livros: *Terra de Nheçu*, de Nelson Hoffmann (2013); *Inhacurutum*, de Sérgio Venturini (2016); e, o já citado, *Esta terra teve dono*, de Ruy Nedel (2010)<sup>18</sup>; e abordamos, em especial, o jornal **O Nheçuano**, da cidade de Roque Gonzales, o qual apresentamos como nosso objeto de análise.

É preciso, antes de prosseguirmos, termos em pauta de que pensar acerca da região das Missões, é considerar uma certa e possível história. História essa contada a partir de vários vieses que se encontram em um ponto comum: portanto, refletir sobre a história das Missões é refletir sobre a constituição do Rio Grande do Sul. É, ainda, entender sobre a fé, os povos e as culturas.

O *ser missioneiro* e sua constituição, a partir de nossa atual compreensão, perpassa por esses vieses da história das Missões. Como destaca o autor Tau Golin (2014, p. 11),

As Missões tinham sido o exemplo histórico de ruptura da continuidade do domínio colonial na região e na construção de uma via alternativa, baseada na prosperidade coletiva dos Povos, constituídos através das alianças entre as famílias extensas indígenas sob a orientação geral da Companhia de Jesus.

Na chegada para a fundação das Missões, no ano de 1626, os padres jesuítas encontraram o cacique Nheçu, e é sobre esse nome que o jornal **O Nheçuano**, objeto de nossa pesquisa, é nomeado. Mas, quem foi Nheçu e por qual motivo há de se ter um jornal que exalte a sua memória? O que circula a partir dessa memória (história, cultural e local) e o que a constitui enquanto tal?

Segundo os historiadores Quevedo (1998) e Venturini (2016), Nheçu foi um importante cacique indígena que estabeleceu morada junto ao Cerro do *Inhacurutum*, pertencente ao atual município de Roque Gonzales/RS; e, ainda como citam os autores, foi um dos principais líderes indígenas quando pensamos sobre a resistência na primeira fase de instalação das Missões jesuíticas. Ocorrem divergências acerca do local de sua morte, o que se sabe é que o cacique, junto de seu povo, resistiu à imposição de uma nova religião, de uma nova cultura e uma

---

<sup>18</sup> Tais livros foram selecionados para compor este movimento visto à sua relação direta com o jornal, tal como será explicitado mais adiante.

nova língua, tentando proteger seu povo dos “estrangeiros” que chegavam à Terra de Nheçu. Cabe pontuarmos acerca da nomeação do cerro: *Inhacurutum* na língua guarani significa pássaro de coloração entre o cinza e o preto, o que seria a ave conhecida como coruja. É, como afirma Venturini (2016, p. 50),

O cerro de maior elevação da região das Missões, situado no município de Roque Gonzales, uns 5km a direita da rodovia federal BR 392 para quem vai de Santo Ângelo rumo a Porto Xavier. É um local de importância histórica para as Missões, pois nas cercanias do *Inhacurutum* habitavam os guaranis da tribo de Nheçu, que se desentenderam com os jesuítas que haviam fundado a redução de Nossa Senhora da Assunção de Ijuí, entre o cerro e o salto Pirapó.

O cacique teve sua história marcada pelo assassinato dos (posteriormente considerados pela igreja católica) três Santos Mártires das Missões, a saber: Roque Gonzáles de Santa Cruz, Afonso Rodrigues e João de Castilhos. No ato do assassinato dos padres jesuítas, que marcamos o efeito que ressoa no discurso em circulação: o cacique Nheçu como assassino. Localizado no Santuário de Caaró, os pilares (Figura 4), considerados o lugar do martírio dos *três santos padres*, trazem a seguinte escrita em forma de homenagem:

Aqui veneramos os santos mártires das Missões, lugar onde o coração do Pe Roque Gonzales falou. Sangue mártir pela redenção do povo.

Coluna 1: Pe Afonso Rodrigues Martir aos 30 anos, missionário dos ferozes Guacurus. Um ano em Itapua. Pediu ao Pe. Roque lugar mais difícil e mais perigoso, queria ser mártir. Com este desejo veio a Caaró preparando-se para a missa. Foi morto por golpe de tacape logo depois do Pe. Roque. Foi no dia da festa de inauguração do sino, por ordem de *feiticeiros* aos 15-11-1628. Os corpos dos mártires foram maltratados. O altar destruído. A capela incendiada. Mais tarde os assassinos presos e convertidos foram batizados.

Coluna 2: Pe Roque Gonzales. Mártir aos 52 anos. Fundador de 11 povos guaranis, iniciador e organizador das reduções. 18 anos de árdua vida missionária. Primeiro apóstolo desta terra por toda parte levava consigo a imagem da conquistadora. Seu coração arrancado do peito e jogado no fogo falou aos assassinos: “Por que fizeram isso? Eu os amava tanto. Mataram o meu corpo, mas eu vivo no céu. Por que rasgaram a imagem da mãe de Deus? Logo todos serão presos e castigados, mas eu voltarei e não os abandonarei.”.

Coluna 3: Pe João de Castilho: Mártir aos 32 anos. Veio da Espanha com o Pe. Afonso. Primeira redução São Nicolau. Ficando doente voltou a Assunção. Mesmo sofrendo pediu o trabalho duro das Missões. O Pe. Roque o levou a Assunção do Ijuí. Cruelmente torturado e maltratado. Arrastado 4km. Apedrejado e ferido por muitas flexas. O corpo esfolado, os olhos vasados. Todo ensanguentado. Amarrado em uma árvore em forma de cruz. Com fogo por baixo, no sofrimento rezava: “Jesus/ Maria/ ‘Tupanrehe’/ Seja pelo amor de Deus. 17-11-1628”.



Figura 4 – Santuário de Caaró: lugar do martírio



Fonte: Acervo pessoal (2019)<sup>19</sup>.

O que podemos observar é o silenciamento de Nheçu na história, citado apenas como o sanguinário e feiticeiro assassino dos santos padres.

<sup>19</sup> Fotografia feita em visita ao Santuário do Caaró, localizado no município de Caibaté/RS, em 28 de dezembro de 2019.



### 1.3.1 Primeiros movimentos para a compreensão da Ñesuretãgüê (terra que foi de Nheçu): historicizando nosso objeto

Refletir e compreender acerca do discurso *sobre* a história das Missões é, também, reconhecer a infinidade de lendas, mitos, estórias... É compreender que mesmo diante de um fato histórico – o qual historiadores definem como o início da ocupação do atual território rio-grandense – existem versões a se contar. É difícil perceber em que momento algo inicia, mas, por ora, tentaremos empreender um efeito de origem para o que hoje conhecemos como o jornal **O Nheçuano**.

Dentre algumas obras bibliográficas disponíveis para consulta sobre o tema, duas ganham destaque para a formulação e constituição desse jornal: o livro *Terra de Nheçu*, do autor Nelson Hoffmann; e o livro *Esta terra teve dono*, do autor Ruy Nedel. Apesar de não comporem uma lista extensa de pesquisadores e historiadores, ambos serão obras-chave para compreendermos o efeito de origem do jornal. Afinal, onde queremos nos encontrar com tudo isso? É, a partir dessas duas obras, que, o que hoje compreendemos e visualizamos como jornal, vai começar a constituir-se. Nas obras citadas, mesmo que, de formas distintas, o que se escreve é *sobre* o cacique Nheçu, sua história e suas lutas. Em entrevista<sup>20</sup>, Ruy Nedel (2015) destaca acerca do movimento de formação do jornal, em que um grupo demonstrou singular interesse em buscar saber mais sobre quem foi esse cacique e qual seria a sua singularidade na história, a sua participação enquanto personagem da primeira fase das Missões.

A partir da leitura, daqueles que compõe o corpo de escritores do jornal, de ambas as obras e de conversas de entusiastas, inicia-se, em setembro de 2009, a ocorrência do Manifesto Canto e Poesia Nheçuano, com o objetivo central de realizar um encontro festivo, para apreciação de associados e simpatizantes, e debater sobre a cultura missioneira e regional. Em cada edição do manifesto, artistas locais e convidados – músicos, declamadores, poetas, compositores, trovadores – realizam apresentações culturais<sup>21</sup>. Tal movimentação, foi o que deu origem à Associação Cultural Nheçuanos, com sede na cidade de Roque Gonzales/RS. Na sede do grupo, que, atualmente está inativa por falta de recursos

<sup>20</sup> Entrevista do autor Ruy Nedel ao programa Vida no Sul. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FxZILYtrs10&feature=youtu.be>. Acesso em: 24 mar. 2021.

<sup>21</sup> Alguns vídeos do 6º Manifesto Canto e Poesia Nheçuano podem ser encontrados em: <http://nhecuanos.blogspot.com/2014/>.

financeiros, encontram-se artefatos históricos, como: armamentos, pedras de construção e utensílios indígenas do período da primeira fase das Missões. Os eventos são apoiados pela Prefeitura Municipal de Roque Gonzales, que, além de auxílio financeiro, disponibiliza os espaços físicos. O governo municipal inseriu, a partir da Lei Ordinária de nº 2.518, de 10 de outubro de 2013, o Manifesto Canto e Poesia Nheçuanos em seu calendário de eventos, sendo destinado o período do mês de novembro para sua realização. Tal lei, de acordo com sua redação, justifica-se uma vez que o evento incentiva e fomenta a cultura e o turismo; promove o resgate histórico do povo indígena; e incentiva a produção literária e a arte na população local.

### 1.3.2 Entre “Manifesto, Canto e Poesia”: O Nheçuanos

No jornal, com o dístico “(...) Nheçu, líder indígena Guarani, defensor de seu povo, sua cultura e sua terra, pioneiro na resistência aos conquistadores, no século XVII, na atual região das Missões (...)”, é possível observarmos ressoar efeitos de sentido da e na história. Compreendemos o jornal **o Nheçuanos** como uma projeção, no presente, de uma história-desejo<sup>22</sup>.

O jornal tomará corpo – e forma – a partir das ideias lançadas no Manifesto Nheçuanos que ocorreu em setembro de 2009. Desde então, até o presente momento, foram publicadas e postas em circulação 43<sup>23</sup> edições, contendo, em cada uma delas, 12 páginas. Definimos o posterior trabalho de análise com 42 edições do jornal, lançadas no período de outubro/novembro de 2009 até agosto de 2019, completando 10 anos de publicação (tal como disposto e passível de observação no Quadro 1). Destacamos esse recorte temporal de 10 anos para a constituição de nosso arquivo, pois procuramos reunir, dentre todas as edições publicadas, os artigos que falam *sobre* a história das Missões. Trazemos à baila este período, visto que, mesmo não constituindo um gesto analítico, interessa-nos observar a história

---

<sup>22</sup> Como destaca o autor Le Goff (2013, p. 32), “a história seria não só a projeção que o homem faz do presente, mas a projeção da parte mais imaginária do seu presente, a projeção no passado do futuro que ele escolheu, uma história-ficção, uma história-desejo às avessas”. Compreendemos, dessa forma, que a história-desejo apresenta-se como uma projeção do futuro em relação ao passado. Assim, a história missioneira em circulação na e *sobre* a região, consistiria em uma história-desejo (ou, um desejo de história).

<sup>23</sup> Publicadas até a data de janeiro de 2020.

do e no jornal. Se, de tal modo como dito no prefácio, a história das Missões é um pouco da nossa, a história do jornal também o é.

Quadro 1 – Datas das publicações dos números do jornal **O Nheçuanu/Nhesu Há**

<i>Edição 1</i> - Outubro/Novembro 2009	<i>Edição 22</i> - Junho/Julho 2014
<i>Edição 2</i> - Janeiro/Fevereiro 2010	<i>Edição 23</i> - Outubro/Novembro 2014
<i>Edição 3</i> - Abril/Maio 2010	<i>Edição 24</i> - Janeiro/Fevereiro 2015
<i>Edição 4</i> - Julho/Agosto 2010	<i>Edição 25</i> - Março/Abril 2015
<i>Edição 5</i> - Setembro/Outubro 2010	<i>Edição 26</i> - Junho/Julho 2015
<i>Edição 6</i> - Janeiro/Fevereiro 2011	<i>Edição 27</i> - Agosto/Setembro 2015
<i>Edição 7</i> - Abril/Maio 2011	<i>Edição 28</i> - Novembro/Dezembro 2015
<i>Edição 8</i> - Junho/Julho 2011	<i>Edição 29</i> - Março/Abril 2016
<i>Edição 9</i> - Agosto/Setembro 2011	<i>Edição 30</i> - Junho/Julho 2016
<i>Edição 10</i> - Outubro/Novembro 2011	<i>Edição 31</i> - Setembro/Outubro 2016
<i>Edição 11</i> - Dezembro 2011/ Janeiro 2012	<i>Edição 32</i> - Dezembro 2016/Janeiro 2017
<i>Edição 12</i> - Fevereiro/Março 2012	<i>Edição 33</i> - Março/Abril 2017
<i>Edição 13</i> - Maio/Julho 2012	<i>Edição 34</i> - Junho/Julho 2017
<i>Edição 14</i> - Agosto/Setembro 2012	<i>Edição 35</i> - Setembro/Outubro 2017
<i>Edição 15</i> - Novembro/Dezembro 2012	<i>Edição 36</i> - Dezembro 2017/Janeiro 2018
<i>Edição 16</i> - Janeiro/Fevereiro 2013	<i>Edição 37</i> - Abril/Maio 2018
<i>Edição 17</i> - Abril/Maio 2013	<i>Edição 38</i> - Agosto/Setembro 2018
<i>Edição 18</i> - Junho/Julho 2013	<i>Edição 39</i> - Novembro/Dezembro 2018
<i>Edição 19</i> - Outubro/Novembro 2013	<i>Edição 40</i> - Fevereiro/Março 2019
<i>Edição 20</i> - Dezembro 2013/Janeiro 2014	<i>Edição 41</i> - Maio/Julho 2019
<i>Edição 21</i> - Março/Abril 2014	<i>Edição 42</i> - Agosto/Setembro 2019

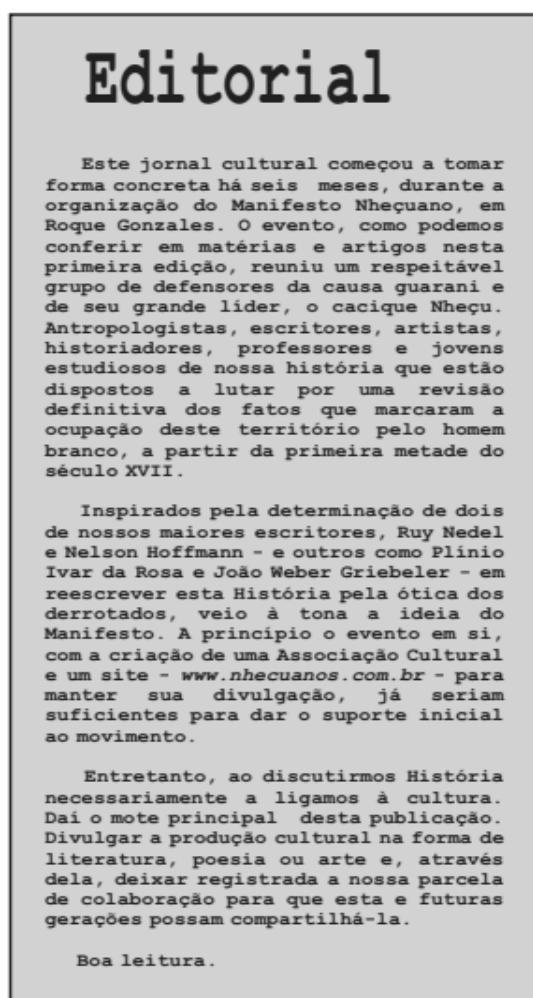
Fonte: Elaboração nossa (2019).

Especificamente sobre a distribuição e organização gráfica do jornal **O Nheçuanu**: não é possível observarmos uma ordem fixa de organização dos textos, mas os textos apresentam-se de maneira semelhante em todas as edições que trazemos à baila: nota do leitor, artigos de colaboradores transitórios, resenha/ensaio/indicações literárias, colunas dos colaboradores, entrevista,

cultura/língua guarani, poesia, autores e livros e anunciantes/patrocinadores. Cada edição é formatada por Inês e Nelson Hoffmann<sup>24</sup> e impressa em Porto Alegre/RS. O editor, diagramador e redator responsável é Marco Marques, também colaborador do jornal enquanto escritor.

Consideramos importante destacar a nota editorial que acompanha a abertura da primeira edição (Figura 5). Compreendemos que, ao demarcar nessa nota o fato de ser um jornal cultural, limita-se seu espaço de circulação. Mesmo com questões que, em nosso entendimento, são caras, o jornal ainda é “desconhecido”, inclusive para aqueles que são parte da história a qual o jornal se propõe à re+escritura da história.

Figura 5 – Nota editorial da primeira edição do jornal **O Nheçuario**



Fonte: Edição 1 do jornal **O Nheçuario** (Outubro/Novembro - 2009).

<sup>24</sup> Na cidade de Roque Gonzales/RS.

A primeira edição do jornal pode ser considerada como uma das mais importantes para que possamos empreender nossos gestos de análise<sup>25</sup>, devido à historicidade que invoca e que constrói, acerca do discurso em circulação na e sobre a região, até o ano de 2019. Além do conteúdo cultural presente nas edições, a disposição gráfica das capas também chama a atenção: o primeiro número conta com (Figura 6) a única capa em preto e branco, trazendo o desenho da morada de Nheçu, o Cerro do *Inhacurutum*, e pequenas fotos dos escritores que elaboram os artigos que compõem a edição.

Figura 6 – Capa da primeira edição do Jornal **O Nheçuano**

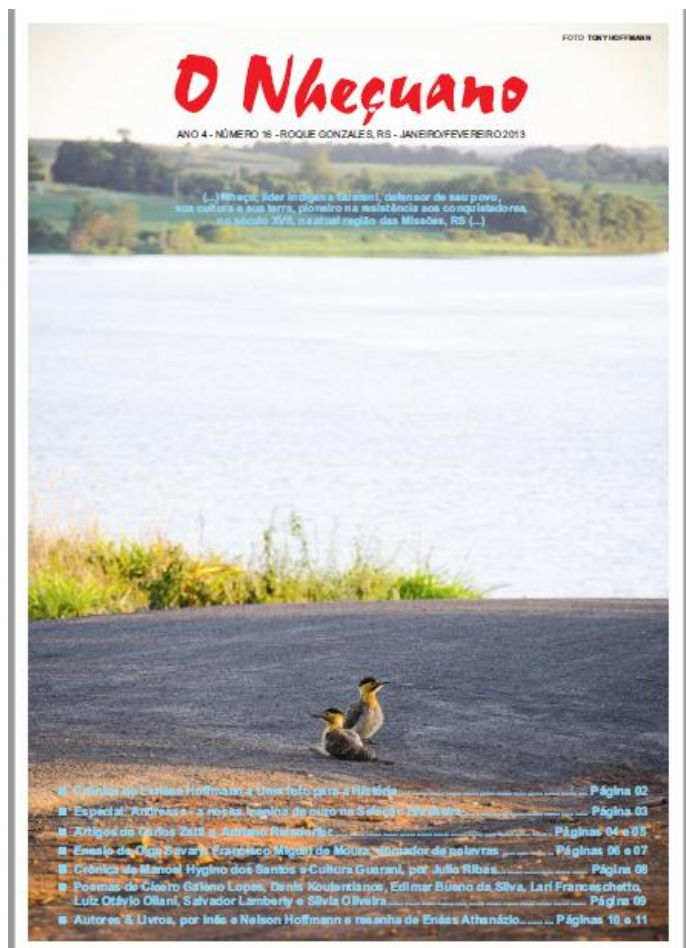


Fonte: 1ª edição do Jornal **O Nheçuano** (Outubro/Novembro - 2009)

<sup>25</sup> Presentes na Dobradura III do jornal.

A partir da edição de número 16 (Figura 7), o jornal passa por sua primeira reformulação gráfica, deixando, como parte constituinte da capa, uma foto de página inteira, com breves chamadas para o conteúdo interno do jornal. Essa primeira reconfiguração implica uma “cara” nova ao jornal, assumindo uma identidade outra, trazendo locais fotografados<sup>26</sup> da região das Missões, mais precisamente da região da *Ñesuretãgüê*, ou Terra que foi de Nheçu. As fotos apresentadas nas capas significam o pertencimento e a identificação para além da história/História: marcam uma territorialidade.

Figura 7 – Capa da edição 16 do Jornal **O Nheçuano**

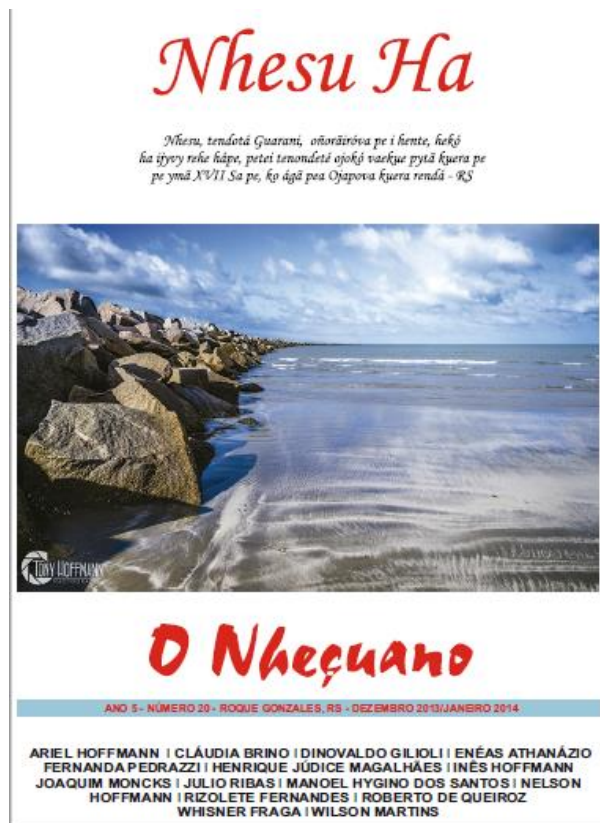


Fonte: 16ª edição do Jornal O Nheçuano (Janeiro/Feveiro - 2013).

<sup>26</sup> As fotos são, de modo geral, tiradas pelo fotógrafo local Tony Hoffmann.

A partir da 20ª edição<sup>27</sup> (Figura 8), vemos o aparecimento do título *Nhesu Ha* e do subtítulo *Nhesu, tendontá Guarani, oñorairóva pe i hente, hekó ha ijyvy rehe hápe, petei tenendeté ojokó vaekue pytã kuera pe pe ymã XVII Sa pe, ko ágã pea Ojapova kuera rendá - RS*<sup>28</sup>, na língua guarani, ambos em evidência na capa. O título em língua portuguesa (**O Nheçuanu**) aparece abaixo da fotografia, nessa segunda reformulação do jornal.

Figura 8 – Capa da edição 20 do Jornal **O Nheçuanu**



Fonte: 20ª edição do Jornal **O Nheçuanu** (Dezembro 2013/Janeiro 2014)

É a partir do número 41 (Figura 9), em sua terceira reformulação gráfica, que o jornal passa a conter em sua capa o título e subtítulo nas duas línguas

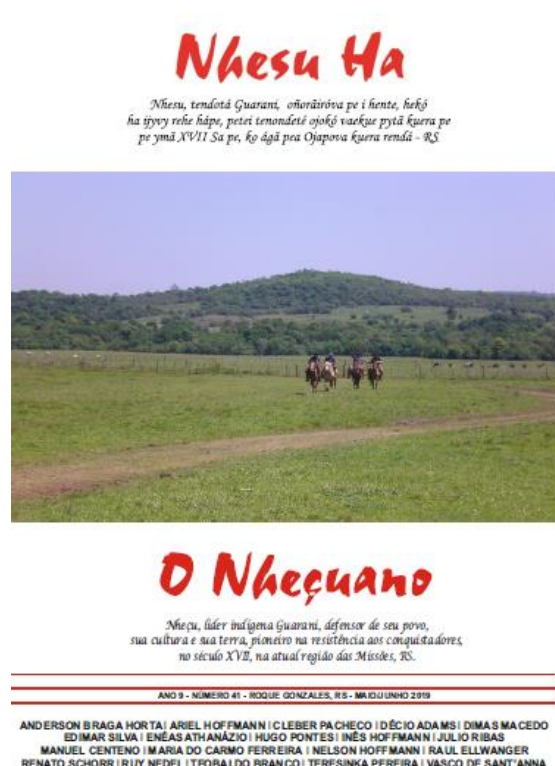
<sup>27</sup> Com exceção a edição de número 34 que aparece com o título em língua portuguesa (O Nheçuanu) e o subtítulo em língua guarani.

<sup>28</sup> Cabe destacarmos que, como apontado por Mariani (2018), as línguas indígenas passaram pelo processo de gramatização no período de catequização. Não sabemos se tal enunciado encontra-se, de fato, na língua guarani ou se está no âmbito estereotipado de uma escrita indígena gramaticalizada.



(português/guarani). Em nosso entendimento, a marcação do título na língua guarani é também um gesto de resistência, pois, tal como pontua Fitz (2011), ocorreu, nos povoados guaranis, no período de catequização, um complexo processo de aculturação e os editores do jornal, ao trazerem a língua guarani em destaque, resistem ao que, diante da história pelo viés dos historiadores, é silenciado.

Figura 9 – Capa da edição 41 do Jornal **O Nheçquano**



Fonte: 41ª edição do Jornal **O Nheçquano** (Dezembro 2018/Janeiro 2018)

O jornal **O Nheçquano** se constitui, desse modo – entre reformulações e reescritas através de seus colaboradores – como nosso objeto de estudo, nosso arquivo de pesquisa e parte de nossas inquietações.

Diante de todo o exposto a partir de três vieses distintos de se contar a história sobre as Missões, direcionamos, a partir de agora, nossa reflexão, com mais uma forma de um desejo real (na ordem do impossível), às questões teóricas às quais nos filiamos para o desenvolvimento deste trabalho, a saber: uma teoria



materialista do discurso fundamentada no campo teórico da Análise de Discurso de linha francesa.



# A DOBRADURA COMO LIMITE

## LIMITE II

*“A maior riqueza do homem é a sua incompletude”*  
(Manoel de Barros)

## 2 DISCURSO, SUJEITO E IDEOLOGIA: UMA PROPOSTA DE PERCURSO

Esta segunda dobradura limite apresenta uma proposta de percurso pela direção teórica e metodológica da Análise de Discurso (doravante AD), ou seja, pela teoria materialista do discurso. Para tanto, considerando o desenvolvimento desta pesquisa de dissertação, ancoramos nossas reflexões junto aos pressupostos de tal teoria, mobilizando, em especial, noções que para nós são caras como, por exemplo, o conceito de discurso, história, memória, ideologia e política de silenciamento, visto que os consideramos de relevância ímpar para a composição de nosso gesto de interpretação.

A AD de linha francesa, tem seu efeito de origem na década de 1960, na França, e a Michel Pêcheux é designada a direção de uma teorização inicial desse campo de saber, assim como lhe é destinado o lugar de destaque dentro dos primórdios das reflexões relacionadas à AD. Mesmo com a participação de um grupo amplo de pesquisadores (cf. MALDIDIER, 2017), é o nome de Michel Pêcheux que ressoa mais frequentemente nos estudos desenvolvidos em AD.

Com pensamentos iniciais desenvolvidos na década de 1960, mais especificamente, com a publicação do livro *Análise Automática do Discurso* (AAD-69), de 1969, o grupo de pesquisa do discurso trouxe para o campo da Linguística algo novo: um deslocamento que permitiu sair de questões anteriores propostas pelas ciências da linguagem, buscando analisar e compreender o funcionamento da língua<sup>29</sup> pelo e no discurso. A obra AAD-69 não foi a pioneira nas reflexões e inquietações levantadas por Pêcheux acerca da teoria do discurso, sob o pseudônimo de Thomas Herbert<sup>30</sup>, em 1966, o autor também publicou artigos mobilizando as primeiras questões que viriam a ser propostas. Apesar do distanciamento dos primeiros artigos<sup>31</sup> para com a obra de *Análise Automática do*

---

<sup>29</sup> Cabe destacar que a compreensão do conceito de língua para a Análise de Discurso é de sistema sujeito a falhas, o lugar possível de deslizamentos na relação entre significante e significado.

<sup>30</sup> Os artigos que aqui citamos intitulam-se: *Observações para uma teoria geral das ideologias* (1995) e *Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social* (1972). Os anos que aqui constam são das traduções brasileiras utilizadas para a leitura.

<sup>31</sup> Tal como destaca Paul Henry (2014b), em seu capítulo *Os fundamentos teóricos da "Análise Automática do Discurso" de Michel Pêcheux (1969)*, presente no livro *Por uma análise automática do discurso*, encontra-se, nos textos de Thomas Herbert, pseudônimo de Pêcheux: a) uma crítica a Spinoza; e, b) uma tentativa de esboçar uma teoria geral das ideologias. Ambos os textos, como destaca ainda o autor, seguem a linha de pensamento de Althusser nesse período (1966/1967).

Discurso, podemos considerar um primeiro passo para a formulação de um aparato científico.

A partir desse objeto de estudo, o discurso, proposto por Pêcheux e seu grupo, podemos constituir o percurso que faz a AD ser o que é hoje: uma disciplina<sup>32</sup> que se institui a partir da falta, no entremeio das áreas de saber que a compõem.

Tem-se, desse modo, uma disciplina de entremeio (ORLANDI, 2015), uma vez que, toma para si, conceitos de outros campos do saber, como do materialismo histórico, da Linguística e da Psicanálise<sup>33</sup>. E é, trabalhando na aproximação desses campos de conhecimento, que produz um novo recorte de disciplinas e um objeto: o discurso, o qual, segundo Sobrinho (2019, p. 336), leva em consideração “o sentido, a história e o sujeito, com todas as consequências teóricas, metodológicas e políticas daí advindas”.

Tomando como base os estudos desenvolvidos por Orlandi (2012; 2015), compreendemos o discurso como um objeto linguístico, histórico e ideológico. Trata-se de “um objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade, que é linguística” (ORLANDI, 2012, p. 21). Ao contrário do que muitas vezes é empreendido, para a AD, o discurso vai muito além da transmissão de informações, é considerado efeito de sentidos entre locutores (ORLANDI, 2015). Ele constitui-se, pois, o lugar onde o indivíduo, através da língua, é interpelado pela ideologia, constituindo-se como sujeito na história. Ainda, o discurso pode ser entendido como “funcionamento da linguagem que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história”<sup>34</sup> (ORLANDI, 2015, p. 20).

Partindo disso, para a AD, “procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história” (ORLANDI, 2015, p. 20). Portanto, o discurso não se constitui sem

---

<sup>32</sup> Entendemos o disciplinar na AD como o conhecimento em circulação em condições sócio-históricas específicas, tal como proposto por Mariani e Medeiros (2013, p. 23: “Muitas vezes sob o nome Análise do Discurso, disciplina-se universitariamente uma comunidade imaginária, como dissemos anteriormente, encobrindo diferenças teóricas que, se trabalhadas, poderiam se revelar bastante produtivas em suas especificidades, a começar pelas noções de língua, sujeito, sentido e seguindo para outras, como texto (verbal ou não-verbal), enunciação e interlocução.”

<sup>33</sup> A AD enquanto disciplina de entremeio não irá surgir como algo interdisciplinar, mas como herdeira dos três campos de conhecimento, interrogando o que estes deixaram “faltar”: “Interroga a linguística pela historicidade que ela deixa de lado, questiona o Materialismo perguntando pelo simbólico e se demarca da Psicanálise pelo modo como, considerando a historicidade, trabalha a ideologia como materialmente relacionada ao inconsciente sem ser absorvida por ele”. (ORLANDI, 2015).

<sup>34</sup> Compreendemos que, tal como afirma Orlandi (2005, p. 11), “Pêcheux considera a linguagem como um sistema capaz de ambiguidade e define a discursividade como a inserção dos efeitos materiais da língua na história, incluindo a análise do imaginário na relação dos sujeitos com a linguagem”.

sujeito, tampouco há sujeito sem ideologia. Ainda, podemos apreender o sujeito como “posição entre outras, subjetivando-se na medida mesmo em que se projeta de sua situação (lugar) no mundo para sua posição no discurso” (ORLANDI, 2005, p. 99).

O sujeito vai identificar-se com determinado domínio de saber, inscrevendo-se em uma determinada Formação Discursiva (FD), ou seja, enunciará sempre a partir de uma dada posição-sujeito. Dessa forma, a posição-sujeito constitui-se por aquilo que pode, ou não, ser dito em uma conjuntura definida, inscrevendo o sujeito em uma FD em específico. Em outras palavras, os indivíduos são interpelados em sujeitos do seu discurso pelas formações discursivas, que, segundo Pêcheux (2014, p. 147), “representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes”.

O conceito de FD, tal como definido por Courtine (2014), pode ser compreendido a partir do conceito de Formação Ideológica (FI). As formações ideológicas são entendidas como um conjunto complexo de atitudes e representações (essas não sendo nem individuais, nem universais) e que se relacionam com as posições de classe. Como destaca Courtine (2014, p. 72), “a instância ideológica estabelece, sob a forma de uma contradição desigual no seio de aparelhos, uma combinação complexa de elementos dos quais cada um é uma FI. As FI têm um caráter ‘regional’ ou específico e comportam posição de classe”. Ou dito de outra forma, ainda com Courtine (2014) “as palavras mudam de sentido em função das posições daqueles que as empregam”<sup>35</sup>. A FD articula-se, portanto, ao complexo de FI.

Desse modo, o conceito de Formação Discursiva tem o importante papel de projetar na linguagem as formações ideológicas do sujeito. Como apontado por Indursky (2013b), a FD na qual o sujeito se inscreve para a produção de seu discurso implica a retomada de uma memória que foi regularizada, no regime da repetibilidade, que se relaciona a já-ditos anteriores e exteriores a ela mesma. A esses já-ditos, Pêcheux (2014) denomina, discursivamente, como interdiscurso.

---

<sup>35</sup> Como aponta Orlandi (2012, p. 23): “As palavras mudam de sentido ao passarem de uma formação discursiva para outra, pois muda sua relação com a formação ideológica”; e complementa destacando que “além das intenções, contam, portanto, as convenções, havendo uma relação necessária do dizer com a ideologia”. Ou seja, “o que equivale a dizer que as palavras, expressões, proposições recebem seu sentido da FD na qual são produzidas” (COURTINE, 2014, p. 73).

Da mesma forma que a Formação Discursiva se constitui a partir da Formação Ideológica e do interdiscurso, todas as categorias do discurso são interpeladas pela ideologia – retomamos, dessa forma, a noção de sujeito tal como compreendido na AD.

A ideologia, segundo Althusser (1974, p. 69), pode ser vista como “o sistema das ideias, das representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social”, ou seja, ela determina o pensamento de um sujeito ou de um grupo de sujeitos. A teoria da ideologia apresenta-se como uma formação social, nos modos de produção combinados nas formações sociais e da história das lutas de classe (PÊCHEUX, 2014a). Todavia, não nos enganemos em pensar que não há conflito dentro de um grupo social determinado a partir de uma dada ideologia. As divergências podem existir até mesmo dentro de um contexto sócio-histórico que tenta objetivar uma ação em comum a ser praticada pelos sujeitos. Nesse caso, tomamos como exemplo as reduções jesuíticas, que tinham como objetivo *ensinar* aos indígenas as práticas sociais, tal como se desenvolviam entre europeus e católicos. Podemos observar, nesse contexto sócio-histórico, o funcionamento das formações ideológicas, pois, mesmo dentro de um determinado grupo social, a ideologia interpela o sujeito de diferentes formas.

Tal como pontua Orlandi (1996, p. 96):

Os aparelhos de poder de nossa sociedade gerem a memória coletiva. Dividem os que estão autorizados a ler, a falar e a escrever (os que são intérpretes e autores com obra própria) dos outros, os que fazem gestos repetidos que impõem aos sujeitos seu apagamento atrás da instituição. Seja essa instituição a Igreja, o Estado, a empresa, o partido, a escola, etc. Em todo discurso podemos encontrar a divisão do trabalho da interpretação, distribuído pelas diferentes posições dos sujeitos: o padre, o professor, o gerente, o líder sindical, o líder partidário, etc. E há uma enorme produção de textos (falados ou escritos) que trabalham essa divisão: regimentos, constituições, panfletos, livros didáticos, programas partidários, estatutos, etc., os sentidos não estão soltos, eles são administrados.

Nessa direção, a ideologia funciona como mecanismo estruturante do processo de significação. Como ainda destaca Orlandi (2015, p. 94), “[...] A ideologia se liga inextricavelmente à interpretação enquanto fato fundamental que atesta a relação da história com a língua, na medida em que esta significa”. Ou seja,



compreendemos, discursivamente, a ideologia em sua relação à língua<sup>36</sup> e à interpelação do sujeito. Desse modo, ela afeta o discurso, delimitando o que pode e deve, ou não, ser dito em determinadas condições de produção (PÊCHEUX, 2014). Pêcheux aponta duas determinações pelas quais o termo ideologia é afetado, a saber: “1) Só há prática através de e sob *uma* ideologia; 2) Só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos” (PÊCHEUX, 2014, p. 135, grifos do autor). Em vista disso, a partir dessas duas determinações, o autor destaca que:

[...] na primeira, o artigo indefinido leva a pensar a pluralidade diferenciada da instância ideológica sob a forma de uma combinação (todo complexo com dominante) de elementos onde cada um é *uma formação ideológica* [...]; em síntese: *uma ideologia*. Na segunda proposição, a determinação do termo “Ideologia” funciona “em geral”, como se disséssemos “só há raiz quadrada de um número positivo”, entendendo por isso que *toda* raiz quadrada é a raiz de um número positivo: da mesma maneira, a significação dessa segunda proposição, que prefigura, na verdade, a “tese central”, é, realmente, que “a categoria de sujeito... é a categoria constitutiva de toda ideologia” (PÊCHEUX, 2014, p. 135-136, grifos do autor).

Para explicitar melhor essas duas determinações propostas, trazemos à baila o que ele cita em seu texto *O mecanismo do (des)conhecimento ideológico*: “enquanto ‘as ideologias têm uma história própria’, por terem uma existência histórica concreta, ‘a ideologia em geral não tem história’<sup>37</sup>” (PÊCHEUX, 1996, p. 147, nota nossa.).

Quando buscamos compreender sobre o conceito de ideologia, cabe destacar que, tal como aponta Pêcheux (1996, p. 145, grifos do autor), “a instância ideológica, em sua materialidade concreta, existe sob a forma de ‘formações ideológicas’ [...] que têm um caráter regional envolvem posições de classe: os ‘objetos’ ideológicos são sempre fornecidos juntamente com seu ‘modo de usar’ — seu ‘sentido’”.

Dessa forma, compreendemos a ideologia como conceito basilar para a teoria do discurso, constituindo parte importante da tríade língua, sujeito e ideologia. A constituição de ideologia, por estar diretamente intrincada ao conceito de sujeito, também irá funcionar no fio do discurso para a constituição do interdiscurso.

<sup>36</sup> Retomando Pêcheux (2014, p. 81, grifos do autor), citamos: “a língua se apresenta, assim, como a base comum de *processos* discursivos diferenciados, que estão compreendidos nela na medida em que [...] os processos ideológicos simulam os processos científicos”.

<sup>37</sup> Ao sublinhar isso, o autor retoma enunciados e reflexões de Althusser, presentes no texto *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (Notas para uma investigação)*, o qual encontra-se no mesmo livro em que foi publicado o texto citado de Pêcheux, a saber: *Um mapa da ideologia* (1996).

Empreendemos o interdiscurso como aquele que faz com que o discurso produza sentidos, ancorando-se em já-ditos. Isto é, faz com que o discurso seja afetado pela exterioridade<sup>38</sup> e constituído por uma historicidade. O interdiscurso, dessa perspectiva, instala uma memória do dizer.

Segundo Orlandi (2003, p. 13), “todo dizer é já gesto de interpretação, posição face à memória. Para significar, nossas palavras já fazem sentido, se produzem em uma memória significativa, para que possam ser interpretadas”. Isso indica que não podemos considerar o discurso como totalmente explícito em sua materialidade, o que não consiste em dizer que nos interessa o que está implícito ao discurso, mas, sim, o fato de que no dito sempre há um não-dito, efeito de um silêncio constitutivo, indicando que o sentido nunca é único, o mesmo sempre pode ser outro. Tal como destaca Orlandi (1996, p. 92),

[...] na transparência da linguagem, é a ideologia que fornece as evidências que apagam o caráter material do sentido, sua historicidade, evitando o corpo das palavras e do sujeito (cf. E. Orlandi, 1987), regrido a relação com a interpretação, ao mesmo tempo em que faz o sujeito responsável, fonte de seus sentidos.

Tendo em vista nosso objetivo, que é o de analisar os discursos *sobre* que circulam em torno da história da região das Missões/RS posta na materialidade do jornal **O Nheçuan**, consideramos tais questões, que afetam e determinam a constituição do discurso, compreendemos que o processo discursivo será tomado, por nós, como um ponto crucial de análise. Diante disso, na sequência, apresentamos ainda alguns conceitos centrais que complementam e desenvolvem o já exposto, e que ancoram esta reflexão e posterior análise.

## 2.1 SOBRE O FUNCIONAMENTO DA MEMÓRIA DISCURSIVA

Sabemos que a história quase sempre é contada a partir de um viés definido. Este viés se constitui a partir da ideologia dominante, que determina os discursos em circulação em determinado contexto sócio-histórico. Desse modo, vemos com recorrência a história sendo contada a partir da ótica do dominador, e não do

---

<sup>38</sup> Compreendemos aqui a exterioridade como *exterioridade discursiva*, ou seja, tal como ela intervém na linguagem: um efeito de exterioridade que produz efeito de sentido, na instância dos já-ditos ou dos dizeres possíveis.

dominado<sup>39</sup>, mas compreendemos que é possível analisar e observar outros modos de contar a história – as versões de dizer sobre um mesmo fato, tal como apresentado na dobradura I. Podemos observar, desse modo, a presença do efeito ideológico no discurso, principalmente histórico oficial.

Compreendemos que, na escritura desta dissertação, nossa pesquisa faz um recorte, em detrimento de outros tantos possíveis. Não consideramos um efeito de totalidade da história missioneira, apenas buscamos, através da materialidade do jornal *O Nheçuano*, trazer, neste trabalho, reflexões acerca dos discursos *sobre* a história das Missões do Rio Grande do Sul, em especial, os que concernem à primeira fase da experiência missioneira ou, como foi nos indicando como caminho em nossas leituras, o silenciamento desta.

Toda a história missioneira já contada – seus habitantes, no caso, os indígenas, sua cultura e sua língua –, por vezes é ignorada e/ou silenciada por conta da dita ideologia dominante. Os indígenas que aqui residiam e, posteriormente – quase 100 anos após a primeira entrada dos jesuítas em território do atual Brasil – resistiram, são apresentados como sanguinários, cruéis, feiticeiros, entre tantas outras formas negativas de adjetivação.

Tal como considera Orlandi (2008, p. 41-42), “os relatos dos missionários são tomados como artefatos que integram seus objetivos científicos em sua tradição, para nós são uma forma de nos passar a limpo em uma história contada por europeus para europeus”. Por consequência, o indígena, por exemplo, é silenciado diante dessa memória histórica. Podemos observar esse movimento de política do silenciamento nos discursos *sobre* a tomada do Brasil no ano de 1500, o qual ressoa nos discursos em circulação *sobre* a história das Missões. No que se refere à identidade cultural, linguística e histórica, o indígena aparece apenas como o sujeito a ser catequizado, que necessita desse alçar a sua cultura e vida ao religioso cristão para se inserir na sociedade, quer qual seja ela.

Desse modo, no que concerne ao discurso em circulação *sobre* a história de formulação e constituição da experiência missioneira, o indígena é colocado como alguém a ser salvo. O indígena que ganha destaque, na história oficial – estudada nas escolas e (re)contada em pontos turísticos, é o colonizado, os que resistiram em

---

<sup>39</sup> No caso em específico vinculado ao nosso trabalho de dissertação, podemos observar o funcionamento da ideologia dominante por parte do AIE Igreja (ALTHUSSER, 1974), em especial da Igreja católica. Ao utilizarmos a terminologia dominador/dominado, referimo-nos, em ordem, aos jesuítas e aos indígenas. Essa afirmação será desenvolvida em posterior análise de nosso *corpus*.

prol de sua cultura são marginalizados, como é o caso, em especial para nosso trabalho, do cacique *Nheçu*. As versões de um mesmo fato histórico, considerando o foco específico de nosso objeto de estudo, sendo a primeira fase da experiência missioneira, podem divergir. Dessa primeira fase quase não há registros escritos, e quando há, sempre contam as mesmas *evidências históricas*<sup>40</sup> do assassinato dos três Santos Mártires. Não importa qual seja o meio, a *verdade histórica*<sup>41</sup> é que, nessa primeira fase, não tivemos participação indígena, a não ser para agir como feiticeiros e assassinos.

Levando em conta as versões que podemos apreender em torno de um mesmo fato histórico, nosso estudo problematiza, por meio dos discursos *sobre* que organizam a memória em circulação na região das Missões/RS, os efeitos de sentido que tais discursos produzem. Esses efeitos de sentido, em nosso entendimento, colocam-se entre a memória *cristalizada/institucionalizada* sobre a história das Missões, a qual está vinculada ao funcionamento de uma ideologia dominante, e a memória discursiva<sup>42</sup>, a qual é marcada pelo esquecimento e pela saturação (COURTINE, 2014), fazendo com que alguns sentidos se repitam e que outros novos sentidos irrompam na discursividade. Esta última, tal como destacado por Scherer e Taschetto (2005), sempre seria retomada nos processos de enunciação, regulando a circulação do discurso.

A memória suposta pelo discurso é sempre reconstruída na enunciação. A enunciação, então, deve ser tomada não como advinda do locutor, mas como operações que regulam a retomada e a circulação do discurso (SCHERER; TASCHETTO, 2005, p. 122).

Em vista disso, a memória discursiva pode ser compreendida, a partir da filiação teórico-analítica, como uma memória coletiva e/ou social, responsável pelo efeito de produção das condições necessárias para o funcionamento discursivo. A memória, pensada discursivamente, refere-se ao fato de que todo dizer já foi dito,

---

<sup>40</sup> Pensando discursivamente, compreendemos que não há uma evidência histórica, ou até mesmo uma verdade histórica. Ou seja, entendemos que quando tratamos de história, há sempre uma versão dos fatos em circulação no discurso.

<sup>41</sup> Assimilamos aqui que não há uma verdade histórica, visto que toda história é retratada a partir de determinado viés. O efeito de totalidade não pode ser tomado como uma verdade única e irreduzível.

<sup>42</sup> Como destaca Jean-Jacques Courtine, o “termo ‘memória discursiva’ é distinto de toda memorização psicológica do tipo daquela cuja medida cronométrica os psicolinguistas se dedicam a produzir [...]. A noção de memória discursiva diz respeito à *existência histórica do enunciado* no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos.” (COURTINE, 2014, p. 105-106, grifos ??)

anteriormente, em outro lugar, de outra forma. Ou seja, todo dizer se produz a partir de um já-dito. Já é gesto de interpretação e tomada de posição face à memória, conforme destaca Achard, em seu texto *Memória e produção discursiva do sentido*,

[...] se situamos a memória do lado, não da repetição, mas da regularização, então ela se situaria em uma oscilação entre o histórico e o linguístico, na sua suspensão em vista de um jogo de força de fechamento que o ator social ou o analista vem exercer sobre os discursos em circulação (ACHARD, 2015, p.16).

Desse modo, a memória se constituiria a partir de dois esquecimentos, a) apaga-se o fato de que o sujeito não é origem de si, assim como seu dizer também não o é; e, b) apaga-se o fato de que, ao discursivisar, ele interpreta e se posiciona frente a memória constitutiva do seu dizer. A esta memória constitutiva, chamamos de interdiscurso. Concordando com Malidier, o interdiscurso “designa o espaço discursivo e ideológico no qual se desdobram as formações discursivas em função de relações de dominação, subordinação e contradição.” (MALDIDIER, 2017, p. 57). Compreendemos, assim, o interdiscurso, tal como definido anteriormente, como

[...] parte do funcionamento ideológico da linguagem que, por sua vez, está materialmente ligado ao inconsciente. Por outro lado, o interdiscurso (memória, saber discursivo) produz seu efeito em um sujeito afetado pelo mundo, na sua experiência. O sujeito se constitui e se significa por ser afetado [...] pela língua e pelo mundo (ORLANDI, 2005, p. 46).

Além disso, entendemos como a memória discursiva, que afeta diretamente a compreensão dos discursos *sobre* que circulam na região das Missões/RS, funciona como um fator de estabilização do discurso em circulação, ressoando um e silenciando outro. Tal como cita Orlandi (2014, p. 6),

Consideramos que a memória é estruturada pelo esquecimento. É quando esquecemos como um sentido se constituiu em nós que ele passa a produzir seus efeitos, entre eles, o principal, de que estes sentidos, quando falamos, nascem em nós, quando, na realidade para significar é preciso que as palavras, expressões, proposições já signifiquem.

Lembrando, como destacou Pêcheux (2015b, p. 44), “a memória deve ser entendida aqui não no sentido diretamente psicologista da memória individual, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador”. Ela não será plana e muitas vezes nem visível, será um espaço móvel de disjunção, de deslocamento e de retomada.

No caso da memória discursiva, vale lembrarmos que essa noção “concerne à existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas regradas pelos aparelhos ideológicos” (GRIGOLETTO, 2003, p. 55), ou seja, toda memória está vinculada à interpelação ideológica sofrida pelo sujeito.

Quando tratamos da memória discursiva, afetando a constituição do discurso, devemos igualmente considerar que há uma memória institucionalizada a qual ancora e institucionaliza os dizeres e os sentidos, como é o caso na região das Missões-RS. A memória institucionalizada “acumula e visa a estabilizar sentidos, contrapondo-se à memória vinculada ao interdiscurso” (SCHNEIDERS, 2014a, p. 106).

Como destaca Orlandi (2012, p. 27), “a sedimentação dos processos de significação se faz historicamente, produzindo a institucionalização do sentido dominante. Dessa institucionalização decorre a legitimidade, e o sentido legitimado fixa-se então como centro: o sentido oficial, literal”. Essa memória está ligada aos efeitos produzidos pelo arquivo, e é, a partir dela que os discursos *sobre* a história das Missões veem à superfície, estabilizando sentidos e silenciando discursos outros, ressoando nos dizeres e nas versões contadas sobre esse contexto sócio-histórico.

## 2.2 OS EFEITOS DO SILÊNCIO E DA POLÍTICA DO SILÊNCIO

*“Escolhe teu diálogo  
 e  
 tua melhor palavra  
 ou  
 teu melhor silêncio  
 Mesmo no silêncio e com o silêncio  
 dialogamos”*  
 (Drummond em “O constante Diálogo”)

Visando a composição de nosso trabalho de pesquisa, consideramos importante o estudo e a mobilização do conceito de silêncio (ORLANDI, 2007), especialmente, na relação dito e não-dito, a qual pode ser sócio-historicamente contextualizada em relação ao *poder-dizer*, ou, ao complexo de formações discursivas. Como afirma Orlandi (2007, p. 73), “podemos compreender a historicidade discursiva da construção do poder-dizer, atestado pelo discurso”.

A autora, em seu livro *As formas do silêncio: No movimento dos sentidos* (2007), entende o silêncio como constitutivo de todo discurso, pois permite que observamos quais sentidos e dizeres são postos em circulação e/ou silenciados. O silêncio, entendido a partir do que destaca a autora, pode ser compreendido como

[...] a “respiração” (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é “um”, para o que permite o movimento do sujeito. (ORLANDI, 2007, p. 13).

Desse modo, o conceito de silêncio poderia ser compreendido como “*materialidade significante* por excelência, sempre-já possibilidade de sentido, antes de qualquer corte simbólico imposto pela língua” (ZOPPI-FONTANA, 2017, p. 188, grifos da autora). Pensar acerca do silêncio, mostra-nos que “há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do ‘implícito’” (ORLANDI, 2007, p. 12). Ou seja, entendendo-o enquanto uma ressonância do significar, não devemos confundi-lo com o implícito presente nas ditas entrelinhas de um texto. O silêncio não é implícito, ele (re)significa e irrompe no fio do discurso, produzindo efeitos de sentido. Apreender que o sentido não está em um lugar, mas sim nas relações – sejam elas do sujeito, do silêncio, da ideologia, da língua ou da história – é de suma importância para entender seus efeitos.

Para a instância do discurso, o silêncio constitui-se como indicador do que funciona entre as palavras, o qual observamos que “todo discurso já é uma fala que fala com outras palavras, através de outras palavras” (ORLANDI, 2007, p. 15)<sup>43</sup>. O silêncio, então, discursivamente, é o *não-dito* considerado como significante. Ele não se encontra disponível à visibilidade e, sendo impossível observá-lo, torna visível, na verdade, à significação. Desse modo, compreendemos, que “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (ORLANDI, 2007, p. 12), ou seja, pensando na constituição do fio do discurso, o silêncio significa.

Conforme a autora (2007, p. 23), “o silêncio, mediando as relações entre linguagem, mundo e pensamento, resiste à pressão de controle exercida pela urgência da linguagem e significa de outras e muitas maneiras”. Ele vai também apresentar-se para o discurso como fundante, ele tem primazia sobre as palavras,

---

<sup>43</sup> Podemos relacionar o funcionamento do silêncio, ou efeito produzido por ele, com a paráfrase, que constitui-se no processo pelo qual procura-se manter o sentido igual sob diferentes formas.

pois aparece na ordem do discurso a nível de matéria. Compreendido discursivamente “o silêncio não fala. O silêncio é. Ele significa. Ou melhor: no silêncio, o sentido é” (ORLANDI, 2007, p. 31).

Assim sendo, tomando o silêncio enquanto significante, ele está na constituição dos dizeres e dos sentidos. No momento em que determinados discursos circulam, outros são silenciados, como é o caso dos discursos em torno da história das Missões do Rio Grande do Sul, em especial, quando tratamos acerca da primeira fase da experiência missioneira. Quando esses discursos são silenciados, apresenta-se o que podemos chamar de política de sentido de silenciamento e é, nessa transição de discursos silenciados e dos discursos dominantes, que se constitui a memória discursiva<sup>44</sup>. Tal política de silenciamento, relaciona-se ao que propõe Orlandi (2007) acerca da política do silêncio: ao dizer algo, apagamos, necessariamente, outros sentidos possíveis. O silêncio fundante, considerado como o real da significação, diferencia-se da política do silêncio, portanto, essa política “produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo” (ORLANDI, 2007, p. 73).

A política do silêncio se define quando, ao dizer algo, tentando apagar outros sentidos possíveis, não desejáveis, em uma situação discursiva dada. Apoiados, a partir de Orlandi, que, a respeito na história da região das Missões/RS, em especial quando trata-se da primeira fase da experiência missioneira, há, em funcionamento, um efeito da política de silêncio e do político, produzindo recortes entre o que sabemos da história e as outras possíveis versões. Desse modo, compreendemos que a política de silêncio diz que “[...] como o sentido é sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição do sujeito – ao dizer, ele estará, necessariamente, não dizendo “outros” sentidos. Isso produz um recorte necessário no sentido. Dizer e silenciar andam juntos” (ORLANDI, 2007, p. 53)

Para nós, a problemática do silêncio torna-se pertinente para compreendermos os sentidos, uma vez que no dito há sempre um não-dito. Esse funcionamento de dizeres coloca em jogo a memória discursiva, a qual, como exposto anteriormente, é estruturada pelo esquecimento. A memória discursiva pode ser pensada conjuntamente com a noção de interdiscurso, ou, como definido por

---

<sup>44</sup> Compreendemos a memória discursiva como um conceito de maior amplitude, por isso, é discutido melhor na seção anterior (cf. seção 2.1)



Orlandi, constituir-se a partir de um já-dito, de um já-lá. Desse modo, ela é constituída pelo esquecimento, pois “quando enunciamos há essa estratificação de formulações já feitas que presidem nossa formulação e formam o eixo de constituição do nosso dizer [...] são formulações já feitas e esquecidas” (ORLANDI, 2010a, p. 21). Dessa forma, podemos entender que, ao dizer acerca do discurso *sobre* a história das Missões, estamos enunciando em um determinado processo de formulação – o qual sofre efeitos da história, da ideologia, da política do silêncio e, em especial, da memória discursiva – de novos enunciados a partir de formulações já existentes<sup>45</sup>.

É nesse sentido que consideramos pertinente a mobilização do conceito de silêncio e da política de silêncio, que nos será cara para os nossos gestos de interpretação. O conceito de silêncio é, desse modo, um dos norteadores de nossa pesquisa.

### 2.3 DISCURSO DE: REMEMORAÇÃO E DISCURSO SOBRE: COMEMORAÇÃO – O CASO DA REGIÃO DAS MISSÕES/RS

Como o objetivo central deste trabalho de dissertação consiste em compreender e analisar, a partir das bases teórico-metodológicas da Análise de Discurso, os efeitos de sentido produzidos pelos discursos *sobre* que circulam em torno da história da região das Missões-RS, é preciso destacarmos aquilo que entendemos por discurso *sobre* e discurso *de*, com base nos trabalhos desenvolvidos no Brasil, em especial, nas reflexões propostas por Venturini (2008, 2009).

Tendo em conta o nosso percurso, composto de diversas dobraduras na constituição e formulação deste trabalho, sempre retornaremos a conceitos já cunhados. Assim como os conceitos de discurso *sobre* e discurso *de*, cabe destacarmos e compreendermos a relação de funcionamento, pensado discursivamente, da rememoração e da comemoração. Os discursos *de* e *sobre* constituem-se a partir desses funcionamentos discursivos. Devido a eles,

---

<sup>45</sup> Quando destacamos esse processo de (re)formulação de novos enunciados a partir dos já existentes, podemos compreender também acerca da reaparecimento de novos sentidos atribuídos a enunciados já-ditos: como é o caso do dístico *Esta terra tem dono* que, dependendo do espaço em circulação, ressoa determinados efeitos, mesmo seu efeito de origem sendo o da resistência indígena.

consideramos importante que esse funcionamento seja explicitado em nosso trabalho de dissertação.

A partir do texto de Pierre Nora (1993), *Entre memória e história – A problemática dos lugares*, podemos compreender a diferenciação entre o lugar de memória e lugares de história. Segundo o que o autor aborda no seu texto, a história pode ser compreendida com a deslegitimação do passado vivido, ou seja, “O movimento da história, a ambição histórica não são a exaltação do que verdadeiramente aconteceu, mas sua anulação” (NORA, 1993, p. 9), portanto, são necessários lugares onde ancorar a memória. Entendemos, desse modo, que os lugares<sup>46</sup> de memória consistem em lugares híbridos, abertos a todos os tipos de memória – não apenas a institucionalizada. Assim como destaca Nora (1993, p. 13), “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas [...]”. Os lugares de história<sup>47</sup> compreendem os lugares onde há a ocorrência do institucional, ou como destaca Nora (1993), a história é a reconstrução, sempre problemática, do que não existe mais, ou, como destaca o autor, “a história [...] é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado” (NORA, 1993, p. 8)<sup>48</sup>. Esses dois conceitos, lugares de memória e de história, nos encaminham para definirmos outros dois determinantes no processo discursivo e que funcionam juntos no *intradiscurso*, a saber: rememoração e comemoração.

O conceito de rememoração (discurso *de*), considerando a perspectiva discursiva, pode ser compreendido como as memórias que ancoram a comemoração e emergem no eixo da formulação, sustentando o dizer (VENTURINI, 2008). Assim, “os discursos de rememoração, de um lado, trazem para o domínio da atualidade vestígios de um passado que retorna como recordação e, de outro, são interpretados pelos valores sociais do presente. Sua função é instaurar e sustentar o discurso de comemoração” (VENTURINI, 2008, p. 43). Ou ainda, podemos dizer, de

---

<sup>46</sup> Lugares aqui não são tomados como espaço físico.

<sup>47</sup> Como efeito, retomamos Nora (1993, p. 24) ao dizer que “é a memória que dita e a história que escreve” (p. 24), para destacar acerca da relação memória e história e as narrativas.

<sup>48</sup> Destacamos, de modo sincero, que tais conceitos não são abordados da maneira ampla que seria necessária para uma melhor exploração e desenvolvimento das questões apontadas por Nora em seu texto uma dissertação ou tese apontando apenas para esses conceitos. Tais conceitos são amplos, cabendo diversos questionamentos, e neste trabalho tem seu funcionamento reduzido, quase erroneamente, para um efeito de ligação. Gostaríamos de, em outros trabalhos, trabalhar mais a fundo estas questões.

acordo com o apontado por Venturini (2008), que a rememoração ocorre no espaço não-linear do dizer, ocupando o lugar do já-dito, do significado antes. Seu retorno se dá através da repetição, em que podemos observar, de um lado, a estabilização de sentidos e, de outro, a instauração do novo.

Como destaca Venturini (2008, p. 48), “na passagem de um movimento ao outro, tanto a rememoração quanto a comemoração constituem-se como história”. O conceito de comemoração, compreendido dentro da perspectiva discursiva, apresenta-se como um modo de legitimação do passado no presente, através da institucionalização de práticas simbólicas que “sacralizam nomes e eventos a serem comemorados e atualizados pelo lugar de memória” (VENTURINI, 2008, p. 48).

O ponto nodal, que liga esses acontecimentos do passado ao presente, são as relações estabelecidas. Cabe destacar que compreendemos, pensando discursivamente, o acontecimento, tal como destaca Pêcheux (2015a, p. 15), no livro *Discurso: Estrutura ou acontecimento*, em seu “contexto de atualidade e no espaço de memória que ele convoca e que já começa a reorganizar”. O objeto *comemorado* é sempre reconhecido como uma herança, esta institucional. Podemos, em nosso entendimento, observar o funcionamento da memória institucionalizada a partir do processo discursivo da comemoração (ou discurso *sobre*). É, por se dar de forma institucional, que entendemos que os discursos em circulação na região das Missões são constituídos por discursos *sobre*. Como já dito anteriormente, o movimento no fio do discurso dos discursos *de* e dos discursos *sobre* está imbricado e eles são indissociáveis, portanto, mesmo dando destaque ao processo discursivo dos discursos *sobre*, entendemos que um não se constitui sem o outro. Ou seja, não podemos pensar em um sem considerar o outro.

Por outro lado, quando observamos os elementos constitutivos do interdiscurso, estamos, como aponta Schneiders (2014a, p. 78), tocando na questão da memória, “que é atualizada e posta em circulação pelos saberes atravessados no discurso”. Dessa forma, pensamos sobre o conceito de discurso transversal, que “resulta do atravessamento de outros saberes que se colocam no interior de um determinado discurso e domínio de saber, fazendo coabitar, num mesmo espaço, saberes que advêm de outros lugares, os quais podem pertencer a FDs e FIs distintas” (SCHNEIDERS, 2014a, p. 74). Desse modo, compreendemos o discurso transversal como os saberes que atravessam, e, conseqüentemente, linearizam-se no fio do discurso. Ainda, consideramos destacar que ele “constitui-se pelo encontro

de uma atualidade (intradiscurso) com uma memória (interdiscurso)” (SCHNEIDERS, 2014a, p. 78).

Ressaltamos que a relação entre o discurso transverso e o discurso *de* e discurso *sobre* que compreendemos se dá na linearidade do discurso: os já-ditos que se atravessam para a composição do discurso *de* e do discurso *sobre*. Entendemos, a partir da reflexão de discurso transverso, a remissão deste para as duas categorias citadas anteriormente, a saber: o discurso *de* e o discurso *sobre*. O discurso *sobre* constitui-se fundamentado ao discurso *de*, caracterizando-se pela rememoração, que “ocorre na dimensão não linear do dizer e ocupa o espaço do já dito e do significado antes” (VENTURINI, 2009, p.73). Assim, entendemos o discurso *de* como o discurso a qual os sujeitos filiam seu dizer, funcionando como um efeito de origem do discurso, que permite a outros discursos se constituírem, “a partir disso, podemos compreender a historicidade dos processos discursivos e o modo como estão instituídos em relação a outro(s) discurso(s), possibilitando a configuração de discursos *sobre*, que, por sua vez, tomam como referência o discurso *de*” (SCHNEIDERS, 2014a, p. 79).

Para dar conta do funcionamento discursivo, o discurso *sobre* sustentar-se-á na memória histórica devido aos esquecimentos que ocorrem no nível da enunciação e do inconsciente (VENTURINI, 2009). Esse discurso, então, “se funda em outros discursos que constituem a sua memória, a forma de referenciar o dito” (VENTURINI, 2009, p. 77). Ou, como ainda destaca Orlandi (2008, p. 44) em nota de rodapé do seu livro *Terra à Vista*:

Consideramos que os “discursos sobre” são uma das formas cruciais da institucionalização dos sentidos. É no “discurso sobre” que se trabalha o conceito de polifonia. Ou seja, o “discurso sobre” é um lugar importante para organizar as diferentes vozes (dos discursos *de*). Assim, o discurso *sobre* o samba, o discurso *sobre* o cinema são parte integrante da arregimentação (interpretação) dos sentidos dos discursos *do* samba, *do* cinema etc. O mesmo se passa com o discurso *sobre* o Brasil (no domínio da história). Ele organiza, disciplina a memória e reduz.

Compreendemos, a partir da citação acima, que os discursos em circulação na região das Missões, compõem, discursivamente, os discursos *sobre* a história da região, visto que organizam e institucionalizam sentidos.

Destacamos, ainda, que o discurso *sobre* tem, como primeiro efeito, a aparente estabilidade, em que o sujeito acredita poder realizar o apagamento

seletivo da memória histórica, dominando essa materialidade através de sua formação discursiva (FD). Esse apagamento seletivo aparece, em nosso entendimento, na constituição do discurso *sobre* que circula na região das Missões: apagar o sofrimento indígena e romantizar a catequização e dominação cultural e linguística, rememorando os jesuítas como homens que tentavam apenas contribuir para o bem, esquecendo-se do que, possivelmente, foi perdido (a cultura e a língua indígena) junto ao que foi silenciado posteriormente. Nessa questão, fazemos referência a todos os artefatos indígenas que não compõem o Museu das Missões e nem o Ponto de Memória, ambos localizados na cidade de São Miguel das Missões/RS. Cabe lembrarmos que a exclusão de artefatos indígenas, da cidade que hoje é referência quando falamos *sobre* a história da região das Missões, constitui, a nosso ver, um jogo de forças ideológicas, em que a ideologia dominante rege o que pode e deve ser dito (ou nesse caso, mostrado). Há também o fato de diversos itens indígenas não estarem mais no território para compor exposições, estas, a fim de constituir memória.

Mesmo trabalhando com questões que perpassam o histórico, o que nos interessa, enquanto analistas, é a historicidade dos discursos. O conceito de historicidade pode ser definido como “o seu acontecimento como discurso, seu funcionamento, o trabalho dos sentidos nele” (ORLANDI, 2010a, p. 22). Há uma ligação entre a história (que circula) e a historicidade: ela “não é nem direta, nem automática, nem de causa e efeito, e nem se dá ermo a termo” (ORLANDI, 2010a, p. 23), se dá como uma relação complexa e que para ser trabalhada é preciso a compreensão do funcionamento do discurso. Assim sendo, para compreendermos o processo discursivo, devemos conseguir estabelecer relações entre a historicidade do discurso e os sentidos.

#### 2.4 O REAL DE HISTÓRIA E O REAL DA LÍNGUA: O CONCEITO DE HISTÓRIA NA PERSPECTIVA DISCURSIVA

*“Em 1942, os nativos descobriram que eram índios,  
descobriram que viviam na América,  
descobriram que estavam nus,  
descobriram que deviam obediência a um rei e a uma rainha de outro mundo  
e a um deus de outro céu,  
e que esse deus havia inventado a culpa e o vestido  
e que havia mandado que fosse queimado vivo  
quem adorasse o Sol e a Lua e a terra*

*e a chuva que molha essa terra.”*  
(Eduardo Galeano em “Os filhos dos Dias” [2012])

A constituição de uma teoria do discurso demanda, desde seu efeito de origem<sup>49</sup>, reflexões constitutivas acerca de duas ordens do real: o da língua e o da história, como salienta Pêcheux(2015) em seu texto *Discurso: estrutura ou acontecimento*<sup>50</sup>. Mesmo sendo abordado em três momentos de seu texto, o conceito de real será melhor abordado por Pêcheux em um terceiro momento quando ele tece reflexões acerca de um real inerente às disciplinas de interpretação. Esse real, da língua e da história, tal como destaca o autor, é “constitutivamente estranho à univocidade lógica, e um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, e que, no entanto, existe produzindo efeitos” (PÊCHEUX, 2015a, p. 43).

Quando tratamos acerca do real da língua, entendemos que este diz respeito ao, como destacam Gadet e Pêcheux (2010, p. 52), no livro *A Língua Inatingível*, “ponto em que a existência da língua atinge a do inconsciente”. Desse modo, pensando discursivamente, compreendemos o real da língua como “o impossível que lhe é próprio” (GADET; PÊCHEUX, 2010, p. 52). Compreendemos que se faz necessário ressoar os efeitos que o real da língua produz no real da história (e vice-versa).

Precisamos, primeiro, considerar que a língua, do ponto de vista discursivo, é sujeita a falhas, ao deslize, ao equívoco. Mesmo quando dissemos que ela é a matéria do discurso, a entendemos diante desse jogo de efeitos. Ou, como ainda é destacado, no texto de abertura do livro, traduzido no Brasil, *A Língua Inatingível*, a saber: *Sobre o intangível, o ausente e o evidente*, o “efeito da língua sujeita a falha que se inscreve na história” (ORLANDI, 2010b, p. 8) é o que compõe a materialidade da história.

---

<sup>49</sup> Consideramos, tal como já exposto, a Análise Automática do Discurso (AAD-69), publicação de 1969, como uma das obras que constituem o efeito de origem da teoria discursiva-materialista proposta por Pêcheux, juntamente com os textos do autor publicados sob o pseudônimo de Thomas Herbet.

<sup>50</sup> Nesse texto, podemos dizer que Pêcheux leva as suas reflexões por três caminhos: a) em primeiro, a uma análise discursiva a partir do enunciado *On a gagné*, já mobilizando o conceito que viria a ser desenvolvido dos *reais* constitutivos do discurso; b) em um segundo, aborda questões acerca das ciências régias, ciências duras ou, como chamamos hoje, ciências exatas( nesse caminho o autor também critica, em nosso entendimento, a teoria marxista, mas também não se afasta dela); e, c) em terceiro, o autor percorre, em seus escritos, acerca do real. Compreendemos que esta é uma exposição simplista diante do rigor teórico apresentado no livro, mas visto o foco de nossa pesquisa, não desenvolveremos mais amplamente.

E pensar, por outro lado, a história discursivamente é refletir acerca do seu real. É, então, a partir do real da história que compreendemos os acontecimentos discursivos, entendidos aqui como o encontro de uma memória e de uma atualidade (PÊCHEUX, 2015a). O acontecimento, compreendido no campo teórico-analítico da AD, entendemos como um lugar possível de se observar o encontro do contexto de atualidade e o espaço de memória que ele convoca. Trabalha com os efeitos do real da língua, da história e do inconsciente em sua opacidade, essa, “inscrita no jogo oblíquo de suas denominações: os enunciados” (PÊCHEUX, 2015a, p. 20). Ou seja, apreendemos o acontecimento como uma ruptura no pré-estabelecido, no pré-determinado. Dito de outra forma, um deslocamento daquilo que é da ordem da emergência com aquilo que constitui a ordem da repetição, da paráfrase<sup>51</sup>. Dessa forma, o acontecimento discursivo transborda a rede de filiações históricas que afetam os processos de constituição do sentido e do sujeito.

Pensar no real da língua e no real da história, como constitutivos do discurso, imbrica, também, pensar em dois conceitos que são somados a esses: o inconsciente, entendido como “condição necessária para a interpelação ideológica do indivíduo em sujeito do discurso” (ZOPPI-FONTANA, 2017, p. 178), e o acontecimento, entendido enquanto ponto de encontro de uma atualidade e uma memória.

Tal como destacado por Zoppi-Fontana (2017), compreendemos o inconsciente como a condição necessária para que o indivíduo se constitua como sujeito. Assim, como aponta Pêcheux (2014, p. 159, grifos do autor),

[...] ‘discurso do Outro’ designa no sujeito a presença eficaz do ‘Sujeito’, que faz com que todo sujeito ‘funcione’, isto é, tome posição, ‘em total consciência e em total liberdade’, tome iniciativas pelas quais se torna ‘responsável’ como autor dos seus atos etc., e as noções de *asserção* e de *enunciação* estão aí para designar, no domínio da ‘linguagem’, os atos de tomada de posição do sujeito, enquanto sujeito-falante.

Associamos, dessa forma, o conceito de inconsciente aos dois esquecimentos próprios do discurso, tal como destaca o autor, no capítulo *A forma-sujeito do discurso*, de seu livro *Semântica e discurso* (2014). Esses dois esquecimentos constituem o sujeito (ideologicamente) e podem ser considerados como: a) Esquecimento nº 1, aquele que “dá conta do fato de que o sujeito-falante

---

<sup>51</sup> Ou a ruptura com a memória discursiva.

não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina” (PÊCHEUX, 2014, p. 162); e b) Esquecimento nº 2, que consiste no esquecimento em que “todo sujeito falante ‘seleciona’ no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase” (PÊCHEUX, 2014, p. 161). Ou seja, dito de outra forma, o esquecimento número 1 resulta na sensação de sujeito como origem, e o esquecimento número 2, causa a impressão de realidade do pensamento como sendo capaz de controlar os sentidos sobre o que diz.

Desse modo, como já apontado, pensar a história discursivamente implica pensar em seus efeitos. Cabe pontuarmos que a história, compreendida através da teoria materialista do discurso, não é a história cronológica, mas, sim, a historicidade. A historicidade é constitutiva dos discursos, ao contrário da história, que é vista como algo exterior. Como destaca Orlandi (1996, p. 57), “não há sentido possível sem história, pois é a história que provê a linguagem de sentido, ou melhor, de sentidos”. Podemos observar, então, o funcionamento de uma exterioridade como constitutiva no movimento do fio do discurso.

A essa exterioridade discursiva, entendemos, no processo de constituição do discurso, que algo fala sempre antes, em outro lugar e independentemente. A exterioridade que afeta o discurso está ligada diretamente à memória discursiva<sup>52</sup> e é pela compreensão da historicidade que entendemos o modo como o discurso produz efeitos de sentido.

#### **2.4.1 A história e o político em funcionamento**

Do mesmo modo que compreendemos que tudo relacionado ao discurso é político e produz efeitos de sentido, a história apresenta-se como “prisioneira” dos efeitos ideológicos. O conceito de político, pensado discursivamente, está ligado ao que constitui o discurso. Refletir sobre o funcionamento do discurso no político é entender que este institui efeitos de sentidos que ressoam no discurso em circulação. Ou seja, ao analisarmos um discurso determinado, podemos observar o político ali funcionando e constituindo esse discurso. Isso ocorre, porque o sujeito do discurso é, antes de tudo, um sujeito interpelado ideologicamente e como destaca Flores (2019, p. 43), “O político encontra-se imbricado nos espaços discursivos”, em

---

<sup>52</sup> Cf. apresentado na seção 2.1 desta dissertação.



sendo assim, compreendemos, a partir do exposto, que o funcionamento do político é também o funcionamento da significação. O político também é o lugar possível de fala, onde o sujeito encontra-se. Com isso, retomamos Flores (2019, p. 43) quando ele afirma:

[...] há uma demarcação explícita bem definida e possível de ser identificada sobre o lugar de onde se fala, que posição-sujeito está sendo reiterada em cada entrada do dicionário, o que conduz a compreender um pouco mais sobre os modos como o sujeito se relaciona com a ideologia, com a história e com a memória.

Voltamos, então, a trazer o funcionamento ideológico compreendido através do viés materialista e, também, a partir de Louis Althusser (1974, 2015) em sua obra, respectivamente nos livros, *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado – AIE* e *Por Marx*. Althusser (2015, p. 192) aponta que “uma ideologia é um sistema (com sua lógica e seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, ideias ou conceitos, conforme o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no interior de uma sociedade dada” e, complementa, que é “na ideologia (como lugar das lutas políticas) que os homens *tomam consciência* de seu lugar no mundo e na história” (ALTHUSSER, 2015, p. 193, grifos nossos).

O conceito de ideologia, desse modo, nos será caro para a compreensão dos efeitos de sentido que se materializam no discurso sobre a história da região das Missões. Como aponta Orlandi (2005, p. 100), “considera-se que o discurso materializa a ideologia, constituindo-se no lugar teórico em que se pode observar a relação da língua com a ideologia”. Portanto, o discurso é o lugar onde, a partir do sujeito podemos observar o funcionamento da língua e da ideologia.

Se, como destaca Althusser (1974, p. 91), “só existe prática através da ideologia”, tal como “só existe ideologia através do sujeito e para sujeitos”, é por conta dessas afirmações que entendemos que os sujeitos são sempre já-sujeitos. Desse modo, encaminhamo-nos para a reflexão do como os sujeitos são compreendidos na história e constituem um cerne fundamental em nossa análise neste trabalho de dissertação.

#### **2.4.2 A história a partir de nomes próprios e sobre nomes próprios**

As relações entre as noções de sujeito, história e seus efeitos de sentido ressoam e tornam-se ainda mais forte quando pensamos em sujeitos que compõem as narrativas da história.

É preciso, antes de mais nada, destacarmos que o sujeito, compreendido discursivamente, não é transparente. Ou, como afirma Orlandi (2005, p. 99),

O sujeito [...] é posição entre outras, subjetivando-se na medida mesmo em que se projeta de sua situação (lugar) no mundo para sua posição no discurso. Essa projeção-material transforma a situação social (empírica) em posição-sujeito (discursiva).

Assim, entendemos que os sujeitos são sujeitos do/no discurso e para tanto é que eles são nomeados. Desse modo, entendemos que a nomeação/designação de sujeitos, a partir de nomes próprios<sup>53</sup>, irá, conforme Rancière (2014), compor uma série de acontecimentos. Essa série de acontecimentos é, segundo ele, a história. Diante disso, retomamos o que autor destaca ao dizer que “[...] uma história é também a narrativa dessas séries de acontecimentos atribuídas a nomes próprios” (RANCIÈRE, 2014, p. 1). Ou, dito de outra forma, a história pode ser apreendida como uma série de acontecimentos que ocorreram com determinados sujeitos. A partir disso, compreendemos como esses sujeitos, que são representados e determinados a partir de um nome, constituem os discursos – em especial, os discursos em circulação *sobre* a história e composição das Missões/RS.

É esse nome próprio, o qual o autor enuncia, que nos afeta e que perpassará o efeito de origem de nossa pergunta de pesquisa, proposta no início deste projeto: quais nomes próprios são constitutivos para que se conte a história da e *sobre* as Missões? E por que tais nomes e não outros surgem para enunciar e compor a história? Afinal, o que nos interessa refletir acerca do nome próprio, designação e outras questões em relação à nomeação?

Uma de nossas propostas de reflexões, para posterior desenvolvimento de modo mais amplo em pesquisas futuras, é o efeito que a adjetivação do cacique Nheçu – ao aparecer no contar *sobre* a história das Missões como assassino, feiticeiro, entre outros – ao invés do uso de seu nome<sup>54</sup>, evoca no discurso *sobre* as

---

<sup>53</sup> Mariani (2014, p. 135) aponta que: “Nome próprio, portanto, tem a ver com essa ‘alguma coisa’ mencionada: algo anterior à inscrição significativa, algo que permite essa inscrição significativa e que dá lugar ao registro de uma escrita”.

<sup>54</sup> Segundo destaca Rancière (2014, p. 53): “O mal é benigno enquanto os reis – cujo nome, salvo uns poucos impostores, garante a identidade – fazem a história”.

Missões, como também, a criação de personagens importantes para que a história institucionalizada seja contada, como por exemplo: a figura do cacique Sepé Tiaraju. Ambos constituem figuras de lideranças indígenas que resistiram, cada um a seu modo. Enquanto, no seu tempo cronológico, Nheçu defendia seu povo, sua língua e seus costumes dos padres jesuítas; Sepé Tiaraju aceitou a catequese, mas precisou lutar junto aos padres jesuítas para defender seu povo e seu território diante do autoritarismo da Coroa Espanhola.

Pensando um par de nomes próprios para a composição da história das Missões, compreendemos que restringimos uma amplitude de outros nomes próprios que poderiam compor, a partir de sua relevância, essa história. É comum que lembremos, visto a história em circulação, do nome de Sepé Tiarajú, líder indígena muito importante na frente de resistência que compunha a Guerra Guaranítica<sup>55</sup>, mas e os outros indígenas que resistiam, muito antes de Sepé, à dominação cultural e linguística que vinha a ser imposta pelos padres jesuítas?

Trazendo à baila o livro *Os nomes da história* (2014), procuramos refletir sobre a criação de mitos e de personagens que ganharão relevância dentro da história, nesse caso, personagens missionários, a partir de nomes, como os já citados Sepé Tiarajú e Nheçu. A história se constrói com base nesses nomes próprios que ganham sentido e significado no fio do discurso. Entendemos, assim, que o não-nomear causa o efeito de uma pré-definição, ou seja, ao não nomear um sujeito que compõe a história, este passa a ser (pré)definido pelas identificações atribuídas por terceiros. Por outras versões. Outros vieses. Desse modo, entendemos que, através de adjetivações e substantivações, ocorrem (re)leituras da história e essas adjetivações (pré)determinadas a sujeitos de nomes próprios ressoarão no fio discursivo. Conforme Rancière (2014, p.3), “Afastar-se dos sujeitos tradicionais da história e dos meios de verificação ligados à sua visibilidade é penetrar num terreno em que se turva o próprio sentido do que é um sujeito ou um acontecimento”.

Guimarães (2005, p. 36) aponta que “o funcionamento do nome se dá no processo de subjetivação”. Para a AD, esse processo ocorre nos efeitos de sentido

---

<sup>55</sup> Tal como define Tau Golin (2014, p. 9) a Guerra Guaranítica foi um “conflito que na década de 1750 opôs os exércitos coligados de Portugal e Espanha aos indígenas rebelados que viviam nos Sete Povos das Missões, comunidades criadas pelos padres da Companhia de Jesus e pelos caciques no processo de catequização dos povos nativos na região do atual Estado do Rio Grande do Sul”. Este conflito deu-se por conta da divisão de terras entre as coroas Portuguesa e Espanhola, a partir do Tratado de Madri.

que irrompem de um nome em determinado discurso. Mariani (2014, p. 134)<sup>56</sup> destaca que “um nome próprio não porta significado, razão pela qual não se traduz um nome próprio, ou seja, não há significado intrínseco, embora o nome próprio traga uma significação para aquele que o porta”, ou seja, compreendemos que, mesmo que o nome próprio não signifique por si só, isolado, os efeitos de sentido que são atribuídos a ele ressoam<sup>57</sup>. Segundo a autora, é a partir de um nome legal – ou, pensando religiosamente, de batismo – que somos designados socialmente, ou seja, “O nome próprio funciona como uma referência para o sujeito, uma vez que o sujeito é designado e se designa a partir desse nome que lhe é dado ao nascer” (MARIANI, 2014, p. 134).

Guimarães (2005) afirma que não é o processo de nomear, ou seja, não é o nome próprio que carrega consigo as significações, mas o modo como esse nome insere-se em determinado contexto sócio-histórico. Nesse sentido, Mariani (2014, p. 136) aponta que quando um nome próprio entra para significar no fio do discurso, ele entra “[...] em redes significantes já instaladas e submetidas às leis da história, da cultura e de uma novela familiar específica. Dito de outra forma, na subjetivação há que se passar por uma transmissão que não é sem os significantes do Outro”.

### 2.4.3 O efeito de evidência no contar da história

Como dito, há problemas em se pensar numa história única, tomá-la enquanto uma verdade absoluta: única e irrefutável. Compreendemos, que *não* há *verdades absolutas*, pelo contrário, consideramos que há, sempre, uma memória institucionalizada (a partir da ideologia dominante) que rege os dizeres e (pré)determina sentidos. Os discursos institucionais assim o fazem: silenciam uma história que não “lhes cabe”.

Há uma *vontade de fazer história* da mesma forma em que há, também, a *evidência* de uma verdade histórica, e essas duas questões constituem apenas uma

---

<sup>56</sup> Os ritos indígenas para atribuição de um nome – e conseqüentemente, sua institucionalização – se dá de modo diferenciado ao do batismo.

<sup>57</sup> Percebemos que esses efeitos de sentido ressoam pois, em diversas vezes, o nome próprio traz consigo uma memória e isso incide sobre a constituição do sujeito, que já nasce determinado pela ideologia. Desenvolvemos uma parte dessas questões no artigo intitulado *As Marias da Terra de Nheçu e Sepé Tiarajú* (KLEIN; PINTO, 2020).

parte de um complexo todo de regulamentação das ciências<sup>58</sup>. Não aprofundaremos nossas reflexões acerca da disciplinarização da História, apenas reforçamos que, enquanto consideramos a história como um efeito – não enquanto discurso científico, mas sua coletividade – mesmo quando compreendermos que, ao contarmos uma história, silenciemos outra – é um fato. Desse modo, tal como focaliza Nora (1993), é possível observarmos a importância dos conceitos de lugares de memória e lugares de história<sup>59</sup>. A partir do texto do autor, entendemos a história como uma deslegitimação do passado, como um deslocamento da memória, ou seja, “o movimento da história, a ambição histórica não são a exaltação do que verdadeiramente aconteceu, mas sua anulação” (NORA, 1993, p. 9). É dessa citação que alcançamos mais um passo em nossa compreensão dos efeitos de sentido dos discursos *sobre* a história das Missões/RS.

---

<sup>58</sup> Compreendemos que teorizarmos acerca do complexo todo de regulamentação das ciências não é algo simples, por isso, apesar de ser de nosso interesse, não ampliaremos as discussões neste trabalho de pesquisa.

<sup>59</sup> Cf. na seção 2.3.



# A DOBRADURA COMO LIMITE

## LIMITE III

- X -

*Mas depois de visitar  
todas sete reduções  
vi desfilar canhões  
e o sangue dos guaranis  
O tratado de Madri  
destruiu um tempo de fé  
e nas margens do Caiboaté  
vi o confronto final  
contra Espanha e Portugal  
tombava o índio Sepé.*

- XI -

*Tudo calou de repente  
e vieram só destruições,  
acabaram as plantações  
e brotaram miséria e dor.  
A herança do conquistador  
foi somente a desgraça  
e o final de uma raça,  
de cujo o sangue herdamos,  
e a quem hoje reverenciamos  
nos monumentos da Praça.*

- XII -

*Após rever tudo isso,  
voltei a realidade  
não vi mais a sociedade  
dos Padres de antigamente.  
Não vi mais aquela gente  
nem canto nem construções,  
só resquícios das reduções  
dentro do solo nativo  
que a terra guardou como arquivo  
pras futuras gerações.*

- XIII -

*Cada pedra, vaso ou telha,  
ou mesmo uma ponta de lança  
é o passado que se alcança  
nas profundezas do chão.  
É a própria redução  
voltando tempos após.  
São histórias dos avós,  
que nós fomos esquecendo.  
É a terra devolvendo,  
pedaços de todos nós.*

(Trecho do poema: Pedacos de todos nós, de autoria de Valter Nunes Portalete)



### 3 O QUE RESISTE, DESLIZA E CONSTITUI HISTÓRIA

*“Os instrumentos científicos não são feitos para dar respostas,  
mas para colocar questões”*  
(HENRY, 2014b, p. 38)

Entre afetos e dobras, deparamo-nos em nosso percurso de escrita e pesquisa com um movimento muito particular, teórica e metodologicamente: o movimento pendular, de vai-vem, próprio à AD, tal como proposto por Petri (2013).

Trazendo à baila alguns dos conceitos utilizados e desenvolvidos pela autora para a descrição desse movimento pendular, pois tratamos sobre o ponto de inércia da pesquisa: nosso encontro com a teoria e com o arquivo. Como aponta Petri (2013, p. 42), “não há uma predeterminação que estabeleça onde tem início o movimento pendular que o analista de discurso realiza em seu trabalho, ele pode ou não ter início na teoria”. É importante destacarmos, em um relato quase pessoal de nossa trajetória acadêmica, no qual não conseguimos separar o que é da teoria e o que é das vivências do analista, que entendemos este movimento o qual abordaremos nos parágrafos que seguem.

O que compreendemos como ponto de inércia se dá em um primeiro contato com a teoria materialista do discurso, através de projetos<sup>60</sup> desenvolvidos durante a graduação, junto à Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). A dobra enquanto sujeito pesquisador, a qual destacamos no prefácio que consiste como ponto de partida desta dissertação, constituiu-nos e segue nos acompanhando. O encontro com a teoria levou ao encontro do conjunto de materiais pertinentes à nossa pesquisa desenvolvida, desenhando o primeiro *vai* do movimento vai-vem do pêndulo. Junto ao arquivo<sup>61</sup>, nosso contato se iniciou adjacente ao desenvolvimento de nosso Trabalho de Conclusão de Curso. Constituímos, dessa forma, o ponto de inércia proposto entre o analista, a teoria e seu arquivo.

---

<sup>60</sup> O projeto ao qual fazemos referências é intitulado “Constituição, formulação e circulação do conhecimento linguístico no sul do Brasil”, desenvolvido e coordenado pela Professora Doutora Caroline Mallmann Schneiders, a qual nutrimos um sentimento de carinho e gratidão pelo acompanhamento nessa trajetória.

<sup>61</sup> Referimo-nos às edições do jornal **O Nheçquano** que se encontram no Laboratório de Estudos Linguísticos e Literários, localizado na Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* de Cerro Largo/RS. Um arquivo próprio a um analista: com falhas e não buscando o efeito de completude. O que ali encontrávamos consistia já em um recorte, visto que a própria história é um ritual sujeito a incompletude. Para o desenvolvimento deste trabalho de dissertação já contamos com acervo digital próprio de todas as edições do jornal, lançadas até o presente momento, o qual pode ser acessado através do link: <https://url.gratis/C7CDJ>.

Desse modo, tal como destaca Mariani (2016, p. 21), “a construção do arquivo da pesquisa, sempre realizado a partir de nossos gestos de leitura, com nossos objetivos e perguntas, em relação aos gestos que nos antecedem e que já se encontram instituídos”, ou seja, a construção de um arquivo, (não considerando o ambiente material a qual o nome remete), do ponto de vista da Análise de Discurso, é um produto dos gestos de leitura e dos objetivos já propostos pelo analista. Cabe destacarmos aqui que, pensando discursivamente, entendemos o arquivo<sup>62</sup> como “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (PÊCHEUX, 2014, p. 59).

Para compreendermos um pouco mais sobre a trajetória do movimento pendular, destacamos que ela “pode ter início na teoria ou na análise, sem prejuízo nenhum aos processos em si” (PETRI, 2013, p. 42). Desse modo, iniciamos o percurso do trabalho de pesquisa, mostrando ao leitor uma descrição do objeto de análise, mobilizando os principais conceitos que nos seriam caros para o desenvolvimento dos gestos de interpretação e, posteriormente, realizando a análise do *corpus*. Partir da inércia da construção do arquivo para o primeiro movimento, leva-nos aos resultados de análise e, novamente, para a teoria, não dissociando um do outro.

Em nosso percurso enquanto estudiosos do discurso, compreendemos que, além do movimento pendular, o qual consideramos importante notabiliza-lo, desde a *inércia do analista* até a constituição do *corpus* (PETRI, 2013), queremos destacar o movimento de recortar e/ou segmentar proposto por Orlandi (1984) para que se dê a constituição de nossos recortes de análise.

### 3.1 O QUE RESISTE: DO ARQUIVO AO CORPUS

Compreendemos como recorte, tal qual destaca Orlandi (1984, p. 14), “uma unidade discursiva” e, por unidade discursiva, “fragmentos correlacionados de linguagem-e-situação”. O recorte, ainda em destaque ao que entende a autora, não é um segmento mensurável em sua linearidade. Desse modo, pode ser apreendido como um fragmento de uma determinada situação discursiva. Em oposição, a autora

---

<sup>62</sup> “Discursivamente, um arquivo está sempre em movimento histórico e afetado pela materialidade da língua” (MARIANI, 2016, p. 24).

trata sobre a conceituação do sintagma fragmento, sendo ele “uma unidade ou da frase ou sintagma, etc.” (ORLANDI, 1984, p. 14).

Os recortes ressoam desde a primeira leitura do arquivo até o gesto de interpretação do analista. Ao recortar, estamos nos colocando, discursiva e ideologicamente, na produção de efeitos de sentido. Ou seja, o analista não ocupa uma posição de neutralidade: o ato de recortar já é, por si só, um gesto de interpretação.

Schneiders destaca (2014b, p. 102) que

[...] a leitura do arquivo consiste em uma leitura fundamentada pelo olhar do analista, olhar que permite projetar gestos de interpretação sobre a discursividade do arquivo, visto que este não apresenta apenas sentidos vinculados a uma memória institucionalizada, mas, sobretudo, efeitos de sentido, os quais são compreendidos devido à articulação entre língua e história, o que torna possível os ‘múltiplos gestos de leitura’.

Desse modo, compreendemos que os recortes, aos quais apresentaremos às análises, já se constituem em si, visto já ressoam um primeiro movimento, uma leitura possível, nosso primeiro gesto de interpretação. Eles foram realizados nas 42 edições do jornal, conforme já apresentado anteriormente, as quais compõem o nosso delineamento temporal (10 anos de publicação). Nem todas as edições possuem recortes discursivos, uma vez que, por ser um grande número, delimitamos os artigos do jornal que interessavam e respondiam à pergunta de pesquisa acerca da política de silenciamento em relação ao discurso *sobre* a história das Missões a partir da materialidade do jornal.

O processo de recortar, por mais que, a uma primeira vista, pareça simples, não o é. Temos à nossa disposição um material arranjado em 45 edições já publicadas do jornal. O marco temporal de 10 anos se dá devido ao fato de que gostaríamos de observar a continuidade do jornal, desde sua primeira publicação. Esse delineamento temporal poderia ter sido de apenas 4, 5 ou 6 anos e, ainda assim, constituiria um *corpus* de análise relevante para a compreensão de nossos questionamentos, impulsionando nossas reflexões. No entanto, somente observando e acompanhando uma publicação em espaço de tempo maior é que podemos compreender a sua constante repetição. O jornal não se perde de sua proposta inicial, a qual podemos observar em sua primeira edição, mesmo quando se distancia ao máximo dela.

Levando em conta o exposto, obtemos 25 recortes discursivos que fazem referência direta aos discursos *sobre* a história das Missões/RS, como também, à política de silenciamento de Nheçu diante da história pelo viés dos historiadores. Realizamos uma primeira leitura de todos os artigos selecionados e, a partir deles, selecionamos os fragmentos que interessavam à nossa problemática de pesquisa e que, pensando discursivamente, ajudariam-nos a apreender gestos de interpretação acerca do discurso *sobre* a história e em circulação na região das Missões. Entendemos aqui os gestos de interpretação do modo que apresenta Orlandi (2005, p. 10) tem a ver com o que autora dá a importância:

[...] a noção de gesto importa na medida em que nos dá acesso à questão da "corporeidade" da linguagem. Pela noção de interpretação como gesto, saímos da separação entre, de um lado, as formações discursivas, a rede de filiações de sentidos e, de outro, os traços, as marcas, no texto. Pela noção de gesto, temos a prática simbólica como prática do corpo e que se corporifica no textual.

Cabe lembrarmos que todos os recortes discursivos são delimitados por uma mesma pergunta de pesquisa buscando compreender o funcionamento do discurso *sobre* as Missões.

Conforme o que apresentamos no prefácio desta dissertação, entendemos que tanto nosso objeto, quanto a pergunta de pesquisa que norteia o desenvolvimento deste trabalho, não nos constituem apenas enquanto sujeito-pesquisador, mas também regem outras posições-sujeito. Desse modo, não dissociamos um do outro, e, sim, compreendemo-los como um modo de nos aproximarmos ainda mais da teoria, considerando ela e a nossa prática social interligadas.

Motivados por nossa pergunta de pesquisa, que é buscar compreender, por meio dos discursos *sobre*, na materialidade do jornal, os efeitos de sentido que esses discursos produzem nos discursos em circulação na região das Missões, apresentamos o nosso *corpus* de análise (Quadro 2). Construído a partir dos recortes de artigos presentes na materialidade, o *corpus* considera a ênfase na aparição dos nomes Nheçu, Missões e História, como também, as relações culturais e religiosas estabelecidas no período.

Quadro 2 – Recortes do jornal **O Nheçuano** para constituição do corpus de Análise

(continua)

<p><b>R19:</b> “A história das Missões Jesuíticas continua prisioneira da política até mesmo no angustiado anseio pela verdade histórica porque, mesmo então, tende a ser escrita pelo lado e ótica do vencedor. Ao longo do tempo ela foi relatada e registrada pelo lado português e espanhol: brasileiro, argentino e paraguaio (?); pelo jesuíta, todavia, jamais pelo índio. Os oberá e Nheçu, Neenguiru e Sepé Tiaraju entre tantos outros e todos os guaranis e tapes foram agentes desta HISTÓRIA, contudo não a historiaram”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 1, 2009).</p> <p><b>R18:</b> “Na história das Missões Jesuíticas o principal agente desta história - o índio, o vencido - não a escreveu; esta é uma razão forte, quase imperiosa, para que a literatura aumente seu espaço neste conteúdo histórico, porquanto só ela pode e tem o direito de interpretar os sentimentos do indivíduo ou grupo de individualidade (sociedade) dentro deste consenso triste, trágico e genocida, mas também impressionante e fantástico”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 1, 2009).</p> <p><b>R2:</b> “Com a convicção de que os guaranis necessitavam de salvação, pois não conheciam a Nosso Senhor Jesus Cristo, substituíram os objetos de veneração, inculcaram outra doutrina totalmente nova, novas práticas e novos cultos”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 5, 2010).</p>	<p><b>R6:</b> “Enquanto duraram, a vida nas reduções devia reger-se à europeia. O modo de ser ameríndio foi subjugado, a diversidade cultural desprezada. Um processo de violência, que gerou um continente desumanizado, ainda em busca de libertação e de um modo de ser latino, que respeite a diversidade étnica, cultural e religiosa e seu pluralismo jurídico”. (O NHEÇUANO, p. 3, n.15, 2012).</p> <p><b>R21:</b> “Padre Roque e Nheçu - Uma outra história. Relatos da invasão das terras Guarani no sul do Brasil” (O NHEÇUANO, p. 11, n.15, 2012).</p> <p><b>R1:</b> “O motivo não foi outro que a completa incapacidade de cada um deles em compreender que as gentes que ali viviam não precisavam de novos deuses, e muito menos de deuses impostos. Já tinham suas divindades e reconheciam como suas aquelas terras que os brancos vinham ocupar”. (O NHEÇUANO, p. 11, n.15, 2012).</p> <p><b>R4:</b> “O povo branco não respeitava a vida nem os costumes dos indígenas, acreditavam inclusive que nem alma eles tinham. Mesmo os “piedosos” padres que vinham fazer o trabalho sujo de domesticação dos índios, não acreditavam que eles tivessem salvação. As reduções serviam unicamente para avançar na ocupação das terras. A conversão, feita à força, escravizava e destruía a cultura originária”. (O NHEÇUANO, p. 11, n.15, 2012).</p>
---	--

Quadro 2 – Recortes do jornal **O Nheçuano** para constituição do corpus de Análise

(continuação)

<p><b>R10:</b> “As Companhias Espanholas, tal qual a Companhia de Jesus na primeira fase reducional, não pode deixar de ser classificada como mais um fator imperialista e de mudança cultural, onde a representatividade do cacique-pajé, em questão a figura de Nheçu, deixa de ter a importância de status quo. A “revolta Nheçuana”, tanto quanto a Guerra Guaranítica, mais de um século depois, justificam-se tanto pela defesa de seus territórios quanto pela resistência à aculturação branca”. (O NHEÇUANO, p. 2, n. 9, 2011).</p> <p><b>R12:</b> “A europa - denominando-se “descobridora” - precisava transformar ontológica e metafisicamente toda a civilização conquistada; teve de impor uma cultura de silêncio, impedindo a manifestação do “outro” (dominado) e o escutar da parte do dominador”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 10, 2011).</p> <p><b>R22:</b> “Na América Latina ainda não foi paga a dívida de olhar a História do lado dos vencidos, buscando recuperar, ao menos em parte, os sonhos dos inconformados”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 10, 2011).</p>	<p><b>R15:</b> “A trágica morte de Roque e dos outros padres não representou nada mais do que a dolorosa resistência dos índios Guarani contra a destruição do seu mundo. A igreja torna os padres seus mártires e ergue santuários que perduram até hoje. Mas, aos índios, nada é reservado, a não ser o esquecimento”. (O NHEÇUANO, p. 11, n.15, 2012).</p> <p><b>R20:</b> “Entre nós, a História das reduções guaranis padece de vários mitos. Muitas afirmações mitológicas - das quais, por interesses vários, instituição secular se apropriou, fazendo verdadeira propaganda subliminar para exaltar, apenas, os agentes de um dos lados, distorcendo fatos e denegrindo pessoa(s) do outro - funcionaram mais como ideológicas e não como históricas.” (O NHEÇUANO, p. 2, n. 22, 2014).</p> <p><b>R11:</b> “Contra isso Nheçu levantou a sua voz e autoridade de chefe. Agiu como líder. Declarou, por primeiro, <i>que a terra tinha dono</i>. Que seu povo nascera para ser livre. Invocou o direito de culto dos antepassados. Rejeitou o jesuíta invasor, reafirmando a autêntica e milenar liderança religiosa dos pajés”. (O NHEÇUANO, p. 2, n. 23, 2014).</p> <p><b>R5:</b> “Ao ignorarmos ou alterarmos determinados acontecimentos da história, o registro fiel do seu curso normal resta prejudicado. Ademais, desde sempre foi camuflada a razão principal desta lacuna histórica: o fracasso na implantação das primeiras reduções jesuíticas em solo sul-riograndense (São Nicolau em 1626. Assunção do Ijuí - no atual município de Roque Gonzales - e</p>
---	--

Quadro 2 – Recortes do jornal **O Nheçuanu** para constituição do corpus de Análise

(continuação)

<p><b>R3:</b> “La comunicación a través de la palabra fue la herramienta válida para convencer a los caciques de las ventajas de la reducción y así se logró la evangelización masiva de los pueblos. Así se hizo en el Guayrá y en el Tapé.” (O NHEÇUANO, p. 2, n. 11, 2011/2012).</p> <p><b>R23:</b> “Os padres são reverenciados no Santuário do Caaró, Diocese de Santo Ângelo, onde multidões lembram o sacrifício deles pela fé católica além de pedir e agradecer graças. Neenguiru, o cacique que foi receptivo às novas dos jesuítas, recebe homenagens (em Palmeira das Missões, por exemplo, é nome de escola). O vilão da história de quase 400 anos seria Nheçu (o cacique que reagiu contra o estrangeiro que chegou à sua terra para contestar seu deus, seus valores, seus costumes) tido como responsável pela morte dos três sacerdotes. Um assassino se levamos ao pé da letra alguns textos”. (O NHEÇUANO, p. 2, n. 11, 2011/2012) (Um cacique chamado Nheçu).</p> <p><b>R14:</b> “A evangelização, como acreditavam os missionários europeus, seria a salvação dos nativos. Tal desrespeito cultural, por ignorância, foi fatal. A pilhagem em nome de Deus era justificada, eis que os ameríndios não eram considerados filhos de Deus e a rapina era considerada uma cruzada. Ao instalar-se, o colonizador e o missionário montavam o seu próprio universo cultural. Agiam segundo o princípio renascentista de que tudo o que havia na natureza estava sujeito ao homem e, por considerar o índio um selvagem, um ser sem cultura, e, conforme os seus conceitos de</p>	<p>Caaró, em 1628) ”. (O NHEÇUANO, p. 6, n. 23, 2014).</p> <p><b>R8:</b> “Com a instalação das missões jesuíticas em seu território e conseqüente conversão de muitos guaranis à fé cristã, Nheçu viu seu poder diminuir. E é uma grande injustiça julgar sua reação com os parâmetros contemporâneos de diplomacia. O cacique agiu como era o costume de sua tribo e, utilizando as prerrogativas que tinha por ser a autoridade maior daquela terra, decidiu por fim à vida daqueles que se mostraram um incômodo para ele, até então o grande chefe desta região”. (O NHEÇUANO, p. 5, n. 26, 2015).</p> <p><b>R16:</b> “A canonização de santos é um ato político da igreja para servirem de exemplo e veneração aos católicos. É comum o dístico, mesmo em mosteiros: “Há mais e melhores santos não canonizados, do que os próprios...”” (O NHEÇUANO, p. 12, n. 31, 2016)</p> <p><b>R17:</b> “Seria ele (somente) um testemunho silencioso daqueles tempos? De certa maneira este “silêncio” conferiu ao cerro o anonimato (ao menos nos escritos jesuíticos) ”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 37, 2018).</p> <p><b>R7:</b> “Os padres viraram mártires. Foram canonizados. Os locais das mortes, transformados em santuários. Pontos de romarias e de turistas curiosos”. (O NHEÇUANO, p. 3, n. 42, 2019).</p>
--	--

Quadro 2 – Recortes do jornal **O Nheçquano** para constituição do corpus de Análise

(conclusão)

<p>cultura e civilização, passou a colonizar esta terra. A colônia era um espaço que se estava ocupando, terra e povo que se podiam conquistar e catequizar”. (<b>O NHEÇQUANO</b>, p. 3, n.15, 2012).</p>	<p><b>R24:</b> “Enquanto o cacique Nheçu passou para a História oficial como um bandido sanguinário, selvagem boçal e outros termos similares. No entanto, o que aconteceu foi uma tragédia que o próprio padre Roque Gonzales supunha. Só não imaginava quando”. (<b>O NHEÇQUANO</b>, p. 3, n. 42, 2019).</p> <p><b>R9:</b> “... a resistência ativa (dos guaranis) contra os conquistadores revela vinte e três ações de levantes e rebeliões entre 1537 (fundação de Assunción) e 1609, em que se iniciam as reduções de jesuítas... Ao índio “encomendado” opõe-se o índio “reduzido”! Hoje sabemos quanta ilusão havia nesta perspectiva. As reduções nunca deixariam de ser um produto de norma colonialista...” (<b>O NHEÇQUANO</b>, p. 12, n. 42, 2019).</p>
---	--

Fonte: Autora (2020).

Tal quadro constitui como um efeito de completude de apresentação dos recortes realizados. Consideramos que eles já consistem em um primeiro gesto de interpretação sobre o jornal. O quadro está disposto em duas colunas visto sua extensão e os recortes aparecem em ordem de publicação do jornal. É importante a visualização destes recortes a partir desse efeito de completude, para que o leitor compreenda os gestos que estamos empreendendo em nossa materialidade de análise.

Em suma, os recortes apresentados no quadro constituem nosso *corpus* analítico, o qual construiremos mais gestos de análises nas seções que dão segmento a esta pesquisa, mobilizando alguns dos conceitos já apresentados em nossa dobradura teórica.

### 3.1.2 Nosso movimento pendular de pesquisa: encontros entre história e memória



Com dificuldade em separarmos nossa posição-sujeito, nos (re)dobramos para compreendermos o efeito do dito na história pelos historiadores, na história retratada pelos padres jesuítas e na história em circulação na região. Atravessados e interpelados por uma forte presença de *ser missioneiro*, nossa escrita fica marcada. Diversas foram as vezes em que, no deslizamento da língua, apropriamos do discurso em circulação na região, não científico, para descrever um fato. Além disso, durante nosso percurso de pesquisa, reafirmamos a dificuldade em encontrar bibliografia que trate sobre o primeiro período da experiência missioneira. Conversamos<sup>63</sup> com historiadores que são referências no estudo sobre as Missões; visitamos bibliotecas e centros culturais – dentro das limitações que a pandemia nos permitiu; e todos os materiais que encontramos fazem referência apenas ao martírio dos padres jesuítas. O modo com esse fato aconteceu e por que aconteceu, os personagens que compõem essa história, a maneira como os padres jesuítas chegaram... nada disso é relatado. O pouco que ainda se tem de bibliografia específica sobre o período em questão, encontra-se perdida em sebos, com livros bastante caros, ou em outros países (especialmente o Paraguai, onde se encontra, atualmente, o *coração*<sup>64</sup> do Padre Roque González).

No segmento desta pesquisa, traremos, a partir de nossos gestos de interpretação, algumas questões que nos são caras; como também algumas reflexões para pensarmos sobre *qual história merece que se lute por ela*<sup>65</sup>.

### 3.2 O QUE DESLIZA: EFEITOS DE SENTIDO NO JORNAL O NHEÇUANO

*“O gesto de interpretação se dá porque o espaço simbólico é marcado pela incompletude, pela relação com o silêncio. A interpretação é o vestígio do possível. É o lugar próprio da ideologia e é “materializada” pela história”*  
(ORLANDI, 1996, p. 18)

<sup>63</sup> Tivemos contato com os historiadores locais José Roberto de Oliveira e Sérgio Venturini; e com o entusiasta Alvaro Theisen; como também outros contatos através do grupo *Grande Projeto Missões*. Tal grupo apresenta-se como um grupo do aplicativo *whatsapp*, mas com trocas bastante significativas de informações e materiais, ou, como destacado na descrição “um grupo de voluntários dedicados a resgatar o esplendor da história missioneira e preservar o patrimônio”

<sup>64</sup> Há uma lenda que trata sobre o coração flamejante do Padre Roque que, ao ser queimado pelos indígenas, ainda teria proferido palavras. Tal lenda encontra-se destacada no marco do martírio, localizado no Santuário do Caaró (já citado anteriormente neste trabalho). Pode-se ler mais no site informativo da diocese de Santo Ângelo: <https://www.diocesedesantoangelo.org/santu%C3%A1rio-do-caar%C3%B3>.

<sup>65</sup> (GADET; PÊCHEUX, 2010).

Considerando todo o exposto, neste percurso que desenvolvemos ao longo das seções anteriores, propomo-nos, nesta terceira dobradura, a empreender gestos de interpretação a partir do *corpus* já descrito anteriormente. Cabe pontuarmos que essa não é uma análise pronta, fechada, até porque entendemos que os gestos de interpretação sempre podem ser outros. Como aponta Orlandi (1996, p. 22), “o espaço da interpretação é o espaço do possível, da falha, do efeito metafórico, do equívoco, em suma: do trabalho da história e do significante, em outras palavras, do trabalho do sujeito”, ou seja, empreender gestos de interpretação significa direcionar sentidos. O *corpus* mobilizado, como já exposto, consiste em recortes do jornal **O Nheçuanu**. Para a análise, consideramos os recortes realizados na materialidade e apresentados no quadro 2.

Compreendemos, em uma visão geral sobre o objeto em análise, a existência de versões distintas acerca da história e dos discursos em circulação *sobre* a história das Missões/RS. É justamente nesse espaço de vieses diferenciados que inserimos a problemática de pesquisa, a saber: os efeitos de sentido que ressoam nos discursos em circulação *na e sobre* a história das Missões do RS. Os recortes, apresentados a seguir, incorporam nossos gestos de interpretação. Compreendemos aqui os gestos de interpretação “do sujeito para o sujeito ele próprio, não fora, mas no conjunto dos gestos que constituem a sociedade e a história”. (ORLANDI, 2005, p. 55). Ou seja, o analista trabalha o sentido inscrito na história. Não esqueçamos que, compreendidos discursivamente, os gestos são considerados como atos simbólicos, ou, dito de outra forma, “ler é fazer um gesto de interpretação configurando esse gesto político da significação”. (ORLANDI, 2005, p. 68).

Organizaremos, a partir deste momento, um novo limiar de dobraduras, às quais chamamos de *dobraduras possíveis* – visto poderem se recolocar no texto de outro modo. Estas dobraduras organizam-se de acordo com agrupamentos dos recortes (constituindo já um segundo gesto de análise) e vão para além das dobraduras *limites* propostas neste trabalho, constituindo nossos gestos de interpretação. Cada uma dessas novas dobraduras apresenta, assim, um conjunto de recortes que podem ser compreendidos a partir de um mesmo campo de significação. Mobilizamos tais recortes baseados em movimentos que se constituem

em: recortes *sobre* a história<sup>66</sup>, sobre a constituição das Missões, *sobre* o nome do jornal e/ou o nome do cacique Nheçu e sobre os lugares de história. Ou seja: tais recortes relacionam-se entre si, por tratarem de assuntos semelhantes<sup>67</sup> quando pensamos na história *sobre* as Missões do RS.

### 3.2.1 A constituição das *Missões do Tape* e seu efeito de sentido na história

Para este primeiro movimento de análise, trataremos em específico dos recortes que abordam o discurso *sobre* a constituição do primeiro período das Missões e sua história. Verificamos, em uma primeira dobradura acerca do objeto em análise, a existência de interpretações distintas acerca da história e do discurso em circulação *sobre* as Missões/RS, o que podemos observar no recorte que denominamos como R1<sup>68</sup>:

**R1:** “O motivo não foi outro que a completa **incapacidade** de cada um deles em **compreender que as gentes que ali viviam não precisavam de novos deuses**, e muito menos de deuses impostos. Já tinham suas divindades e reconheciam como suas aquelas terras que **os brancos vinham ocupar**”. (O NHEÇUANO, 2012, p. 11, n.15, grifos nossos)

Nesse primeiro recorte, consideramos que, no que concerne ao discurso *sobre* a história da região das Missões, há o funcionamento de uma memória institucionalizada, regida pela ideologia dominante no período, a saber: a da igreja católica. Dito isso, entendemos que todos os discursos que ressoam, a partir dessa ideologia dominante, tentam apagar os dizeres evocados pelas ideologias dominadas.

Não apenas isso, mas já com esse primeiro recorte, começamos a empreender gestos de análise que nos leva a compreender acerca da política de silenciamento observada na região. Esta política em relação a uma fase histórica de sua constituição: a primeira fase da experiência missioneira<sup>69</sup>.

O que constatamos, na composição do discurso que circula no jornal **O Nheçuan**, é o problemático encontro de culturas. Como destaca Orlandi (2008), os

<sup>66</sup> O que nos interessa é compreender sobre como a história é contada.

<sup>67</sup> Compreendemos aqui *assuntos semelhantes* a partir do que Michel Pêcheux conceitua como efeito parafrástico.

<sup>68</sup> A partir desse primeiro, os recortes estarão indicados segundo uma sequência numérica de apresentação: R1, R2, R3, R4, etc.

<sup>69</sup> Abordaremos essas questões de modo mais amplo no item 3.2.4 deste trabalho.

efeitos de sentido que até hoje ressoam no discurso em circulação são de espírito de colônia, que nega a historicidade e nos apontam como seres a-históricos. Ou seja: precisamos buscar contar e compreender nossa história a partir do viés europeu. Diante disso, trazemos à baila o recorte R2, o qual aborda justamente o choque cultural sofrido pelos indígenas a partir da chegada dos padres jesuítas:

**R2:** “Com a convicção de que **os guaranis necessitavam de salvação**, pois não conheciam a Nosso Senhor Jesus Cristo, substituíram os objetos de veneração, inculcaram **outra doutrina totalmente nova, novas práticas e novos cultos.**” (O NHEÇUANO, 2010, p. 3, n. 5, grifos nossos)

Em face do destaque que constam no recorte, a saber: *os guaranis necessitavam de salvação e outra doutrina totalmente nova, novas práticas e novos cultos*, observamos o desejo instaurado pelos padres jesuítas na ocupação do território: impor, através do batismo, uma nova religião, novas crenças e, até mesmo, a presença de uma língua distinta aos indígenas. Esquecem os padres que antes de sua chegada, os indígenas já tinham suas divindades, seus costumes e hábitos religiosos próprios. E, em um confronto, novamente ideológico, impõem a religião católica, *uma doutrina totalmente nova*, prometendo a salvação de pecados que antes eram desconhecidos.

A imposição de uma nova doutrina, em especial no período da primeira fase, ocorreu envolta de desconfianças: jesuítas, com suas vestes negras, adorando a um só Deus, falando em língua<sup>70</sup> incompreensível... Todos esses fatores motivaram a desconfiança advinda dos indígenas. Utilizando-se da sua vantagem em falar a língua Guarani, o Padre Roque González iniciou um processo de convencimento e provação aos caciques, como observamos no recorte R3:

**R3:** “La **comunicación a través de la palabra** fue la herramienta válida para **convencer a los caciques de las ventajas de la reducción** y así se logró la evangelización masiva de los pueblos. Así se hizo en el Guayrá y en el Tapé.” (O NHEÇUANO, 2011/2012, p. 2, n. 11, grifos nossos<sup>71</sup>)

Nos destaques do recorte apresentado, podemos entender que a língua possui um importante papel nesse período. Através dela, sabedor da palavra

<sup>70</sup> Compreendemos a língua aqui em sua forma material, tal como proposto a partir dos pressupostos teóricos e analíticos da AD.

<sup>71</sup> “A comunicação através da palavra foi a ferramenta válida para convencer aos caciques das vantagens da redução e assim se deu a evangelização massiva dos povos. Assim se fez na região de Guayrá e no Tape” (tradução nossa)

guarani, os padres jesuítas realizam o contato com os indígenas, com a *comunicación a través de la palabra para convencer a los caciques de las ventajas de la reducción*. A adoção da língua local, ou língua da terra como designavam, tal como destaca Severo (2019), consistia em uma estratégia de acercamento, de legitimação, de aproximação cultural, para que os povos indígenas não sentissem de forma tão exasperada o estranhamento. Como cita Meliá (1997, p. 254), “*todo el desconocimiento y desconfianza del misionero frente a lo religioso indígena se volvió estudio y admiración tratándose de la lengua*”. Desse modo, os padres, conquistando<sup>72</sup> e deslumbrando os indígenas com sua adaptação, produzindo um efeito mútuo: o jesuíta, aprendiz da língua, e o indígena, alvo da conversão. No *Sermão da Epifania*, de Padre Antônio Vieira, é reproduzida um pouco da adaptação linguística necessária, do que o autor chamou de *Babel do rio Amazonas*<sup>73</sup>:

Quando Deus confundiu as línguas na torre de Babel, ponderou Filo Hebreu, que todos ficaram mudos e surdos, porque, ainda que todos falavam e todas ouviam, nenhum entendia o outro. Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do rio Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim, quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos. Vede, agora, quanto estuda e quanto trabalha será necessário, para que estes mudos falem e estes surdos ouçam. (VIEIRA, 1998, VI)

Como projeto de civilizar o Novo Mundo, os jesuítas desempenharam papel relevante na colonização linguística<sup>74</sup> imposta aos povos indígenas. Tal como destaca Severo (2019, p. 58), “os jesuítas desempenharam um papel relevante na inscrição de uma cultura letrada, de base latina, nas regiões colonizadas, como também inscreveram na cultura europeia as suas representações sobre as línguas não-europeias, consideradas línguas da terra”.

Como já observado no recorte R1 e para além de apenas questões linguísticas, o que aconteceu nesse primeiro contato dos padres jesuítas com os

<sup>72</sup> Retomaremos, em momento oportuno neste trabalho, a discussão do termo conquista *versus* ocupação.

<sup>73</sup> Em referência ao mito da torre de Babel e a confusão linguística instaurada.

<sup>74</sup> Compreendemos a colonização linguística, tal como definido por Mariani (2018, p. 15): “a colonização linguística é da ordem de um acontecimento, produz modificações em sistemas linguísticos que vinham se constituindo em separado, ou ainda, provoca reorganizações no funcionamento linguístico das línguas e rupturas em processos semânticos estabilizados. Colonização linguística resulta de um processo histórico de encontro entre pelo menos dois imaginários linguísticos constitutivos de povos culturalmente distintos - línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos desiguais -, em condições de produção tais que uma dessas línguas - chamada de língua colonizadora - visa impor-se sobre a(s) outra(s), colonizada(s).”.

povos originários do Tape foi, o que designaram, em seus relatos nas cartas ânuas, a *domesticação dos Índios*. Silencia-se o fato de os indígenas possuírem um modo de viver próprios e sua cultura. Verificamos o recorte R4 que segue abaixo:

**R4:** “O povo branco não respeitava a vida nem os costumes dos indígenas, acreditavam inclusive que nem alma eles tinham. Mesmo os ‘*piadosos*’ padres que vinham fazer o trabalho sujo de **domesticação dos índios**, não acreditavam que eles tivessem salvação. As reduções serviam unicamente para **avançar na ocupação das terras. A conversão, feita à força, escravizava e destruíu a cultura originária.**” (O NHEÇUANO, 2012, p. 11, n.15, grifos nossos).

A partir dos grifos, empreendemos a seguinte reflexão: por acreditar em uma possível salvação, os padres jesuítas, piadosos, converteram os indígenas em “bons selvagens”, destruindo sua cultura originária a partir da imposição da cultura europeia. Pensando acerca de sua constituição, Rouanet (1999, p. 416) destaca que a figura construída do bom selvagem era de “boa índole, manso e pacífico, vivendo em estado de inocência, e isento de cobiça e ganância, graças à simplicidade de seus meios de subsistência e à modéstia de suas necessidades materiais”. Mesmo diante de tanta fascinação, a partir do mito da existência de um bom selvagem, o autor ainda aponta acerca da inconformidade dos *homens brancos* ao depararem-se com as crenças na imortalidade da alma e em Tupã. A conversão, feita à força, demonstra a resistência indígena em manter os seus costumes.

O modo como os padres jesuítas relatam suas questões e seu primeiro encontro no novo mundo, na terra sem males, é também um modo de camuflar os motivos pelos quais aconteceu o martírio dos *3 santos padres*: a incapacidade de compreensão.

No recorte R5, que se apresenta mais abaixo, é possível observarmos o posicionamento do jornal **O Nheçuano** sobre o modo de contar a história:

**R5:** “Ao ignorarmos ou alterarmos determinados acontecimentos da história, o **registro fiel** do seu curso normal resta prejudicado. Ademais, **desde sempre foi camuflada a razão principal desta lacuna histórica: o fracasso na implantação das primeiras reduções jesuíticas em solo sul-rio-grandense** (São Nicolau em 1626. Assunção do Ijuí - no atual município de Roque Gonzales - e Caaró, em 1628).” (O NHEÇUANO, 2014, p. 6, n. 23)

Pensando discursivamente, não há um modo de que seja um registro fiel do ocorrido: há diferentes vieses ao contarmos uma história. Até porque, ao contarmos

determinados fatos, utilizando determinados enunciados, estaremos silenciando outros modos possíveis de se dizer. Mas há muito mais do que apenas um viés histórico não abordado: como diria Orlandi (2007), o silêncio significa e o não-dito diz muito mais sobre os efeitos do político na história.

No recorte R6, apresentado abaixo, é perceptível que o modo de ser indígena entrava em conflito com as crenças jesuítas. O que a história silencia, colocando a catequização como pacífica, é o processo de violência que ocorreu para que a catequização se efetivasse: não houve o respeito pela liberdade, pela cultura e nem pela religião.

**R6:** “Enquanto duraram, a vida nas reduções devia reger-se à europeia. O **modo de ser ameríndio foi subjugado**, a diversidade cultural desprezada. Um **processo de violência**, que gerou um continente desumanizado, ainda em busca de libertação e de um modo de ser latino, que respeite a diversidade étnica, cultural e religiosa e seu pluralismo jurídico.” (O NHEÇUANO, 2012, p. 3, n.15, grifos nossos)

Os nossos recortes engendram os fatos ocorridos no tempo em que o indígena Nheçu ainda liderava nas terras que hoje compreendem os municípios de Roque Gonzales/RS e de Pirapó/RS. A partir desses recortes, buscamos compreender como a história e os sujeitos, interpelados pela ideologia, contam os mesmos fatos de maneiras tão diferenciadas.

### 3.2.2 O martírio dos padres: fé e luta

*Mártir: quem sofreu tortura ou morte em defesa de crença ou ideal.*  
(BECHARA, 2009, p. 586)

Quando se diz sobre a primeira fase da experiência missioneira, pensa-se logo no nome dos três santos padres, tidos, na história oficial, como os mártires rio-grandenses; como também na crueldade do martírio, ocorrido em Assunção do Ijuí e Caaró.

Em contraponto a esse martírio, mas muito ligado a ele, temos a presença do cacique Nheçu: grande xamã atuante e líder indígena no período que condiz com a primeira fase da experiência missioneira. Se observarmos, em ambos os lados da história tem-se nomes: nomes próprios que ressoam significado. Rancière (2014, p.

1) destaca que a história é composta, justamente, pela narrativa de uma “série de acontecimentos atribuídas a nomes próprios”.

Nos recortes que trazemos abaixo, a saber: R7 e R8, empreendemos gestos de interpretação acerca da *glória católica* alcançada pelos mártires e da política do silenciamento em relação ao cacique Nheçu. Vejamos:

**R7:** “Os padres **viraram mártires**. Foram canonizados. Os locais das mortes, transformados em santuários. Pontos de romarias e de turistas curiosos.” (O NHEÇUANO, 2019, p. 3, n. 42, grifos nossos)

**R8:** “Com a instalação das missões jesuíticas em seu território e consequente conversão de muitos guaranis à fé cristã, **Nheçu viu seu poder diminuir**. E **é uma grande injustiça julgar sua reação com os parâmetros contemporâneos de diplomacia**. O cacique agiu como era o costume de sua tribo e, utilizando as prerrogativas que tinha por ser a autoridade maior daquela terra, **decidiu por fim à vida daqueles que se mostraram um incômodo para ele, até então o grande chefe desta região**.” (O NHEÇUANO, 2015, p. 5, n. 26, grifos nossos)

Nos destaques realizados nos recortes, é possível ver o ressoar de um discurso institucionalizado. Ou seja, vemos, mais uma vez, os padres jesuítas ocupando um destaque frente à história oficial; e os indígenas, em seu papel (pré)definido de vilões. A constituição de uma narrativa em que é possível observar o bem *versus* o mal, seguindo os padrões católicos de perdão, tende a encaminhar a reflexão histórica por um determinado viés bastante específico. Quando destacamos o enunciado “*é uma grande injustiça julgar sua reação com os parâmetros contemporâneos de diplomacia*”, é por buscarmos compreender a sucessão de fatos para que a incursão do padre Roque e seus companheiros acabasse no ato do martírio. Ou seja, não adjetivar o cacique Nheçu como *bárbaro, assassino, sanguinário*, antes que pudéssemos entender suas motivações.

Assim, compreendemos que há, tal como nos recortes já apresentados na seção anterior, muitos não ditos no discurso *sobre* as Missões, em especial, no discurso da história pelo viés dos historiadores.

### 3.2.3 A ruptura do discurso colonizador: Nheçu e seu *papel* de autoridade

Um fato compreendido e aceito por todas as versões é o de Nheçu e seu papel enquanto autoridade e figura indígena. Representou, em suas lutas, uma figura de resistência ativa: em busca de manter sua cultura, língua, religião e



costumes, encarou os *homens de vestes negras* que prometiam a salvação. Barbosa Lessa (1999) abordará, em uma narrativa bastante didática, acerca dos fatos que levaram Nheçu a discordar e enfrentar os padres jesuítas.

É pensando sobre isso que levantaremos algumas questões nos recortes que seguem abaixo, em especial, questões que englobam o rompimento do discurso colonizador. Compreendemos que esse rompimento conecta-se, particularmente, às formas de resistência indígena, como é possível observar no recorte R9:

**R9:** “... a **resistência ativa** (dos guarani) contra os conquistadores revela vinte e três ações de levantes e rebeliões entre 1537 (fundação de Assunción) e 1609, em que se iniciam as reduções de jesuítas... **Ao índio “encomendado” opõe-se o índio “reduzido”!**... Hoje sabemos quanta ilusão havia nesta perspectiva. **As reduções nunca deixariam de ser um produto de norma colonialista...**” (O NHEÇUANO, 2019, p. 12, n. 42, grifos nossos)

A partir dos enunciados em destaque, é perceptível que a resistência guarani aos novos hábitos *impostos*<sup>75</sup> pelos conquistadores (ou seja, os padres jesuítas) desenrolou-se a partir de levantes e rebeliões. As causas são várias, segundo o que consta em estudos, mas o principal seria a não aceitação da religião católica. Tal como apontado por Lessa (1999), ao aceitarem o batismo e a catequização, os indígenas deveriam abrir mão de suas principais crenças, como por exemplo: a *pachamama*, ou mãe-terra.

A resistência indígena é destaque recorrente quando pensamos e/ou escrevemos *sobre* a história das Missões e recebe destaque em diversos momentos, um dos mais conhecidos, ganhando *status* até de espetáculo – o Som e Luz, em São Miguel das Missões/RS, o qual retrata a fundação das Missões de São Miguel até a guerra guaraníca. Tudo isso pode ser observado também no recorte R10, que trata sobre a revolta *Nheçuana*, comparando-a com a Guerra Guaranítica:

**R10:** “**As Companhias Espanholas**, tal qual a Companhia de Jesus na primeira fase reducional, **não pode deixar de ser classificada como mais um fator imperialista e de mudança cultural**, onde a representatividade do cacique-pajé, em questão a figura de Nheçu, deixa de ter a importância de status quo. **A “revolta Nheçuana”, tanto quanto a Guerra Guaranítica, mais de um século depois, justificam-se tanto pela defesa de seus territórios quanto pela resistência à aculturação branca.**” (O NHEÇUANO, 2011, p. 2, n. 9, grifos nossos).

<sup>75</sup> Consideramos a utilização do termo imposição visto que, por conta da resistência indígena, é possível empreendermos que a catequização pacífica foi uma ilusão: houve resistência, por parte dos indígenas em aceitar as novas normas; e por parte dos padres jesuítas em catequizar.

Como destaca Orlandi (2008, p. 19), “os efeitos de sentido que até hoje nos submetem ao ‘espírito’ de colônia são os que nos negam historicidade e nos apontam como seres culturais”. Ou seja, buscar *recuperar nossa história* é também tentar diminuir a sobreposição em relação ao discurso colonizador.

**R11: “Contra tudo isso Nheçu levantou a sua voz e autoridade de chefe. Agiu como líder. Declarou por primeiro que a terra tinha dono. Que seu povo nasceria para ser livre. Invocou o direito de culto dos antepassados. Rejeitou o jesuíta invasor, reafirmando a autêntica e milenar liderança religiosa dos pajés.”** (O NHEÇUANO, 2010, p. 3, n. 5, grifos nossos)

Essa imposição e funcionamento (im)postos pela Igreja Católica para uma dominação cultural e religiosa dos indígenas, vincula-se, para nós, ao que Althusser (1974) propôs sobre os *Aparelhos Ideológicos do Estado* (AIE) e os *Aparelhos Repressivos do Estado*. Este segundo funciona a partir do limite da repressão e só existe devido à pluralidade de aparelhos ideológicos do Estado. Essa repressão que se dá através do ARE funciona pela busca de um corpo único que não é imediatamente visível (KLEIN, 2018).

Os Aparelhos Ideológicos de Estado são, desse modo, designados como um certo número de realidades sob a forma de instituições distintas e especializadas. Consistem, por exemplo, no AIE Religioso (o sistema de diferentes igrejas); o AIE escolar (o sistema de diferentes escolas, tanto públicas quanto particulares); o AIE familiar; o AIE jurídico, o AIE político (o sistema político ao qual fazem parte os diferentes partidos); o AIE sindical; o AIE da informação (imprensa, rádio, televisão, etc.) e o AIE cultural (Letras, Belas Artes, desportos etc.), tal como definido por Althusser (1974). O que distingue os AIE do Aparelho Repressivo de Estado (ARE) é que este segundo funciona pela violência enquanto os AIE funcionam, fundamentalmente, pela ideologia<sup>76</sup> (ALTHUSSER, 1974).

No caso específico das reduções jesuíticas, a Igreja assumirá sua posição tanto como Aparelho Ideológico do Estado, através do seu sistema e de sua imposição ideológica, quanto como Aparelho Repressivo do Estado<sup>77</sup> (aqui pensados enquanto poder da Coroa Espanhola), fazendo uso da violência para a repressão

<sup>76</sup> Cabe aqui destacar que nenhum Aparelho é puramente ideológico e/ou repressivo.

<sup>77</sup> “Repressivo indica que o Aparelho de Estado em questão funciona pela violência – pelo menos no limite (porque a repressão, por exemplo administrativa, pode revestir formas não físicas.” (ALTHUSSER, 1974, p. 43)

através da utilização de armamentos e, por vezes, força física, visto a resistência e não aceitação indígena. Consideramos a igreja enquanto ARE, visto representarem, também, as forças armadas da Coroa Espanhola, fazendo uso de armamento para *manutenção da paz nas missões jesuíticas*. Dito isso, entendemos que esta consideração da igreja enquanto pertencente aos ARE, só se dá neste período em específico, diante do contexto sócio-histórico analisado. Do modo como traz Althusser (1974, p. 46-47, grifos do autor),

O Aparelho (repressivo) de estado funciona de uma maneira massivamente prevalente pela repressão (inclusive física) embora funcione secundariamente pela ideologia (não há aparelho puramente repressivo) [...] os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam de um modo massivamente prevalente pela ideologia, embora funcionando secundariamente pela repressão, mesmo que no limite, mas apenas no limite, esta seja bastante atenuada, dissimulada e até simbólica.

Desse modo, os padres jesuítas, representantes da igreja católica e da *Europa descobridora*, procuraram impor costumes civilizatórios nos moldes europeus, utilizando-se de seu poder e do auxílio da coroa Espanhola. Articulam-se, desse modo, dois poderes distintos, mas que em muito assemelham-se: o político e o religioso. Da forma que salienta Orlandi (2008, p. 65), “tanto o poder religioso como o poder político se exercem pelo amor e pela crença. Estes são o suporte da autoridade”.

Para a instalação das Missões no território correspondente ao Tape, os jesuítas utilizaram um poder de transformação, tomando o lugar da cultura e religião indígena através da catequização católica. É possível observarmos, no recorte R12, como o jornal **O Nheçquano** trata sobre esta imposição:

**R12:** “A europa - denominando-se “*descobridora*” - precisava transformar ontológica e metafisicamente toda a civilização conquistada; **teve de impor uma cultura de silêncio, impedindo a manifestação do “outro” (dominado) e o escutar da parte do dominador.**” (O NHEÇQUANO, 2011, p. 3, n. 10, grifos nossos)

Entre a *descoberta* do território missioneiro e a imposição cultural, um efeito que é possível observarmos, quando conta-se a história, é o que destaca o enunciado grifado: *a cultura do silêncio*, a qual compreendemos como um efeito ideológico, em que é possível verificar a circulação de um discurso institucionalizado em relação a outro, silenciado.

### 3.2.4 Um testemunho silencioso: o silenciamento da primeira fase da experiência missioneira na região do Tape

*“Há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio”.*  
(ORLANDI, 2007, p. 11)

Na Análise de Discurso, compreendemos o silêncio como constitutivo. Observamos o não-dito como parte do processo de produção de sentidos. Assim, um fato produzido pela história, mesmo quando silenciado e no espaço do não-dito, ressoa sentidos. Como destaca Orlandi (2007, p. 14), “as palavras são cheias de sentidos a não dizer e, além disso, colocamos no silêncio muitas delas”. Com efeito, em nosso percurso de pesquisa, observamos a política de silenciamento em relação a esta primeira fase das Missões.

Inferimos diversas ocorrências para que tal fato aconteça, uma delas é a falta de registros, realizados pelos padres jesuítas, *sobre* o período. Para iniciarmos nossas reflexões acerca do efeito desta política, trazemos o recorte R14, que trata em seus enunciados sobre o desvalorização cultural indígena por parte dos padres jesuítas, seja por ignorância ou como constitutivo do projeto missionário.

**R14:** “A evangelização, como acreditavam os missionários europeus, seria a salvação dos nativos. Tal desrespeito cultural, por ignorância, foi fatal. A pilhagem em nome de Deus era justificada, eis que os ameríndios não eram considerados filhos de Deus e a rapina era considerada uma cruzada. Ao instalar-se, **o colonizador e o missionário montavam o seu próprio universo cultural**. Agiam segundo o princípio renascentista de que tudo o que havia na natureza estava sujeito ao homem e, por considerar **o índio um selvagem, um ser sem cultura**, e, conforme os seus conceitos de cultura e civilização, passou a colonizar esta terra. **A colônia era um espaço que se estava ocupando, terra e povo que se podiam conquistar e catequizar.**” (O NHEÇUANO, 2012, p. 3, n.15)

Considerando a colônia como um espaço a ser ocupado e salvo; e os povos indígenas como selvagens sem cultura, a igreja católica e o governo Espanhol, através da ação dos padres jesuítas, montaram seu próprio universo cultural, em um espaço que, por natureza, não os pertencia. Outro ponto que vale uma observação mais a fundo é o da escolha linguística do termo *ocupação*, em relação ao que diz respeito ao espaço territorial da colônia. A escolha linguística desse termo já traz a ideia institucionalizada. O campo semântico adotado para a escolha do termo remete

à ideia de legalidade da palavra, em que, ao escolher usá-la, o leitor é (inconscientemente) direcionado a instituir uma rede de memórias ao ler o enunciado, tal como apontado por Indursky (2013b).

As escolhas linguísticas realizadas para a construção dos recortes ajudam a refletir o modo sobre como a história é posta, sempre com um já lá, um já dito. Há o viés do colonizador (tratado com brutalidade) e do colonizado (que teve suas terras invadidas) e é, através desse viés, que podemos observar, como destaca Indursky (2013b), os lugares discursivos. Esses lugares discursivos indicam o modo como o discurso se inscreve em determinada FD. Pêcheux (2014, p. 146-147, grifos do autor) afirma que

[...] o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas). Poderíamos resumir essa tese dizendo: as palavras, expressões, proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas [...] nas quais essas pessoas se inscrevem.

Compreendemos, a partir das escolhas linguísticas, o posicionamento do jornal em relação aos fatos ocorridos na primeira fase das Missões. Esse posicionamento circula em todos os recortes que constituem nosso *corpus* de análise. Assim, após o destaque dado pelo recorte R14 acerca da evangelização, retomando o discurso de resistência, apresenta-se o recorte R15, o qual irá tratar sobre o martírio dos *santos padres*.

**R15:** “A trágica morte de Roque e dos outros padres não representou nada mais do que a dolorosa resistência dos índios Guarani contra a destruição do seu mundo. **A igreja torna os padres seus mártires e ergue santuários que perduram até hoje. Mas, aos índios, nada é reservado, a não ser o esquecimento.**” (O NHEÇUANO, 2012, p. 11, n.15, grifos nossos)

A imposição a uma cultura totalmente diferente da espalhada, rica em diversidade e atrelada a diversas formas de tributo a deuses distintos, é deixada de lado das histórias tidas como oficiais, e é atrelada a esse viés ao qual a história do povo indígena foi esquecida nos discursos que circulam sobre a história da região das Missões. Por conta do povo indígena não possuir visibilidade diante da história

pelo viés dos historiadores, institucionalizam-se discursos sobre as suas lutas, retratando-as como um simples ato falho de compreensão humana, um erro. Consideramos importante o destaque ao enunciado: *mas, aos índios, nada é reservado, a não ser o esquecimento*, pois é, a partir dele, que empreendemos que, de fato, os povos indígenas ficam à margem da história.

A partir dos grifos, percebemos que os jesuítas (os mesmos que são martirizados, beatificados e canonizados pela Igreja) são retratados, a partir desse viés da história, como santos e sua morte como uma injustiça. Os atos de Nheçu não devem ser observados a partir da forma-sujeito capitalista, ponderada atualmente com olhos de julgamento, pois, no contexto analisado, os indígenas estavam, a partir de suas crenças, tentando manter intactos os seus costumes, o seu modo de vida, a sua língua e a sua religião.

Como destaca Grigoletto (2003, p. 19), “a igreja católica tem a convicção de que nela se encontra a totalidade dos meios da salvação”. Dessa forma, compreendemos por que apenas aqueles que servem à religião são lembrados. Mas, muito mais do que exclusivamente a crença, canonizar é também um ato político. Como observamos no recorte R16:

**R16: “A canonização de santos é um ato político da igreja para servirem de exemplo e veneração aos católicos.** É comum o dístico, mesmo em mosteiros: ‘Há mais e melhores santos não canonizados, do que os próprios...’” (O NHEÇUANO, 2016, p. 12, n. 31, grifos nossos)

Empreendendo gestos de análise sob o recorte, podemos dizer que, se a canonização é uma forma pela qual a igreja encontrou de mostrar exemplos e de veneração, há, de fato, um cunho político que rege e diz *quem será considerado santo*. Arriscamo-nos a refletir, por exemplo, acerca do processo de canonização<sup>78</sup>, ainda em andamento, do líder indígena e de resistência Sepé Tiarajú, o qual é considerado, pelas leis da igreja católica, *Servo de Deus*, visto que, em seus atos

---

<sup>78</sup> O processo de canonização do indígena Sepé Tiarajú teve abertura em 2013, sendo em 2017 autorizado pelo Vaticano. Caso o processo se finalize de maneira afirmativa, tornando o indígena São Sepé, ele será o primeiro líder indígena a receber a canonização pelo Vaticano. Além do processo de canonização, Sepé Tiarajú já é considerado Herói Brasileiro, a atribuição deferida a Sepé Tiarajú como herói legitimado pelo povo, institucionaliza-se a partir da Lei nº 12.032, de 21 de setembro de 2009 (Projeto de Lei nº 5.516/2005, de autoria do deputado Marco Maia – PT/ RS), no 250º aniversário de sua morte. Isso está relatado no Cadernos do Museu, n. 10 - A construção da memória nacional: os heróis no Panteão da Pátria (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010).

*heróicos*<sup>79</sup> atuou em defesa daqueles que representavam a palavra de Deus e, em especial, da igreja católica.

Observamos que Nheçu, à margem da história, constitui um papel quase secundário – se fossemos tomar como uma narrativa. Desse modo, não apenas o cacique indígena fica à margem, mas as suas lutas também são deslegitimadas: seu povo, sua religião, sua voz e sua casa. Sobre isso, trazemos o recorte R17 para análise, o qual trata sobre o Cerro do *Inhacurutum* (Figura 10), já citado neste trabalho de dissertação, morada do cacique Nheçu. No recorte do jornal, o Cerro aparece como *um testemunho silencioso daqueles tempos*. Tal viés apresenta-se visto que, em questões turísticas e de valorização, ele é silenciado, retirado de rotas turísticas e com pouco apoio financeiro para manutenção de trilhas ou escadas que auxiliem os visitantes a subir<sup>80</sup>.

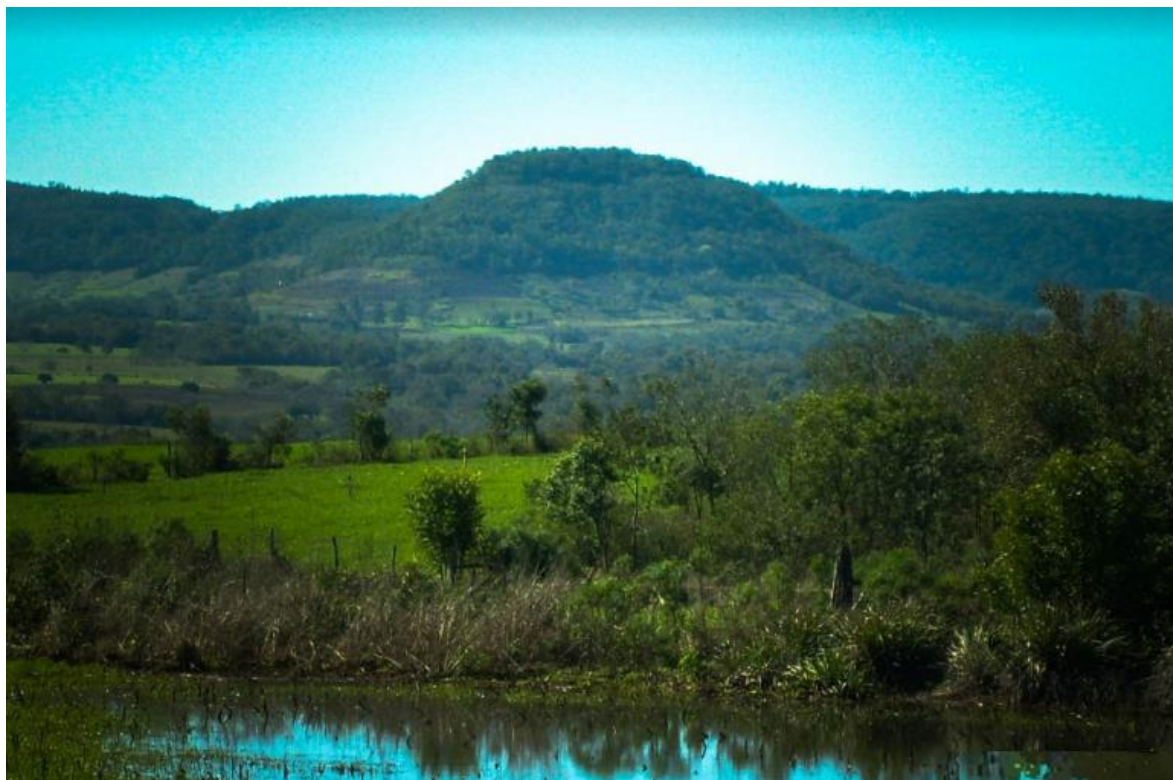
**R17:** “Seria ele (somente) **um testemunho silencioso daqueles tempos?** De certa maneira este “**silêncio**” conferiu ao cerro o anonimato (ao menos nos escritos jesuíticos)” (O NHEÇUANO, 2018, p. 3, n. 37, grifos nossos)

Figura 10 – Um testemunho silencioso: o Cerro do Inhacurutum

---

<sup>79</sup> Seria Sepé rememorado na história apenas por ser considerado um herói na história oficial, por ter defendido o interesse dos padres jesuítas?

<sup>80</sup> Visitamos o Cerro do *Inhacurutum* em Abril/2020. O que encontramos é apenas a mata fechada, com poucos indicativos e difícil acesso. No alto do Cerro, não é mais possível visualizar a região, tal como se diz na lenda sobre o *Inhacurutum*, a mata fechada é predominante e o mirante que ali se encontra está todo danificado.



Fonte: Inês Hoffmann, capa do jornal **O Nheçuanu** nº 26, junho/julho 2015.

Para além dos efeitos da política de silenciamento em relação a Nheçu e tudo que o envolve na história pelo viés dos historiadores, é possível também observarmos, tal como destacado no recorte R18, que ao se tratar *sobre* a história missioneira, não vemos o indígena como principal agente e/ou contador:

**R18: “Na história das Missões Jesuíticas o principal agente desta história - o índio, o vencido - não a escreveu; esta é uma razão forte, quase imperiosa, para que a literatura aumente seu espaço neste conteúdo histórico, porquanto só ela pode e tem o direito de interpretar os sentimentos do indivíduo ou grupo de individualidade (sociedade) dentro deste consenso triste, trágico e genocida, mas também impressionante e fantástico.” (O NHEÇUANO, 2009, p. 3, n. 1, grifos nossos)**

Ou seja, compreendemos que a política de silenciamento em relação ao cacique Nheçu e da resistência indígena que ocorreu nessa primeira fase é bastante sintomática: não há relatos indígenas. O que se apresenta são os relatos dos padres jesuítas, contando sobre uma *derrota* no processo de catequização. Por que os interessaria relatar sobre isso? Quando se tem, quase um século depois, a *época de ouro* das Missões e os indígenas resistindo em prol do interesse dos padres.



### 3.2.5 Um outro olhar para a história: O Nheçuanano

“[...] saber que as palavras de outrem extraviam o curso da história ao mesmo tempo que a fabricam”  
(FARGE, 2019, p. 80)

Jean-Jacques Courtine, em seu texto intitulado *O chapéu de Clémentis*, destaca acerca da ordem do discurso, em especial das *línguas de estado*, que “dividem em pedaços a lembrança dos eventos históricos, preenchidos na memória coletiva de certos enunciados, dos quais elas organizam a recorrência, enquanto consagram a outros a anulação ou a queda.” (COURTINE, 1999, p. 16). A partir da reflexão do autor, propomos, nesta seção, pensar, em especial, sobre a história, a memória e os seus efeitos de sentido.

Quando, no título desta pesquisa, propomos a reflexão *a história também merece que se lute por ela*, somos instigados a pensar: qual história? O que é história? Sabemos que há muito a se refletir acerca desse tópico, por isso, não aprofundaremos nossas reflexões nesse tema. Mas, todavia, para se pensar na história de constituição das Missões é preciso saber *qual história estamos observando*.

A partir do recorte R19, que se apresenta abaixo, compreendemos que, tal como consta no destaque, *a história tende a ser escrita pelo lado e ótica do vencedor*. Esse enunciado nos encaminha a empreender e buscar compreender quem escreveu a história e, baseado na afirmação, qual pode ser considerado como o lado vencedor?

**R19: “A história das Missões Jesuíticas continua prisioneira da política até mesmo no angustiado anseio pela verdade histórica porque, mesmo então, *tende a ser escrita pelo lado e ótica do vencedor*. Ao longo do tempo ela foi relatada e registrada pelo lado português e espanhol: brasileiro, argentino e paraguaio (?); pelo jesuíta, todavia, jamais pelo índio. *Os oberá e Nheçu, Neenguiru e Sepé Tiaraju entre tantos outros e todos os guaranis e tapes foram agentes desta HISTÓRIA, contudo não a historiaram.*” (O NHEÇUANO, 2009, p. 3, n. 1, grifos nossos)**

Compreendemos, em especial, no campo teórico e analítico ao qual nos vinculamos, que afirmar a existência de um lado *vencedor* e um lado *derrotado*<sup>81</sup> seria anular os vieses possíveis de se relatar a história. Como destacado por Paul Henry (2014, p. 54), “a história enquanto tal não existe, pois ela é transparente, e os homens podem lhe dar o sentido que quiserem sob a reserva de que eles se coloquem de acordo entre si e deem conta das realidades”.

Desse modo, o que é passível de observação, a nível da ordem do discurso, é o jogo político e ideológico entre a escolha dos vieses que tomamos como institucional, como o discurso que circula e produz sentidos.

Ainda ressoando os gestos de interpretação do recorte R19, o recorte R20 enuncia acerca dos mitos que se vinculam à história da região, tal como observamos no que segue:

**R20:** “Entre nós, **a História das reduções guaranis padece de vários mitos**. Muitas afirmações mitológicas - das quais, por interesses vários, instituição secular se apropriou, fazendo verdadeira propaganda subliminar **para exaltar, apenas, os agentes de um dos lados, distorcendo fatos e denegrindo pessoa(s) do outro - funcionaram mais como ideológicas e não como históricas.**” (O NHEÇUANO, 2014, p. 2, n. 22, grifos nossos)

Verificamos, em mais outra dobradura sobre o objeto em análise, a existência de interpretações distintas acerca da história e dos discursos em circulação sobre as Missões-RS, as quais podem ser compreendidas já pelo título de uma das notícias presentes na edição 15 do jornal (recorte R21) “Padre Roque e Nheçu – Uma outra história”. Isso nos leva a refletir sobre qual seria essa outra história e por que seria necessário contar a história através de um outro viés.

**R21:** Padre Roque e Nheçu - **Uma outra história. Relatos da invasão das terras Guarani no sul do Brasil**” (O NHEÇUANO, 2012, p. 11, n.15, grifos nossos)

O recorte R22 que trazemos, a seguir, é da edição de número 10 do jornal, de um artigo intitulado *Os ausentes da história*, em que seu próprio título já evoca e produz sentidos. Mas, nos detemos na seguinte passagem:

---

<sup>81</sup> Desenvolveremos reflexões mais aprofundadas sobre a utilização destes termos descritivos mais adiante neste trabalho.

**R22:** “Na América Latina ainda não foi paga a dívida de **olhar a História do lado dos vencidos**, buscando recuperar, ao menos em parte, os sonhos dos inconformados.” (O NHEÇUANO, 2011, p. 3, n. 10, grifos nossos)

Esse enunciado precisa o que vínhamos destacando ao longo de nossas mobilizações teóricas: ao que se relaciona à História da região das Missões do RS, há algo que foi apagado. Essa política de silenciamento, em nosso entendimento, se dá a partir dos jogos de forças ideológicas que atuam na produção e reprodução do discurso institucionalizado. Ao considerarmos o grifo feito no recorte, nos prendemos especificamente ao termo *dívida*. Em linhas formais, segundo a significação proposta pelo dicionário Aulete (2021)<sup>82</sup> dívida é a “situação de não cumprimento de uma promessa, de uma obrigação, de não pagamento”. O que nos inquieta nessa palavra é justamente a questão moral que o termo utilizado ressoa. Essa obrigação moral estaria intimamente ligada a uma formação discursiva religiosa, tal aponta Grigoletto (2003).

Olhar a história por uma ótica diferente, como destaca Ten Caten, dos vencidos pode ser considerado uma dívida. Mas de que modo isso ocorre? Ou, dito de outra forma, de que modo olhar a história pela ótica dos vencidos se relaciona ao jornal? Ou ainda, se há vencidos, quem são os vencedores? O que consideramos uma vitória “histórica”? Diante de tantas perguntas que ainda não obtivemos respostas, retomamos a nota editorial, da primeira edição do jornal, já apresentada em nosso trabalho de dissertação, que traz o seguinte: “Inspirados pela determinação de dois de nossos maiores escritores Ruy Nedel e Nelson Hoffmann [...] em reescrever esta História pela ótica do derrotado, veio à tona a ideia do manifesto” (O NHEÇUANO, 2009, p. 2, n. 1). Não queremos, a partir disso, cair em evidências de certo ou errado, mas é com a recorrência dos termos *derrotado* e *vencidos* que encaminhamos nosso primeiro gesto de interpretação. A dívida se refere a esses derrotados e vencidos, mas quem são eles e como aparecem na história?

Compreendemos que, considerando as condições de produção do jornal **O Nheçquano**, os termos *vencidos* e *derrotados* se referem aos povos indígenas. Mas que efeitos este uso evoca no discurso? Que há de fato um *vencedor* na história. O uso desses termos é recorrente quando refletimos acerca do discurso *sobre* as

---

<sup>82</sup> Consulta ao dicionário Aulete Digital do significado do termo dívida, dentro da língua portuguesa. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/d%C3%ADvida>. Acesso em:

Missões, em especial dessa primeira fase. Eles aparecem em livros que se propõem a contar essa história, tal como no livro *Inhacurutum e os Guaranis no Território Missões*, de Sérgio Venturini (2016).

A utilização desses termos se liga ao discurso das descobertas, tal como destaca Orlandi (2008), em que esse discurso das descobertas é, segundo a autora, “um discurso que domina a nossa existência como brasileiros, quer dizer, ele se estende ao longo de toda a nossa história, produzindo e absorvendo sentidos” (ORLANDI, 2008, p. 18).

Ao abordarmos o discurso das descobertas, tal como proposto por Orlandi, relacionamos o fato de que até os dias atuais há um discurso colonizador que ressoa em nossos dizeres, ou, como aponta a autora, um “espírito de colônia são os que nos negam historicidade e nos apontam como seres-culturais (singulares), a-históricos” (ORLANDI, 2008, p. 19). Ou seja, mesmo quando se tenta (como no caso da proposta inicial do jornal) romper com a formação discursiva do discurso da descoberta, ou – tomando em um processo de sinonímia – o discurso colonizador, há ocorrências desse que se sobressaem a ruptura (ou tentativa dela).

### 3.3 DO DISCURSO EM CIRCULAÇÃO À HISTÓRIA DITA OFICIAL

*“Inicialmente a historiografia separa seu presente de um passado. Porém, repete sempre o gesto de dividir. Assim sendo, sua cronologia se compõe de “períodos” (por exemplo Idade Média, História Moderna, História Contemporânea) entre os quais se indica sempre a decisão de ser outro ou de não ser mais o que havia sido até então (o Renascimento, a Revolução). Por sua vez, cada tempo “novo” deu lugar a um discurso que considera “morto” “aquilo que o precedeu, recebendo um “passado” já marcado pelas rupturas anteriores”.*  
(CERTEAU, 1982, p 15)

Quando desdobramos uma história, observamos a separação de um *passado* e de um *presente*. O que é considerado, na maioria das vezes, para a constituição de ambos, são as aproximações e os distanciamentos entre eles. O que temos hoje que, por exemplo, não tínhamos no passado? Quais foram os fatos que constituíram o que hoje denominamos como *passado*? Não buscando partir para questões muito filosóficas, nesta seção em especial, iniciamos um efeito de fechamento para nossas reflexões sobre a memória e a história das Missões.

Dando continuidade às nossas análises, traremos abaixo dois recortes (R23 e R24), os quais analisaremos em um mesmo momento de escritura. Ambos

relacionam-se entre si por tratarem sobre a *escrita e constituição* da história. Vejamos:

**R23:** “Os padres são **reverenciados** no Santuário do Caaró, Diocese de Santo Ângelo, onde **multidões lembram o sacrifício deles pela fé católica além de pedir e agradecer graças. Neenguiru, o cacique que foi receptivo às novas dos jesuítas, recebe homenagens** (em Palmeira das Missões, por exemplo, é nome de escola). O **vilão** da história de quase 400 anos seria *Nheçu* (o cacique que reagiu contra o estrangeiro que chegou à sua terra para contestar seu deus, seus valores, seus costumes) **tido como responsável pela morte dos três sacerdotes. Um assassino se levamos ao pé da letra alguns textos.**” (O NHEÇUANO, 2011/2012, p. 2, n. 11, grifos nossos)

**R24:** “Enquanto **o cacique Nheçu passou para a História oficial como um bandido sanguinário, selvagem boçal e outros termos similares.** No entanto, **o que aconteceu foi uma tragédia que o próprio padre Roque Gonzales supunha.** Só não imaginava quando.” (O NHEÇUANO, 2019, p. 3, n. 42, grifos nossos)

Observamos, nos dois recortes, o movimento no fio do discurso, o irromper de sentidos, nos dando uma certa oposição: de um lado temos os 3 *santos* mártires rio-grandenses (a saber: o Padre Roque González, Afonso Rodrigues e João de Castilho) e do outro lado o cacique Nheçu, “*um assassino se levamos ao pé da letra alguns textos*”. Tendo a presença de dois lados completamente opostos e levando em consideração todas as reflexões já expostas neste trabalho, entendemos que a presença de Nheçu como *assassino* na história pelo viés dos historiadores limita seus atos a apenas isso. Adjetivar um importante líder indígena como *bandido sanguinário, selvagem boçal* e outros termos similares, reduz suas lutas, seus enfrentamentos e sua resistência a um ato em específico: o martírio.

É possível compreendermos essa redução do cacique em assassino, apagando suas lutas, visto que, para a história dita oficial, o que é contado desse período da primeira fase da experiência missioneira é justamente o martírio dos santos padres, os quais defendiam a fé católica e foram *traídos* pelos indígenas<sup>83</sup>.

O choque cultural sofrido pelos indígenas ao se verem, de uma hora para outra, forçados a mudar seus costumes e suas crenças, não foi considerado para que se contasse a história. O que se relata são ações de dominação linguística, religiosa e cultural. Esse domínio linguístico e cultural, atrelado ao domínio religioso, produz um apagamento na história indígena, tornando institucionalizados os

<sup>83</sup> Mais sobre em: LESSA, Barbosa. **Nheçu**: no corredor central. Ilustrações de Fernando Mello. Coleção texto e contexto. São Paulo: Editora do Brasil, 1999.

discursos que circulam apenas pelo viés religioso e pela ótica de que os jesuítas estariam, pacificamente, ensinando seus costumes e sua religião. Essa indução histórica à passividade, acarreta uma certa repulsa cultural na região (predominantemente católica), em que, como observado, até hoje o povo indígena sofre as consequências desse passado.

O fato de a história, considerada como oficial, não retratar outros personagens que também foram importantes, como Nheçu, mostra o efeito de um discurso dominante, ou seja, é um efeito ideológico que marca as relações de força existentes em contexto sócio-histórico e ideológico balizado. Esse discurso dominante produz determinados efeitos, os quais constituem a memória institucionalizada na/da região das Missões-RS.

*(...) Nheçu, líder indígena Guarani, defensor de seu povo, sua cultura e sua terra, pioneiro na resistência aos conquistadores, no século XVII, na atual região das Missões, RS.*

*(...) Nhesu, tendontá Guarani, oñorãiróva pe i hente, hekó ha ijyvy rehe hápe, petei tenondeté ojokó vaekue pytã kuera pe pe ymã XVII Sa pe, ko ágã pea Ojapova kuera rendá - RS.*

(Jornal O Nheçuano, subtítulos, nº 46, 2020)

#### 4 O QUE CONSTITUI HISTÓRIA: PARA EFEITOS DE FECHAMENTO...

Tomamos partido na história, em nossa escritura, e, para iniciarmos esse efeito de fechamento, trazemos à baila um enunciado de Paul Veyne: *tudo é histórico, logo, a história não existe*. Afinal, o que é história e por que é tão importante problematizar sobre ela? Durante nosso trajeto na escritura de nossa dissertação, enquanto sujeitos-pesquisadores, deparamo-nos com diferentes situações em que a história, o discurso e a língua foram os pontos basilares. Pontos que uniram nossas reflexões, a partir de encontros e desencontros.

Contar uma história é sempre ponderar silenciamentos: algo é apagado, enquanto outros fatos ganham destaque. Seja na história contada pelos historiadores, ou por um discurso em circulação em determinada região. Há sempre um certo caminho que o determina, que rege, a partir da ideologia dominante, o que pode e deve, ou não, ser contado – parafraseando Pêcheux (2014).

Desde o efeito de origem de nossa pesquisa, nos inquieta os modos como a figura do cacique Nheçu é posta à margem da história contada pelos historiadores, sendo necessários pesquisas bastante aprofundadas para que se entenda e percorra a história *sobre* o cacique e suas lutas. Consideramos importante destacar que, entendemos o discurso *sobre* a primeira fase da história das Missões é afetado ideologicamente, marcado por uma política de silenciamento que tenta apagar e minimizar o nome de Nheçu diante de uma certa história.

Considerando isso, em nosso trabalho, procuramos, por meio dos discursos *sobre*, que organizam a memória em circulação na região das Missões, os efeitos de sentido que tais discursos produzem, os quais, para nós, colocam-se entre a memória cristalizada/institucionalizada sobre a história dessa região, a qual está vinculada ao efeito de uma ideologia dominante; e a memória discursiva, a qual é marcada por uma política de silenciamento, fazendo com que novos sentidos irrompam nessa discursividade. Ou seja, explicitamos como tais discursos dominantes produzem uma memória e uma história marcadas pelo esquecimento, bem como um silenciamento linguístico e cultural, determinando as relações entre a ideologia dominante e os indígenas que marcaram a história da região missioneira.

É por entendermos que há uma problemática em relação à política de silenciamento que rege o discurso *sobre* as Missões, em especial na materialidade a



qual analisamos, que nos interessou refletir acerca destes efeitos de sentidos. Em que ponto Nheçu é colocado diante da história?

Tal como observamos em nossas considerações analíticas, o discurso *sobre* a história das Missões em circulação, traz consigo a memória institucionalizada. Dito isso, compreendemos que há a atuação do contar a história sobre o viés do vencedor – tal como analisamos já em nossos gestos de interpretação. Este fato apaga as versões outras, possíveis, as versões contadas a partir de um outro viés.

Considerando que a história é sempre contada através de um determinado viés e esse viés sofre ação direta da ideologia e da formação discursiva do sujeito que a enuncia, podemos ponderar que independentemente do modo que é dito sobre a história das Missões, não há, de fato, uma verdade, mas, sim, um discurso dominante, cristalizado nesse determinado contexto sócio-histórico que se sobressai sob outros.

Expomos, no decorrer da escritura desta pesquisa, divididos em três dobraduras limites, e visamos trabalhar com a história *da/na* e *sobre* as Missões. Assim, a dobradura limite I, o leitor pôde observar a mobilização de datas e fatos acerca da história *sobre* as Missões, sendo estes, contados a partir de três vieses distintos, a saber: o viés da história contada pelos historiadores, pelos padres jesuítas e seus relatos de viagem, e a história em circulação na região. Neste último, apresentamos o jornal **O Nheçuano**, o qual mobilizamos como objeto de análise.

Na dobradura limite II, trouxemos ao leitor, reflexões acerca do efeito de origem da AD e sobre conceitos basilares que comporiam e guiariam nossos gestos de análise. Buscamos nesta dobradura, a teoria a qual nos filiamos para o desenvolvimento deste trabalho.

Já em um terceiro momento, direcionamos nossas reflexões a apresentação de nossos gestos de análise. A partir dos recortes realizados na materialidade do jornal, apresentamos ao leitor reflexões acerca do discurso *sobre* a história das Missões, sobre a constituição das Missões neste primeiro período e sobre a nomeação do jornal e do cacique Nheçu.

Portanto, compreendemos que a pesquisa e a reflexão acerca do discurso em circulação na região e *sobre* a história das Missões/RS mostram o denominador comum que se pode observar em diferentes lugares no Brasil, tal como já abordado por Orlandi (2008): um discurso dominante, retratando uma história por um determinado viés, tentando cristalizar sentidos por meio de uma memória

institucionalizada, esquecendo, de certa forma, personagens que foram tão importantes quanto os padres jesuítas, missionários e indígenas que receberam destaque, como o já referido *Sepé Tiarajú*.

Para encerrarmos nossas reflexões, trazemos a citação de Sérgio Buarque de Holanda (2014, p. 35, grifos nossos),

A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. *Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias* e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns *desterrados em nossa terra*. Podemos construir obras excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar à perfeição o tipo de civilização que representamos: o certo é que todo o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem.

Somos *desterrados em nossa terra*, ou, como pondera Orlandi (2008, p. 19), nossa história é *a-histórica*, visto que a história se constrói com um imaginário que “[...] os inscreve no discurso das descobertas que, por sua vez, é o discurso que “dá a conhecer o Novo Mundo””. Diante disso, ressaltamos a importância de nos apropriarmos e nos tornarmos escritores da nossa própria história. Como destacamos no prefácio deste trabalho: a história das Missões é também um pouco a nossa. Por isso, *buscamos compreender melhor a nossa história*, visto constituir uma parte importante de nossas vivências.

*A história importa e merece que lutemos por ela.*

## REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, Pierre et. al. **Papel da memória**. 4. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do estado**. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- ALTHUSSER, Louis. **Por marx**. Tradução: Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- BECHARA, Evanildo. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BRUM, Ceres Karan. **“Esta terra tem dono”**: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Ed. UFSM, 2006.
- BRUXEL, Arnaldo. **Os trinta povos guaranis**. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul. Porto Alegre: EST/Sulina, 1978.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. **A construção da memória nacional**: os heróis no Panteão da Pátria. Cadernos do Museu, n. 10. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.
- CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. História do livro e da leitura e a “verdade” na história. **Heterotópica**, Uberlândia, v. 2; n-1, p. 40-50, jan./jun., 2020.
- COURTINE, Jean-Jacques. O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (orgs.). **Os múltiplos territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. Tradução: Cristina de Campos Velho Birck et al. São Carlos: EdUFSCar, 2014.
- FARGE, Arlette. **Lugares para a história**. Tradução: Fernando Scheibe. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- FITZ, Ricardo Arthur. Os jesuítas no território gaúcho. In: CARELI, Sandra da Silva; KNIERIM, Luiz Claudio. **Releituras da história do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: CORAG, 2011.
- FLORES, Lucas Martins. **A militância na/da produção do conhecimento científico**: uma análise discursiva do dicionário da educação do campo. 2019. 193 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2019.

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. **A língua inatingível**. Tradução: Bethania Mariani, Maria Elizabeth Chaves de Mello. 2. ed. Campinas: Editora RG, 2010.

GOLIN, Tau. A Província Jesuítica do Paraguai, a Guerra Guaranítica e a destruição do espaço jesuítico-missionário. **Bicentenario de la independencia del Paraguay**. Paraguai, 2011.

GOLIN, Tau. **A guerra guaranítica**: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GRIGOLETTO, Evandra. **Sob o rótulo do novo, a presença do velho**: análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporal no discurso da Renovação Carismática Católica. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento**: um estudo enunciativo da designação. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

HENRY, Paul. A história não existe?. In.: ORLANDI, Eni P. (org.). **Gestos de leitura**: da história no discurso. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014a.

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux (1969). In.: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução: Bethania Mariani et. al. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014b.

HOFFMANN, Nelson. **Terra de Nheçu**. 4. ed. Santo Ângelo: FURI; Florianópolis: LEDIX, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

INDURSKY, Freda. O trabalho discursivo do sujeito entre o memorável e a deriva. **Signo e Seña**, Buenos Aires, n. 24, p. 91-104, dez. 2013a.

INDURSKY, Freda. A emergência do sujeito desejante no discurso do MST. **Gragoatá**, Niterói, n. 34, p. 27-38, 1 sem., 2013b.

JAEGER, Luiz Gonzaga. **Mártires Rio-grandenses**: Os heróis do Caaró e Pirapó. Coleção A Nação. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 1949.

KLEIN, Mirela Schröpfer Klein. **Entre a história e a memória**: efeitos de sentido dos/nos discursos sobre a região das Missões/RS. 2018. 36 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras: Português e Espanhol – Licenciatura), Universidade Federal da Fronteira Sul, Cerro Largo, RS, 2018.

KLEIN, Mirela Schröpfer; PINTO, Denise Machado. As Marias da terra de Nheçu e Sepé Tiaraju. In: DARÓZ, Elaine Pereira; POLTRONIERI, Karen; LOZANO, Melissa

Frangella; ABRAHÃO E SOUSA, Lucília Maria (Orgs.). **Tramas, linhas e bordados: o feminino em discurso**. v. 1. Campinas: Pontes Editores, 2020.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão et al. 7. ed. (revista). Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LESSA, Barbosa. **Nheçu: no corredor central**. São Paulo: Editora do Brasil, 1999. (Coleção texto e contexto).

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso - (Re)Ler Michel Pêcheux Hoje**. Tradução: Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2017.

MARIANI, Bethania. Nome próprio e constituição do sujeito. **Letras**, Santa Maria, v. 24, n. 48, p. 131-141, jan./jun., 2014.

MARIANI, Bethânia. Da incompletude do arquivo: teorias e gestos nos percursos da leitura. **Resgate – Revista Interdiscip. Cult.**, Campinas, v. 24, n. 1 [31], p. 9-26, jan./jun. 2016.

MARIANI, Bethânia. **Colonização linguística e outros escritos**. 1. ed. Peter Lang US, 2018.

MARIANI, Bethani; MEDEIROS, Vanise. Disciplinarização dos estudos em Análise do Discurso. **Gragoatá**, Niterói, n. 34, p. 15-25, 1 sem. 2013.

MELIÁ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Asunción del Paraguay: CEADUC, 1997.

NEDEL, Ruy. **Esta terra teve dono**. 2. ed. Santo Ângelo: FURI; Florianópolis: LEDIX, 2010.

NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. **Proj. História**, São Paulo, v. 10, dez., 1993.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. A Escrita no Deserto: Narrativas Jesuíticas em Território Guarani. In.: XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina/PR. **Anais...** Londrina: ANPUH, 2005. p. 1-8.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. **O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas terras de Ñezú**. 2010. 516 folhas. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2010.

ORLANDI, Eni P. Segmentar ou recortar? **Lingüística: Questões e controvérsias**, Uberaba, p. 9-26. 1984.

ORLANDI, Eni P. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORLANDI, Eni P. Ler a cidade: o arquivo e a memória. In: ORLANDI, Eni P. **Para uma enciclopédia da cidade**. Campinas: Pontes; Labeurb/Unicamp, 2003.

ORLANDI, Eni P. Michel Pêcheux e a Análise de Discurso. **Estudos da língua(gem)**, Vitória da Conquista, n. 1, p. 9-13. jun. 2005.

ORLANDI, Eni P.. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni P. **Terra à vista - Discurso do Confronto**: Velho e Novo Mundo. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

ORLANDI, Eni P. **Introdução às ciências da linguagem**: Discurso e textualidade. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 2010a.

ORLANDI, Eni P. Sobre o inatingível, o ausente e o evidente. In.: GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. **A língua inatingível**. 2. ed. Campinas: Editora RG, 2010b.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e leitura**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 12. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

PARIS, Edmond. **A história secreta dos jesuítas**. Tradução: Josef Sued. 21. ed. Chick Publications. *E-book*. 2000.

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In.: ZIZEK, Slavoj. (org.). **Um mapa da ideologia**. Textos de Theodor W. Adorno et. al. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução: Eni P. Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução: Eni Orlandi. 7. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015a.

PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos selecionados por Eni Puccinelli Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015b.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 8. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

PETRI, Verli. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do “dispositivo experimental” da análise de discurso. In: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane (orgs). **Análise do discurso em perspectiva**: teoria, método e análise. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

PINTO, Luís Flodoardo Silva. **As missões orientais**: epopeia Jesuítica no sul do Brasil. Porto Alegre: Editora AGE, 2002. (Origens. Série Léxico-Literária do Conesul).

QUEVEDO, Júlio. **Aspectos das Missões no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história**: ensaio da poética do saber. Tradução: Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ROUANET, Sérgio Paulo. O mito do bom selvagem. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHERER, Amanda Eloina. A constituição de sentido nas fronteiras do eu: memória da língua e a língua da memória. **Letras**, Santa Maria, n. 26, p. 119-130, jun. 2003.

SCHERER, Amanda Eloina. Os limites do real da língua e da história: do Plano das Ideias ao Plano Teórico (Apresentação). **Fragmentum**, Santa Maria, n. 31, p. 1-3, out./dez.. 2011.

SCHERER, Amanda Eloina; TASCHETTO, Tania Regina. O papel da memória ou a memória do papel de Pêcheux para os estudos linguístico-discursivos. **Estudos da Língua(gem)**, Vitória da Conquista, n. 1, p. 119-123, jun.. 2005.

SCHNEIDERS, Caroline M. **Serafim da Silva Neto**: entre a constituição e a circulação do conhecimento linguístico. 2014. 218 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2014a.

SCHNEIDERS, Caroline Mallmann. Do retorno ao arquivo à constituição do corpus e dos gestos de interpretação. **Conexão Letras**, Santa Maria, v. 9, n 11, 2014b.

SEPP, Padre Antônio. **Viagens às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Livraria Martins, s./d.

SEVERO, Cristiane Gorski. **Os jesuítas e as línguas**: contexto Colonial Brasil-África. Campinas: Pontes Editores, 2019.

SOBRINHO, Helson Flávio da Silva. AAD-69: Uma referência incontornável. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, n. 44, jul./dez., 2019.

VENTURINI, Maria Cleci. **Rememoração/comemoração**: prática discursiva de constituição de um imaginário urbano. 2008. 233 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2008.

VENTURINI, Maria Cleci. **Imaginário urbano**: espaço de rememoração/comemoração. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

VENTURINI, Sérgio. **Inhacurutum e os guaranis no território Missões**. Porto Alegre: Edigal; Exclamação, 2016.

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermão da Epifania**. Erechim: Edelbra, 1998. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=130040>. Acesso em: 22/03/2021

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. O acontecimento do discurso na contingência da história. In: BARBOSA FILHO, Fábio Ramos; BALDINI, Lauro José Siqueira (orgs.). **Análise de discurso e materialismos**: historicidade e conceito. v. I. Campinas: Pontes Editores, 2017.



## ARQUIVO

O NHEÇUANO, p. 3, n. 1, 2009. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 3, n. 5, 2010. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 2, n. 9, 2011. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 3, n. 10, 2011. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 2, n. 11, 2011/2012. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 3, n.15, 2012. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 11, n.15, 2012. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 2, n. 22, 2014. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 2 e 6, n. 23, 2014. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 5, n. 26, 2015. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 12, n. 31, 2016. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 3, n. 37, 2018. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)

O NHEÇUANO, p. 3 e 12, n. 42, 2019. Disponível em: [Acervo pessoal de edições do jornal.](#)



## ANEXOS

ANEXO 1 – DO JORNAL AOS RECORTES: Os artigos que compõem nosso *corpus*

Artigo

O Nhequano | 03 |

# A História é prisioneira da Política

Ruy Nedel

escritor, autor de "Esta terra leve dono"

Este pensamento é válido para a história de todos os povos, pois que nunca podemos dissociar uma da outra. Os homens públicos e a política participam da história, fazem história e entram na história, o que é comum a todos os povos. Entretanto, nesses casos, a política é mais uma ferramenta da história, conforme os dizeres de Martilla e Salvador Cabral. A política, sob este raciocínio, é efetivamente um dos instrumentos pelos quais os povos, entre si e dentro de si, fazem suas histórias. Todavia, no caso específico das Missões Jesuíticas instaladas ao longo da Baía do Prata nesta região sul-americana, mais do que em nenhum outro povo, a história foi PRISIONEIRA da Política.

I) Foi prisioneira permanente das políticas palacianas e nacionais de Portugal e Espanha e entre Espanha e Portugal. Esteve aprisionada às questões e crises religiosas dentro do Vaticano e deste com ordens e congregações religiosas, a ponto de termos um Papa eleito com a finalidade específica de extinguir a Companhia de Jesus. Prisioneira contínua das crises do Vaticano com governos temporais até mesmo nas questões de navegação. Foi prisioneira das guerras e convulsões europeias e as relações entre os países do Velho Continente. Quando a realeza de Portugal e Espanha festejavam entre si um casamento, ou através dele promoviam uma aliança, os índios missionários, em vez de festa, padeciam aqui, os efeitos negativos. A morte de alguém da realeza na península ibérica representava quase sempre alterações nas fronteiras de além-mar. A História Missionária foi assim, torturada pelo auge gigantesco que, vibrado pelos variados punhos europeus, sumava e vergastava as costas sul-americanas em sua nova formação histórica.

II) A História das Missões foi prisioneira da política dos povos dominados de terras sul-americanas. Nunca lhes foi permitido desenvolver com tranquilidade a sua civilização fazendo a sua história com liberdade porque ao lado luso-brasileiro houve sempre a voracidade opressora escravagista do bandeirante. Até mesmo a geografia foi atada às missões, pois fazendo o Rio Tietê membro da Baía do Prata em vez de correr direto à Costa Atlântica do Planalto de Piratininga para Santos, estimulou a tenacidade desbravadora do bandeirante em busca de escravos agrupados nas Reduções Jesuíticas.

A garantia portuguesa e do Brasil Império em dilatar as fronteiras até a boca do Prata e a oeste sempre de olhos voltados à mesopotâmia para que seus domínios atingissem o Rio Paraná, foi um fator de permanente opressão dificultando a formação histórica dos povos missionários, mesmo muito após os jesuítas.

Quando em terras espanholas ou de Assunção, Santa Fé, Corrientes, Entre-Rios, esmagavam o índio e bloqueavam as missões e sua história pelo lado ocidental procurando o uso e abuso do nativo para a formação de uma sub-raça como instrumento e usufruto da elite local.

Mais tarde, já na luta pela independência dos povos latino-americanos quando os índios missionários, liderados por Andrés Guacurá (Andrésito Artigas) e os mestiços, criollos ou gatchos liderados por José Artigas, novamente a história foi prisioneira da política dos donadores autóctones, desta vez das elites comerciais e portuárias de Buenos Aires e Montevideo que não hesitaram em se aliar aos arquênimigos luso-brasileiros a fim de destruir a ferro e fogo o último grão de semente de Pátria Missionária dos antigos Povos das Missões Jesuíticas, mais uma vez urtando os interesses locais com os do continente europeu, repercutindo aqui negativamente o domínio da Inglaterra sobre a península ibérica, seus sucessos na Guerra Napoleônica e o resultado de Waterloo em 1815.



Theodore de Bry

III) A História das missões jesuíticas foi prisioneira da política na sua redação de forma vilipendiada de acordo com a vontade dos governos e governantes variando conforme o lado da fronteira e o sabor da oscilação da mesma, ou mesmo no tempo, conforme o interesse de um governo ou regime.

Esta realidade é dura e abjeta, porquanto, além de aprisioná-la, tortura a história, violentando-a em adulterações ignóbeis não só para o povo simples, também nas escolas até nas universidades des.

A título de falso patriotismo ela é mais mal contada ou ensinada para quem vive no meio da geografia em que se geram os fatos, transformando verdades em mentiras, feitos épicos em fugas covardes, heróis passam a vilões, civilizações de alta disciplina e cultura passam a constar como bárbarie ignara. O inverso é verdadeiro e a verdade se torna uma falácia. O conquistador se rotula como paradigma de civilizado; ao cometer os atos mais brutais, redige-os para a história como atos de heroísmo em defesa de uma moral civilizada e civilizadora.

Chegamos ao ponto de no Rio Grande do Sul (epicentro brasileiro desta história, nascido e criado a partir do ocidente de tal modo que, ao ser instalado o Forte do Rio Grande em 1737, o coração do Continente já possuía elevada organização social, urbana, agro-pastoril e industrial), surgir um historiador decantado como Moyses Velinho com visão totalmente fora da realidade histórica, interpretando Missões com extrema xenofobia e expôndo em sua obra, agudo sentimento lusitanófilo, nem sequer brasileiro.

Quando em pleno século vinte surge historiador dessa estirpe não se pode estranhar o fato de que os novos povos ou mescla de povos a repovoar a região das missões jesuíticas não se apercebem da história aprisionada e destroam os patrimônios físicos deixados por uma raça ou civilização; seja para a cultura a mística que, apesar de tudo, persiste ou para construir seus prédios e novos templos; destruir para apagar lembranças e consciências, apesar de embotadas, sentindo o peso do crime histórico; seja por um intendente para afugentar morcegos como ocorreu na destruição do secular colégio do Povo de São Luiz Gonzaga; ou por um interventor de São Nicolau, como ainda há poucos anos, arrancando as pedras talhadas pelos índios missionários, para construir pontilhões no interior do município!

A história das Missões Jesuíticas continua prisioneira da política até mesmo no angustiante ansio pela verdade histórica porque, mesmo então, tende a ser escrita pelo lado e ótica do vencedor. Ao longo do tempo ela foi relatada e registrada pelo lado português e espanhol; brasileiro, argentino e paraguaio (?); pelo jesuíta, todavia, jamais pelo índio. Os Oberá e Nhequ, Neenguiru e Sepé Tanja entre tantos outros e todos os guaranis e tapes foram agentes desta HISTÓRIA, contudo o não a historiaram.

A HISTÓRIA SE ESCRIVE A PARTIR DO HOMEM e não do governo, seja de um país, de um império, ou de uma comunidade. Por isso protestamos contra a visão e relato de Moyses Velinho; este também é o motivo pelo qual rejeitamos a redação histórica de Pe. Jaeger S.J. transcrevendo para a história um Nhequ feiticeiro demoníaco, maligno e facinoroso, um Potirivá assassino e herege traidor entre outros guaranis das margens do Ijuí que se desconcertaram com a imposição brusca de uma nova fé contra milênios de outra cultura e organização. Mesmo as Anuas dos jesuítas da época devem ser lidas, jamais como facciosos, no entanto, sob a ótica unilateral do missionário e não missionário; do governante e não do governado; do relator prestando contas a um poder maior, seja religioso (a Ordem da Companhia de Jesus e o Vaticano), seja um império (a Espanha, os Vice-Reis e Governadores).

Por isso a fidelidade histórica só poderá expressar a essência da verdade ao se amparar profundamente no estudo da ARQUEOLOGIA. Esta se ampara essencialmente no que fez o homem no micro ou macrocósmos social e a partir dele escreve ou descreve sem interferências de outros interesses.

Com essa nova visão o Rio Grande do Sul, através de suas Universidades da Capital, para o Brasil e pelo Brasil, deu um salto cultural e de fidelidade na história missionária, não mais redigido sob o prisma do conquistador, mas a partir do povo ou indivíduo agente da história. Tendo em mãos a arma da arqueologia foram liquidados os preconceitos e preconceitos sectários ou unilaterais para escrever-se esta história baseada na verdade ou na procura dela.

## IV) Visão da Literatura:

A literatura, na forma de Romance Histórico, liberta a história e a interpreta. Liberta o indivíduo para a História, o indivíduo ator e o indivíduo leitor.

O historiador descreve o mundo do coletivo de um povo ou sociedade, ou civilização. O escritor, através do romance, invade o mundo do indivíduo na sociedade em que vive. Não falseia a verdade histórica mesmo o abuso da imaginação fértil, porquanto, fugindo desta verdade avança no mundo individual avaliando as ações e reações deste que a história pura não pode descrever. Noutro plano, ao dar rédea à imaginação analisando o povo no qual está integrado o indivíduo, o autor o procede dentro dos preceitos da liberdade, interpretando os fatos podendo convencer ou não o leitor livre, ciente do raciocínio interpretativo.

Na história das Missões Jesuíticas o principal agente desta história – o índio, o venerido – não a escreveu; esta é uma razão forte, quase imperiosa, para que a literatura aumente seu espaço neste conteúdo histórico, porquanto só ela pode e tem o direito de interpretar os sentimentos do indivíduo ou grupo de individualidades (sociedade) dentro deste consenso triste, trágico e genocida, mas também impressionante e fantástico.

Foi o que o modéstio autor de ESTA TERRA TEVE DONO tentou fazer.

# Opção Religiosa de Nheçu: pajé ou padre (jesuíta)?

Odécio Ten Caten / [msodecio@gmail.com](mailto:msodecio@gmail.com)

## Introdução: religião, um fenômeno antropológico

Desde os tempos mais remotos, o fenômeno antropológico da religiosidade ocupa espaço cultural entre todos os povos. O ser humano sempre procurou a eternidade. As grandes religiões localizam o futuro do homem em um lugar. Os hinduístas chamam de Moksa. Para os budistas, Nirvana. Os cristãos denominam de Céu. Os índios guaranis, primeiros habitantes do solo missioneiro, peregrinavam em busca da Terra Sem Males.

Na Literatura Brasileira, Guimarães Rosa, em "Sagarana", coloca na boca do jagunço Augusto Matraga esta expressão: "Vou pro céu nem que seja a porrete". Assim foi a religião em todos os tempos: o homem tem consciência de que é limitado. Como ser utópico, busca o infinito. O dado cultural é de que sempre coexistiram um conjunto de crenças (doutrina) e práticas (ritos e rituais).

## A religiosidade guarani: pajés e carais

Os guaranis, que habitaram, principalmente, o Paraguai e o Brasil, não eram gente sem fé. Tinham seus líderes religiosos, seus mitos e ritos. Os jesuítas, que pretendiam cristianizá-los, foram precipitados ao afirmarem que não tinham religião.

Os pajés exerciam a liderança religiosa entre os guaranis. Suas atribuições mais corriqueiras eram a cura de doenças ou mesmo a descoberta de nomes para os recém-nascidos.

Havia os grandes pajés, conhecidos como *carai*. Poucos alcançavam esse título. Tinham a função de guiar os guaranis na procura de Terra Sem Mal. Eram nômades, pois iam de aldeia em aldeia fazendo suas pregaçãoes.

A estratificação social dos guaranis estava relacionada com os critérios religiosos. O indivíduo tinha um papel de maior destaque de acordo com o seu papel nas danças e festas. Era considerado um bom pajé aquele que sabia comunicar-se com os mortos, que dominava os fenômenos meteorológicos, que curava os doentes. Os pajés transmitiam os mitos e as crenças de seus ancestrais e, assim, uniam a tribo.

Os carais não se preocupavam com a prática terapêutica, nem exerciam funções de ritual especializadas, como os pajés da aldeia. Sua única atividade era falar, sendo muito hábeis nisso. Deslocavam-se sem cessar, indo de aldeia em aldeia para falar perante um público atento. Sendo nômades, não eram de lugar nenhum. Com isso, nunca podiam ser considerados inimigos, pois pertenciam, de certa forma, a todos os lugares. Eram considerados pelos guaranis como seres sobrenaturais, ou homens-deuses. O propósito era claro: convencer os habitantes das aldeias de que aquele espaço não era seu lugar definitivo. O objetivo era alcançar a Terra Sem Males, um lugar de fartura, sem doenças e conflitos, uma morada definitiva. Daí, o constante nomadismo entre os guaranis. Prática que o jesuíta tentou sustar, reduzindo-os, tentando confiná-los em lugares fixos. Civilizado, na concepção europeia da época, era o morador da "civitas" (cidade). A antítese, o silvícola, o habitante da "silva" (mato).

## O projeto jesuíta de conversão dos guaranis

Os jesuítas viam na figura dos pajés o demônio. Foram eles o maior empecilho na cristianização dos guaranis. Com a convicção de que os guaranis necessitavam de salvação, pois não conheciam a Nosso Senhor Jesus Cristo, substituíram os objetos de veneração, inculcaram outra doutrina totalmente nova, novas práticas e novos cultos.

A nova geopolítica pós-Reforma era clara: conseguir novas terras para explorar e almas para catequizar/salvar. O processo conduziu à América. Os jesuítas foram auxiliares nesse projeto de conquista-submetimento: tomar posse do território e dominar os índios, primeiro seus corpos com a espada; posteriormente impondo a cruz, civilizar, cristianizar, colocar o mundo inteiro sob a regência católico-romana. O intuito era fazer desaparecer a religião antiga e impor a sua, a dos europeus, brancos e católicos. A visão europocêntrica deixou em segundo plano os verdadeiros donos da terra: os índios. Os habitantes da América não queriam passar por essa "circuncisão" europeia: jamais quiseram deixar de ser quichuas, aimaras, maias, incas ou astecas (muito menos deixar de ser guaranis).

Lembro-me do mestre Joaquim José Felizardo: "Em História, o certo é que não sabemos o certo". Permeia o imaginário missioneiro muito mais veneração e culto a certos lugares, iconografia e algumas pedras do que real interesse histórico pelas missões. Nesta região, as gerações de nossos avós e pais foram catequizados moral e religiosamente por jesuítas.

Há, em consequência, a noção popular de que alguns poucos padres operaram verdadeiras maravilhas. Pouco (ou nada) se diz sobre o modelo social, político, econômico e religioso implantado. Falta uma releitura antropológica verdadeira que diga, em definitivo, que o índio nasceu para a liberdade, não devendo ser ocupado (nem manipulado) por ideologias, crenças e dogmas, relógios ou sinos, padres ou reis.

## Conclusão: a opção de Nheçu

A opção doutrinária dos missionários jesuítas foi a de erradicar a cultura, os costumes e o modo de ser guarani. A conquista espiritual e civilizatória tentou impor uma cultura superior, por ser mais desenvolvida e cristã. Estabeleceu-se um conflito político, cultural e religioso entre os dois sistemas: guarani versus espanhol (jesuíta).

O jesuíta ensinava aos guaranis que o grande Morubixaba, o grande cacique-chefe morava além do mar oceano: o Rei de Espanha. A palavra guarani quer dizer guerreiro e o próprio sistema de chefias estava ligado a isso. O poder dos chefes era diferente daquilo que nós entendemos por poder. O guarani tinha na figura do cacique um elemento social de integração, responsável pela liderança da tribo e pela resolução dos litígios internos. Como justificar, após milênios, a necessidade de "outro" chefe?

O índio é místico por natureza. Retirá-lo de seu ecossistema, a adulteração de sua cultura via imposição de outra - europeia-cristã -, com todo um aparato pedagógico, obrigando-o a fabricar instrumentos para a execução de músicas sacras, estátuas de santos, pias batismais e outros objetos para o culto é denunciado como violência, uma maneira sutil de ocupar corpos e mentes via imposição religiosa, verdadeira dominação com características teocráticas.

Contra tudo isso Nheçu levantou a sua voz e autoridade de chefe. Agiu como líder. Dedarou, por primeiro, que a terra tinha dono. Que seu povo nascera para ser livre. Invocou o direito de culto dos antepassados. Rejeitou o jesuíta invasor, reafirmando a autêntica e milenar liderança religiosa dos pajés.

# COMENTÁRIO SOBRE NHEÇU

A história está repleta de momentos imperialistas, e por muitas vezes colonialistas, onde os “invasores” desprezam e até agregam novos valores à cultura autóctone regente. As Companhias Espanholas, tal qual a Companhia de Jesus na primeira fase reducional, não pode deixar de ser classificada como mais um fator imperialista e de mudança cultural, onde a representatividade do cacique-pajé, em questão a figura de Nheçu, deixa de ter a importância de *status quo*.

A “revolta Nheçuana”, tanto quanto a Guerra Guaranítica, mais de um século depois, justificam-se tanto pela defesa de seus territórios quanto pela resistência à aculturação branca.

Considera-se, então, Nheçu como sendo um herói, em defesa do seu povo? Ora, em qualquer contexto histórico evidencia-se a bipolaridade estrutural, a disputa entre o bem e o mal, o certo e o errado. Então, dentro desta estrutura convergente, exalta-se merecidamente, depois de séculos, a legitimidade do confronto, considerando-se a revolta liderada por Nheçu como - quem sabe, e porque não? - um precursor de outro herói muito exaltado pelo imaginário sul-riograndense: Sepé Tiaraju. E aos poucos dá-se nomes aos bois.

**Josnei**  
São Luiz Gonzaga



# Os Ausentes da História

A América Latina sempre foi caracterizada pelo autoritarismo e pela violência de minorias, contra a resistência das maiorias marginalizadas, "ausentes da História", como os indígenas, negros, camponeses e populares. Os povos americanos não sabiam da existência do mundo europeu e, para eles, o descobrimento significou a quebra de sua estrutura social, política e religiosa. A Europa denominando-se "descobridora" - precisava transformar ontologicamente e metafisicamente toda a civilização conquistada; teve de impor uma cultura do silêncio, impedindo a manifestação do "outro" (dominado) e o escutar da parte do dominador. Nos séculos XV e XVI a Europa impôs violentamente o seu jugo a toda a superfície da terra. A América Latina é uma invenção do capitalismo expansionista europeu e, depois, mundial.

## Os indígenas

Os indígenas, usados como bestas de carga para levar nos ombros a bagagem dos conquistadores, sempre desempenharam o duro papel de os mais explorados entre os explorados. No princípio, eram mais de mil, hoje são menos de trezentas tribos/povos. Tinham que deixar de ser indígenas, deviam tornar-se europeus para que então pudessem ser cristãos. Se "deviam" ser cristãos, não queriam, porém, deixar de ser guaranis, quichuas, aimaras, maias ou astecas. Enquanto os espanhóis se esforçavam para destruir templos e queimar livros sagrados dos autóctones (construindo igrejas católicas em seu lugar), redesenhando a ocupação humana nos traçados das novas cidades, os espaços insistiam em permanecer povoados de forças pré-hispânicas, nas montanhas, nas

praças de mercado e no fundo de altares domésticos. Sobraram índios malhados e humilhados, nas Índias Ocidentais (e também nas meridionais, setentrionais e orientais).

Em todo o continente americano, a colonização europeia teve efeito devastador. Um "novo" mundo criado sob os escorbos da conquista. Atingidos pelas armas, e mais ainda pelas epidemias e por políticas de sujeição e transformação que afetavam os mínimos aspectos de suas vidas, os povos indígenas trataram de criar sentido em meio à devastação. Foi uma demolição, aquilo que os missionários viam como transformação de suas vidas pagãs e bárbaras em uma vida civilizada e cristã. Seu passado enquanto nações e sua diversidade cultural não foram levados em conta. No Brasil colonial, o desembargador luso Brito de Figueiredo descreveu os índios: "...feras racionais sem Fé, Lei nem Religião, sombras brutais, rasunchos da humanidade".

## Os negros

Para o colonizador português, os índios eram preguiçosos. E o Brasil entrou na rota da escravidão negra. O escravo não era, juridicamente, considerado ser humano, apenas "instrumentum vocalis", que em latim significa "instrumento que fala". No séc. XIX, o Marquês de Maricá, que foi senador e ministro, dizia: "Veja como a sociedade é bela. Fez o homem branco para repousar à sombra e os de pele negra para labutar ao sol".

Cerca de quatro milhões de africanos chegaram vivos no Brasil no decorrer de três séculos. Dois terços foram deportados da África central, sobretudo de Angola. Tão forte foi a presença de angolanos, que o padre

Antônio Vieira escreveu: "Sem Angola não há Brasil". Esses indivíduos e seus descendentes representavam a maior parte dos dez milhões de habitantes de nosso país nos anos 1870, quando começou o afluxo maciço de imigrantes.

A cachaça e o tabaco brasileiros conquistaram os mercados africanos, servindo para comprar milhares de escravos para as fazendas de nosso país. Escravidão, na verdade, nunca foi novidade no mundo e não há país ou civilização que não tenha em sua História essa mancha.

Nós ainda temos algumas formas de escravidão no mundo, mas há o consenso de que ela é ruim.

## Camponeses e populares

A muitos camponeses e populares foi (e está sendo) negado um pedaço de chão para cultivarem o sustento ou para construir uma morada, um pedacinho para chamar de seu. Na expressão de Eduardo Galeano, há na América Latina (e no Brasil) muita "terra sem homens, homens sem terra".

A luta pela terra no Brasil, como também na América Latina e no mundo, tomou proporções altamente conflitivas. Estamos diante de um forte jogo de interesses, que historicamente ganhou corpo e foi instaurando uma estrutura social e econômica de privilégios e concessões, à revelia da legitimidade e direitos dos povos, embora obedecendo aos ditames da legalidade, uma vez que as leis são feitas e executadas pelos que são donos da terra e do poder.

O caso do camponês salvadorino resume o conflito e a realidade. Não tendo com que sustentar sua família, desempregado, instalou-se

em pequena faixa de terra ociosa, ao pé de uma montanha, plantando alguns feijões e outros cultivares. Obrigado a desocupar o pedaço de chão, por reintegração de posse requerida pelo latifundiário, atônito e sem saber para onde ir, desabafou: "La ley es como la serpiente. Solo pica al descalzo" [A lei é como a serpente. Somente pica os descalços].

É tanta terra e pouco dono! Na música nativista gaúcha, emblemática é o verso de Jayme Caetano Braun: "Eu não tenho terra própria porque a História, que eu escrevi, me deserdou no testamento".

## Conclusão

Sobraram rostos sem identidade, habitantes de uma sub-América, uma América de segunda classe. Multidões condenadas a uma vida de bestas de carga. Os seus sobreviventes podem até ter a feição de seu "pai" Cortés, o colonizador: europeu, branco; sobressaindo, porém, os de sua "mãe" Malinche: índia, morena. Na América Latina ainda não foi paga a dívida de olhar a História do lado dos vencidos, buscando recuperar, ao menos em parte, os sonhos dos inconformados.

Já celebramos 500 anos. Festa? Não! De resistência: indígena, negra e popular.

**Odécio Ten Caten**  
professor e historiador  
msodécio@gmail.com

# Um cacique chamado Nheçu

A rica história da ocupação da região Missioneira do Estado (no passado remoto por povos que entraram na América pelo Estreito de Behring e, bem depois, por jesuítas e os enviados das coroas de Espanha e Portugal) tem figuras extraordinárias. Cinco delas, da primeira fase da implantação das chamadas reduções (logo depois de 1600) estão no centro de um debate instigante: os três mártires Roque Gonzales, Afonso Rodrigues e João de Castilho, da Companhia de Jesus e os caciques guaranis Neenguiru e Nheçu (êmulos de Sepé Tiaraju?).

Os padres são reverenciados no Santuário de Caaró, Diocese de Santo Ângelo, onde multidões lembram o sacrifício deles pela fé católica além de pedir e agradecer graças. Neenguiru, o cacique que foi receptivo às novas dos jesuítas recebe homenagens (em Palmeira das Missões, por exemplo, é nome de escola). O vilão da história de quase 400 anos seria Nheçu (o cacique que reagiu contra o estrangeiro que chegou à sua terra para contestar seu deus, seus valores, seus costumes) tido como responsável pela morte dos três sacerdotes. Um assassino se levamos ao pé da letra alguns textos.

Visando mudar o que está posto na história oficial, na pequena Roque Gonzales (cidade com fermentação cultural inversamente proporcional ao tamanho) atua com vigor a Associação Cultural Nhequanos. O principal objetivo é colocar Nheçu no lugar que merece um líder que defendeu seu povo, seu território, suas crenças, seus costumes diante do invasor. Com o apoio de intelectuais como Nelson Hoffmann, Ruy Nedel, Enéas Athanázio, entre outros, a entidade, integrada na maioria por jovens, edita jornal, promove debates, seminários

e realiza um encontro anual, que fui ver de perto. O jornal "O Nhequano" estampa no cabeçalho algo que não deixa dúvida sobre o que pretende: "Nheçu, líder indígena Guarani, defensor do seu povo, sua cultura e sua terra, pioneiro na resistência aos conquistadores no século XVII, na atual região das Missões, RS".

A tarefa de resgatar a postura de Nheçu (a Reverência, em Guarani) e, o que dizem ser mais importante, a verdade histórica, ganha adeptos a cada ano e apresenta sutilezas incríveis, como evitar denegrir a imagem dos jesuítas e não confrontar os católicos. Não é pouco levando em conta textos como este do padre Roque Schneider: "Desalto alto em sua empáfia e liderança, o também Cacique Nheçu apresentava-se como deus dos guaranis, o único representante das legítimas tradições indígenas locais.

Quem assumiu a causa de Nheçu e de reescrever parte da história da ocupação das Missões desenvolve uma ação de convencimento que abrange o coração e a razão das pessoas e é feita com argumentos de cunho jurídico (até à luz do direito internacional), sociológico, filosófico, político, histórico e moral.

Para quem, como eu, estudou na Escola Cacique Neenguiru e no Ginásio Três Mártires, ambos de Palmeira, é quase uma aventura buscar nova posição sobre o embate entre europeu e os primitivos habitantes das Missões. E, quando tomamos conhecimento da postura de Nheçu para defender os seus, é impossível dividir as coisas entre bons e maus. Daí a grandeza do desafio do movimento dos jovens de Roque Gonzales.

**Ivaldino Tasca**

jornalista  
*iatasca@uol.com.br*

# DIREITO MISSIONEIRO: CASTELHANO E CANÔNICO

## Introdução

Um século após a descoberta da América, iniciou um projeto de fundação de reduções entre índios guaranis. Nômades por excelência, foram concentrados em espaços urbanos, à moda das cidades europeias. Civilizado era quem morava na "civitas" (cidade). O contrário, o habitante da "silva" (floresta) era tido como bárbaro.

Índio ou, desse modo, a transposição (ou imposição) dos modelos políticos do conquistador, visando transferir para a colônia a estrutura político-administrativa e judicial da metrópole, com a intenção de civilizar e cristianizar.

No plano jurídico, os verdadeiros marcos teóricos remetem ao direito castelhano do medieval, suplementado pelo direito canônico. O direito civil missioneiro possuía normas de direito canônico e do direito castelhano. Do direito canônico com relação à família e do direito castelhano com relação ao sistema de propriedade e nas relações de trabalho.

## 1. O contexto histórico a América no imaginário europeu

A descoberta da América resultou de um processo imperialista, a primeira globalização (mundialização econômica) dos tempos modernos rumo ao Ocidente. A Europa vivia uma época marcada pelo mercantilismo, de expansão das fronteiras e de propagação da fé católica. O marco determinante foram as navegações incentivadas e patrocinadas pelos reis católicos de Portugal e Espanha.

De acordo com os manuais tradicionais de História, resume-se a uma narrativa épica. Tudo começou numa bem sucedida viagem de três caravelas e alguns tripulantes visionários. Reflete a visão triunfalista, segundo a qual os europeus "descobriram" a América, afirmando a superioridade de sua civilização. Os grandes objetivos eram a busca de ouro e prata. Mais: anexação de novos e grandes domínios territoriais.

Ato contínuo, a Igreja Católica, enfraquecida com a perda de seguidores para o Protestantismo, integrou-se ao projeto, traça no novo geopolítica com vistas a trazer novos adeptos, lançando-se a um projeto de evangelização de povos nativos.

Os povos americanos não sabiam da existência do mundo europeu e, para eles, o descobrimento significou a quebra de sua estrutura social, política, econômica e religiosa. Desse processo resultou a conquista de um território e o submetimento de povos que não estavam preparados para receber uma cultura nova, tão diferente da sua; estavam preparados para venerar a "outro" Deus, desconhecido, em substituição a suas milenares crenças e ritos tribais.

O resultado: povos submetidos, riquezas espalhadas pela avareza, templos destruídos, cultos e crenças substituídas pela religião dos brancos europeus.

As lançar-se à busca de novas terras, a Europa provocou o crescimento do mundo para o Ocidente, exercendo, ao mesmo tempo, um grande domínio. Foucault sintetiza bem: "... a Europa impôs violentamente seu jugo a toda a superfície da terra".

Para o empreendimento de conquista de novas terras e visando à catequização de seus povos, os agentes europeus (os Estados Português, Espanhol e a Igreja) foram incansáveis. Naquele tempo, tudo o que não era Europa precisava de seu reconhecimento para existir. Uma espécie de "nihil obstat" concebido pela civilização que se considerava modelo universal.

Restam, porém, aspectos obscuros, geralmente omitidos e que não merecem uma análise histórico-crítica: como alguns homens puderam dominar e vencer populações tão numerosas? Há um agrando variedade de respostas. Quem melhor sintetizou esse tema foi o poeta Pablo Neruda: "La espada, La cruz e la hambre iban diezmado la familia salvaje".

De acordo com a sua imaginação criadora e construtiva, o europeu tentou implementar nos trópicos o seu projeto mercantilista e, na esteira do processo, transportar (e impor) para o Novo Mundo a religião católica. Uma leitura crítica, no entanto, autoriza a deduzir que a descoberta foi, na verdade, resultante de um bem arquitetado plano de conquista, de consequências nefastas para os habitantes e legítimos donos da terra: os "ameríndios". O rastro de opressão e submetimento de povos inteiros, destruição de suas culturas e substituição de sua religião pela do homem branco, deixou marcas indeléveis, com mais vencidos do que vencedores.

## 2. América ou Ameríndia?

Em consequência do projeto, aquilo que para o europeu era descoberta, para o ameríndio significou o começo de sua destruição. O que a literatura, farta, descreve é a implementação nos trópicos das ideias e modelos políticos europeus: "Estamos acostumados a ouvir a versão da conquista da América Latina da perspectiva do poder dominante. Falam os vencedores. Eles têm seus Camêes que cantam suas aventuras. Que seria se escutassemos a voz das vítimas? Que relatos fariam a nova geração? Tentemos captar ecos de sua voz, denunciando a injustiça histórica-social do processo de colonização e cristianização". Leonardo Boff, *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo, Ática, 1987, p. 10.

Sob a inocente fachada de cristianização, está a transposição da estrutura político-jurídica, destinada a perpetuar na América o domínio das moralidades que, na época, detinham a supremacia política na Europa, dominando a técnica de navegação, investindo em projetos de alargamento de seus territórios.

Colombo descobriu a América, mas não os ameríndios. Em 1492, os europeus que chegaram à Hispaníada (hoje, República Dominicana) estavam convictos que tinham atingido um "Mundo Novo". Era ilusão. O mundo aqui já existia há mais de 40 mil anos.

As gentes? Essas pouco importavam! O propósito era outro: dilatar o império, porque dispunham de pólvora e melhores cavalos, em busca de ouro e prata.

Os legítimos donos da terra foram dolorosamente comparados a papagaios, considerados, apenas "... um tanto mais loquazes do que seus verdadeiros concorrentes". A Igreja, apenas em 1537, pela Bula "Sublimis Deus", admitiu que índio também tinha alma. Em 1542, foram promulgadas pela Espanha as chamadas "Leyes Nuevas", que reconheceu os índios seres humanos, passíveis, portanto, de cristianização e possuidores dos mesmos direitos que têm todos os filhos de Deus.

Novo Mundo? Houve, no máximo, novo "achamento". Uma conquista-submetimento: conquista de terras e riqueza; submetimento de nações, com suas culturas, religião, pela imposição de outro Deus - deuses, dos brancos cristãos europeus; outra língua (uma Cédula Real de 6 de abril de 1601 dispunha que nas cidades, vilas, lugares e povoados das Índias - "Índias Ocidentales", como era chamada a América - se ensinassem e espanhol em todas as escolas) e outro direito, castelhano e/ou canônico, codificado, em substituição a seu milenar direito costumeiro.

O filósofo argentino Enrique Dussel denominou o processo de "encobrimiento" (o outro - nativo - foi encoberto pelo invasor).

Quanta violação! Na exclamação de Las Casas: "Estes, os índios, não são seres humanos? - Sim, e tão bons, em algum ponto, melhores que nós que nos arrogamos a pretensão de julgá-los. "Con que derecho?"

Acetilou-se, por muito tempo, ora resultante do modelo de formação histórica, ora por imposição cultural, a versão do descobrimento e conquista da América sob a ótica e na perspectiva do poder dominante. Sob o viés dos colonizadores e cristianizadores, vítimas desse processo, o entendimento é outro, traduzido na exclamação do profeta mais ante a chegada do colonizador e do missionário: "Ai Entristecemos-nos porque chegaram. Entre nós introduziu-se a tristeza, introduziu-se o cristianismo. Esse foi o princípio de nossa miséria, o princípio de nossa escravidão".

A evangelização, como acreditavam os missionários europeus, seria a salvação dos nativos. Tal desrespeito cultural, por ignorância, foi fatal. A pilhagem em nome de Deus era justificada, eis que os ameríndios não eram considerados filhos de Deus e a rapina era considerada uma cruzada. Ao instalarem-se, o colonizador e o missionário montavam o seu próprio universo cultural. Agiam segundo o princípio renascentista de que tudo o que havia na natureza estava sujeito ao homem e, por considerar o índio um selvagem, um ser sem cultura e, conforme os seus conceitos de cultura e civilização, passou a colonizar esta terra. A colônia era um espaço que se estava ocupando, terra e povo que se podiam conquistar e catequizar.

## 3. Uma legislação alienígena e protecionista

A experiência catequético-civilizatória dos jesuítas entre os guaranis na América deu-se na forma de "reduções". Entre 1610 e 1706, foram fundadas 54, das quais 30 prosperaram: 8 no Paraguai, 15 na Argentina e 7 no Brasil. Das 24 que não prosperaram, algumas foram destruídas. Outras, abandonadas ou reguladas e em outro local.

O sistema reducional modificou o modo de ser guarani. Constituiu a criação de um espaço próprio dentro do colonialismo espanhol na América: "O reducionismo tinha sido a política oficial da Coroa desde as primórdios da colonização do Novo Mundo. Consistia em juntar várias aldeias indígenas dispersas em um centro único, mais cômodo para o exercício do controle das autoridades coloniais e da catequese da Igreja. A palavra vem do latim re + ducere, isto é, reconduzir, e decorre da ideia: *o deducere metvim civilem redacti*". (Boff, 1987, pag. 10)

Podemos falar em "Direito Misioneiro", um ordenamento jurídico que vigorou nas reduções? Há farta bibliografia e claras indicações que permitem a afirmar: "Com a criação das Missões Jesuítas da América, foi implantado outro sistema jurídico, totalmente diverso do anterior. Tratava-se de um direito formal, escrito, estatal. O direito misioneiro estava regido pelas normas do direito espanhol e do direito canônico, pois as missões estavam sob a jurisdição do Estado Espanhol e da Igreja Católica". (JOSSA PHAT, Frei Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 103.)

Com a introdução desse novo direito, as práticas cotidianas dos guaranis foram modificadas. Os descobridores não entendiam que, chegando a terras novas e estranhas, é preciso aceitar a diversidade cultural existente entre os povos, respeitar o convívio de suas sociedades organizadas a partir de crenças, rituais e costumes. Reconhecer esses povos na sua alteridade (modo de ser outro, diferente) e sua raiz nativa. O modo de ser índio exige ser respeitado por quem pretende introduzir nova cultura e nova religião (no caso, europeia-cristã), por missionários jesuítas nas missões entre índios guaranis.

Por muito tempo não se aceitou a existência de um direito nas sociedades indígenas. Desde o descobrimento da América, era consenso entre os europeus de que os índios não tinham Fé, nem Lei, nem Rei. Por esta concepção, não se admitia qualquer manifestação religiosa, regras de convivência social e liderança entre os ameríndios. A crença na superioridade e na onipotência do modelo de sociedade cristã ocidental não permitia aos europeus perceber a verdadeira realidade além de sua.

Mesmo não possuindo tribunais legalmente constituídos nem leis escritas, os guaranis possuíam o seu direito e a sua justiça. O conceito de lei existia na língua guarani, representada pela palavra TEKO que significa, "ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito". As ideias de "lei natural", "conformidade com os maiores", ou "conformidade com o direito costumeiro", eram representadas pelas palavras TEKO REKO, TEKO RAPE e TEKO MEE. Também possuíam a noção de "conduta boa", pela palavra TEKO PORÁE "conduta má" pela palavra TEKO VAL.

Sempre existiu um direito entre os povos sem escrita. Chegar e impor uma codificação alienígena é um processo de desrespeito cultural, de quebra do ritmo normal de vida. Seguindo as tradições que, para esses povos, eram sagradas e com força regular a vida da tribo, não careciam de tribunais.

Os índios mantinham a tradição oral. O universo guarani delimitava-se pelo TEXO HÁ, o lugar onde se vive, formado pela aldeia (TETAMI), pelas casas (COTY), pelo mato (CAA), pelos caminhos das roças (CHIAPEKO) e pelas roças (KO). A maneira de ser guarani integra tudo isso estabelecendo relações com a natureza e com as pessoas, a economia, a religião e os costumes das festas.

Politicamente, os guaranis estavam organizados na forma de cacicados. A sua estrutura tribal tinha como chefes os denominados caciques. Eram a maior autoridade, resolvendo os litígios internos em tempo de paz, liderando o grupo em tempo de guerra.

Com a nova estrutura jurídica imposta, o guarani foi tratado como um sujeito incapaz de direitos. A vida devia regular-se pela legislação europeia, prática tutelar autoritária e muitas vezes hipócrita do missionário e autoridades colonizadoras, pelo desrespeito e discriminação ao modo de ser dos nativos.

O território das Índias Ocidentais (denominação jurídica da América Latina) ficou subordinado ao direito castelhano, por ter sido a rainha Isabel, de Castela, quem patrocinara a sua viagem de Colombo.

A implementação deu-se na forma da organização municipal herdada do velho direito castelhano medieval, estando a administração a cargo do Cabildo, com um Corregedor (com jurisdição civil e penal), auxiliado pelos Alcaldes-mores (executores das ordens judiciais).

Com a introdução desse novo direito, baseado no direito canônico e no castelhano, as práticas cotidianas dos guaranis foram transformadas completamente.

O controle das pessoas não se fazia apenas de forma material, auxiliado pelos caciques. Os padres exerciam uma averiguação muito forte, utilizando uma estratégia eficiente no tolimento com a introdução da ideia de culpa e pecado, até então inexistente no imaginário guarani. Uma vez batizado, o indivíduo passava a carregar uma culpa permanente, podendo qualquer ato ser considerado "errado" e "punível" pelos jesuítas. O "novo" (outro) modo de vida foi claramente descrito: "Sua vida diária deve ser controlada, inclusive seu comportamento, seu pensar, seu rezar".

A estrutura jurídica europeia foi transplantada para estas terras descobertas pelos ocupados. Essa estrita observância das leis emanadas da Corte foi uma imposição da velha Idade Média castelhana que se projetou nas terras da América, fazendo prevalecer seu direito e sua hegemonia política, declarando os seus habitantes, vasallos da Coroa de Castela, livres, mas menores de idade, sem capacidade jurídica plena para gerir atos de vida civil. Vistos como seres inferiores, porém com possibilidade de serem melhorados através da fé católica e da permanente vigilância. Em todas as decisões, "... os padres cabia invariavelmente a palavra final".

Por mais insistência que algumas teorias tentem atribuir um governo politicamente autônomo e normas jurídicas próprias às reduções, dificilmente resistem a este argumento: "Uma prova de indiscutível autenticidade e de conteúdo cruel seria afirmar que o grau de dependência política dos povos missionários guaranis foi tão grande que um rei ordenou a sua criação e outro rei a sua destruição". (PALACIOS, Silvia, 2000, *Ena. Gloria y tragedia de las misiones guaraníes*. Bilbao: Ediciones Mensajero, sem data, p. 179)

## Conclusão

As padres jesuítas coube a tarefa de, com o patrocínio dos reis católicos ibéricos, rechaçar o Protestantismo e fazer cristãos católicos as populações nativas das terras recém descobertas na América.

Ométodo escolhido foi o de reunir os índios guaranis em missões, fundando reduções, impondo-lhes uma vida urbana, com horários fixados pelo toque de sino.

Houve uma ruptura no ritmo de vida. Antes, tinham cultura e desenvolvimento próprios, um sistema jurídico não escrito, fundado nos costumes herdados de seus antepassados. Foi-lhes imposta a estrutura jurídica baseada no direito medieval castelhano, suplementado pelo direito canônico.

Enquanto duraram, a vida nas reduções devia reger-se à europeia. O modo de ser ameríndio foi subjugado, a diversidade cultural desprezada. Um processo de violência, que gerou um continente desumanizado, ainda em busca de libertação e de um modo de ser a tino, que respeite a diversidade étnica, cultural e religiosa e seu pluralismo jurídico.

ODÉCIO TEN CATEN

Licenciado em Filosofia e Mestre em Direito  
Professor do Curso de Teologia URJ/MT  
msodecio@gmail.com

**o modo de ser ameríndio foi subjugado, a diversidade cultural desprezada**



# PADRE ROQUE E NHEÇU - UMA OUTRA HISTÓRIA

## Relatos da invasão das terras dos Guarani no sul do Brasil

Eu tinha 12 anos quando visitei pela primeira vez as ruínas de São Miguel. Morando na região das missões, a história dos guarani que aceitaram a fé católica e ergueram construções incríveis, sempre perpassara nossa vida, desde os primeiros anos. Falava-se disso na escola, em casa, nas rodas de amigos. É muito comum no Rio Grande do Sul o conhecimento da própria história. Por isso, aquela visita era um acontecimento na nossa vida, e para ele fomos vestidos de domingo.

Também era corrente a lenda do coração de um padre, que falara, mesmo depois do mesmo ter sido assassinado pelos índios. Eram histórias espantosas que as alminhas de criança absorviam com sofreguidão. Nas tradicionais rodas de contação das lendas do lugar, aquela do coração arrepiava o cabelo. Por isso, não foi novidade para nossas curiosas cabeças a ida até o Caaró, onde o padre Roque (esse era seu nome) havia sido morto.

Minha mãe sempre foi uma mulher de fé e contava com tristeza a história do padre Roque Gonzales, um paraguaio de nascimento que viera para o outro lado do rio Uruguai disposto a fundar uma redução, abrindo a fronteira para a colonização branca e para a fé católica. Sua missão era catequizar os índios, considerados feroces infiéis. Ele já havia cumprido uma missão assim, pacificando os guaiçurus, da região do Chaco paraguaio, no início de 1600. Então, foi mandado para a banda oriental, nas paragens onde vivia a gente Guarani e Charrua.

Era 1626 quando padre Roque fincou a cruz no lugar que seria a redução de São Nicolau. Conta a história que ele era um homem bom, que amava os índios, com os quais convivía desde criança. Mas, nas terras do lado esquerdo do Uruguai ele encontraria a morte violenta. Era 15 de novembro de 1628, Roque acabava de officiar uma missa na capelinha da redução que criara. Estava a amarrar o sino quando foi surpreendido por golpes de pau. Morto, teve suas vestes arrancadas e o corpo dilacerado. Foi arrastado para dentro da capela a qual os índios atearam fogo.

É aí que vem a lenda do coração falante. Contam que no dia seguinte, quando os índios vieram dar mais uma espiada para ver se tudo havia queimado, observaram surpresos que o coração do padre seguia pulsando e de dentro dele saía uma voz dizendo: "matastes a quem vos amava e que ria bem, porém somente meu corpo, pois minha alma está no céu. E o castigo não tarda". E até hoje o coração do padre segue no santuário, intacto. Assim, por toda a vida a história que ouvimos foi da violenta traição dos indígenas "bestas-feras".

Mas, eis que ano passado, por essas vias tortas da vida que nos levam a bons caminhos, eu conheci Nelson Hoffmann, um adorável historiador que mora justamente na cidade de Roque Gonzales, tendo por missão contar a vida das gentes daquelas paragens. E por suas mãos me chegou um livro, escrito por ele, que conta outro lado da antiga história. Um lado que, hoje, certamente me comove muito mais do que o martírio do padre, porque significou o martírio de muitos, de um povo inteiro.

O livro de Nelson se chama *Terra de Nheçu*, e ali está exposta a chaga aberta da colonização e da evangelização feita a ferro e fogo. O padre Roque não foi o único a ser morto pelos índios da região chamada pelos originários de "Nesuretugue", o que em guarani pode ser traduzido como "terra que foi de Nheçu". Ali também pereceram os padres Afonso e João, que tinham vindo junto com Roque para a jornada "civilizatória". O motivo não foi outro que a completa incapacidade de cada um deles em compreender que as gentes que ali viviam não precisavam de novos deuses, e muitos menos de deuses impostos. Já tinham suas divindades e reconheciam como suas aquelas terras que os brancos vinha ocupar.

Pois as terras aonde os padres jesuítas vieram criar reduções não eram vazias de gente. Ali vivia desde há gerações o povo naqueles dias comandado pelo cacique Nheçu. Seus domínios se estendiam desde a margem direita do rio Ijuí até a foz, no Rio Uruguai. Conta-se que sua influência se espraiava para muito além da região ocupada, e não era sem razão

que se chamava Nheçu, "a Reverência". Pois o povo de Nheçu vigiava a movimentação de padres e colonos desde o alto do morro do Inhacurutum e mandava claros recados sobre o que achava daquela invasão. Nheçu era chefe e pajé, portanto representava tanto política como religiosamente todo o povo da região. E essas duas frentes estavam sendo usurpadas sem qualquer prurido. Segundo o relato do livro, Nheçu levou sete anos para permitir a entrada do padre, talvez porque já imaginasse o que viria atrás dele. O povo branco não respeitava a vida nem os costumes dos indígenas, acreditavam inclusive que nem alma eles tinham. Mesmo os "piedosos" padres que vinham fazer o trabalho sujo de domesticação dos índios, não acreditavam que eles tivessem salvação. As reduções serviam unicamente para avançar na ocupação das terras. A conversão, feita à força, escravizava e destruía a cultura originária.

Nheçu era homem inteligente e esperto. Sabia muito bem o que acontecia quando os brancos chegavam com suas cruzes e suas reduções. Já tivera notícias de outros grupos ao longo do rio que haviam se deixado domesticar e perderam sua identidade. Ele não deixaria que isso acontecesse. Foi assim que enfrentou a invasão. Era uma guerra declarada, não eram tempos de paz. Para os indígenas, a chegada dos padres era o começo do fim. A única saída viável era o ataque às reduções. Nheçu era guerreiro, tomara as providências.

E foi assim que se deu. Naqueles idos tempos do 1600, quando tanto os portugueses pelo leste, e os espanhóis pelo oeste, avançavam ampliando fronteiras, os povos originários travavam as batalhas tentando manter seu território e seu modo de vida. A trágica morte de Roque e dos outros padres não representou nada mais do que a dolorosa resistência dos índios guarani contra a destruição do seu mundo. A igreja torna os padres seus mártires e ergue santuários que perduram até hoje. Mas, aos índios, nada é reservado, a não ser o esquecimento.

Por isso, o livro de Nelson é um libelo à verdade, à resistência do povo guarani. É a visão dos vencidos finalmente vindo à tona, mostrando que aquela violência não foi o ato gratuito de uma besta-fera, mas o desesperado grito de luta contra a invasão e a opressão. E essa recuperação histórica pode agora mostrar que naquela campanha missionária nem Roque era um herói, nem os índios selvagens. O que se deu ali foi uma longa batalha entre dois mundos distintos, sendo que um deles, que detinha o poder das armas, não estava disposto a conceder. Assim, é preciso que se reconheça aos indígenas o seu direito de lutar contra a invasão.

O trabalho de Nelson Hoffman responde agora, tantos anos depois, a pergunta insistente que martelava o meu cérebro de menina diante do coração do padre Roque: "Se ele vinha trazer o bem, por que o mataram?" Impor uma fé e um modo de vida não é coisa que possa dar certo, nem nos tempos idos, nem nos dias atuais. Por isso, hoje, andando pelos caminhos das missões, eu posso, muito além de incensar a inegável beleza criada pelos jesuítas, farejar a valentia do povo ancestral, que com suas flechas e seus corpos nus enfrentaram as armas e a arrogância de Castela e de Portugal.

Nelson mantém, na cidade de Roque Gonzales, um jornal, *O Nheçuano*, cotidiano espaço de resistência, onde as questões indígenas são debatidas assim como o as lutas sociais. Também participa da Associação Cultural Nheçuanos.

### ELAINE TAVARES

*Jornalista. Humana, demasiado humana. Filha de Abye Yala, domadora de palavras, construtora de mundos, irmã do vento, da lua, do sol, das flores. Educadora, aprendiz, maga. Esperando o dia em que o condor e a águia voarão juntos, inaugurando o esperado pachakuti.*  
www.elaine.blogspot.com  
<http://elaine.net/active>

## NHEÇU (II)

Quando o Padre Roque Gonzales contactou com Nheçu em 1626, este sabia dos trabalhos missionários dos jesuítas desde o Paraguai. Não era só à procura de erva mate que os Guarani caminhavam centenas de quilômetros.

A nação guarani tinha por princípio a ação conjunta e harmônica em todos os seus territórios. O modo de viver uníssono. Na agricultura, constituição familiar, messianismo profético e oratória de seus líderes, relações amorosas e sexuais, na paz e nas guerras. Cada grupo tinha total autonomia e liberdade, contudo havia contatos e intercomunicações contínuas e o costume milenar de uma cultura e religiosidade comum.

Nheçu sabia, portanto, da ação deletéria dos encomenderos espanhóis, bem como da trágica ação dos bandeirantes. Não desconhecia também a dolorosa migração dos cristianizados do Iguaçu rumo a Itaipua, às margens do rio Paraná, mais ao sul e das oito mil mortes havidas naquela terrível diáspora dirigida pelo padre Ruiz de Montoya.

Deve ter sido brutal o choque sofrido pelos líderes da nação guarani na adoção do novo sistema de vida que os jesuítas propunham. Entretanto, a maioria deles tinha plena ciência do impasse criado. Uma vez solidificada a conquista do homem branco, não havia mais possibilidade de retorno à independência e liberdade havidas.

Além do choque cultural, o trauma da divergência interna, nacional e comunitário, foi dantesco. Pela primeira vez em sua história milenar sentiram o drama das divergências internas e cizânias políticas sobre a mudança drástica em seu modo de viver e de sua civilização.

Os xamãs protestaram com veemência e profecias lúgubres. Os caciques ansiavam pelos machados de ferro, os fantásticos animais (gado vacum e muar), uma possível proteção dos padres contra os brancos. No entanto, o essencial consistia em manter a unidade nacional. Como tantos milhares de guaranis já haviam se convertido fazia-se mister a conversão de toda a nação guarani.

O dilema de Nheçu deve ter sido ainda maior. Nheçu era simultaneamente cacique e xamã. Pensava no bem-estar e progresso de seu povo, mas também em sua religiosidade milenar. Situação ambígua de complicada decisão política. Aceitou os padres e permitiu a instalação de reduções. Entretanto, houve traição. Em San Carlos, recém-fundado, e Concepción, surgiram interventores prepotentes vindos do governo conquistador de Buenos Aires. Potiravá - ao fugir de San Carlos-, pediu asilo político junto a Nheçu, esclareceu os fatos e o doutrinou para a revolta. A partir desse episódio o xamã-profeta preponderou sobre o cacique-administrador. Mesmo assim, avisou os padres. Protestou junto a eles. Desbatizou ritualmente seus protegidos. Reuniu-se e discutiu com os outros caciques da região. Sua revolta foi madura e meditada com vagar. A tal ponto que demorou mais de dois anos.

O episódio da traição - a ingerência dos interventores em San Carlos -, ocorreu em 1626. A morte dos três mártires, em novembro de 1628.

Este contexto é canhestamente omitido pela historiografia oficial e oficiosa. Nheçu foi, sem dúvida, um dos mais conscientes e responsáveis líderes de seu povo. Marcou época. A tal ponto que Oberá, em 1769, portanto cento e vinte e um anos mais tarde, promoveu semelhante rebelião, quando os jesuítas já estavam expulsos pelo branco conquistador e genocida.

Vale registrar um parágrafo da conferência do jesuíta Pe. Bartolomeu Meliá no IX Simpósio da CBHILA:

*...A rebelião de Oberá - o Resplandesciente -, pelo ano de 1769, pode ser considerada como um paradigma daquilo que foram muitos dos movimentos de libertação guarani...*

**Ruy Nedel**

escritor e historiador  
autor de "Esta Terra Teve Dono" e "Memorando a História do Sul (II) - Revolução e Guerra das Farrapos"  
Rua 7 de Setembro, 495 - 97900-000 - Cerro Largo - RS

## Primeiro, os caciques...



Internamente, os guaranis estavam organizados na forma de cacicados. A sua estrutura tribal tinha como chefes os denominados caciques. Era a maior autoridade, resolvendo os litígios internos em tempo de paz, liderando o grupo tribal em tempos de guerra.

Um cacique devia ser conhecedor das tradições, saber falar bem e escutar os conselhos dos anciãos. Acontecia de, às vezes, ser escolhido alguém carismático ou se tivesse destacado na guerra. A palavra guarani quer dizer guerreiro e o próprio sistema de chefias está ligado a isso. Só que o sentido de poder, para um índio, é diverso de nosso entendimento.

Os caciques gozavam de certos direitos sobre seus súditos, que deviam semear e cultivar suas terras, bem como entregar-lhes parte da produção, quando solicitada. A poligamia estava reservada aos caciques, dado que a maioria não podia manter várias esposas.

Os guaranis tinham na figura do "Tubichá" (cacique) o elemento social de integração, responsável pela liderança da tribo e pela resolução de litígios internos. Em muitos casos, o cacique é também pajé ou xamã (médico-

feiticeiro). Quando isso acontecia, aumentava a base de seu prestígio como Cacique.

Os jesuítas viam na figura dos pajés ou xamãs o demônio. Foram eles o maior empecilho na cristianização dos guaranis. Com a convicção de que os guaranis não conheciam a Nosso Senhor Jesus Cristo, substituíram os objetos de veneração, inculcaram outra doutrina totalmente nova, novas práticas e cultos.

Pelo projeto missionário, o xamã primitivo, oriundo da própria comunidade, vai ser substituído por outro xamã, por outro profeta, pelo jesuíta. Estabeleceu-se um conflito político, cultural e religioso: xamã versus jesuíta.

Contra isso Nheçu levantou a sua voz e autoridade de chefe. Agiu como líder. Declarou, por primeiro, que a terra tinha dono. Que seu povo nascera para ser livre. Invocou o direito de culto dos antepassados. Rejeitou o jesuíta invasor, reafirmando a autêntica e milenar liderança religiosa dos pajés.

**Odécio ten Caten**

*professor e historiador, autor de "Formas de Governo nas Reduções Guaranis"*  
msodecio@gmail.com



# Xamãs, Xamanismo, Ñesuano, Ñesu e Roque Gonzales

Renato Jacob Schorr\*

A palavra Xamã possui origem em diversos povos, em cada um deles há um significado, mas genericamente tem sentidos semelhantes. Na similitude está ligada a práticas religiosas, de magias, feiticeiro e de comunicação intersensorial.

O xamanismo é genericamente usado para denominar as práticas envolvendo cura, transe, supostas metamorfoses e contato direto entre corpo e espíritos de outros xamãs, os quais poderíamos dizer míticos. Na essência, a prática do xamanismo é a busca da excelência espiritual, é enxergar a realidade, o harmonizar com as mães naturais da vida, atravessando os portais da mente, das emoções, do corpo e do espírito. Na prática do xamanismo, em algumas culturas os chamados elementos - Fogo, Terra, Ar e Água - são vastamente utilizados.

A questão Ñesú (Nheçu) desenvolvida pela Associação Cultural Nheçuano, de Roque Gonzales, traz em seu bojo, a vida do grande líder - o Cacicque Nheçu, realizando pesquisas sobre a história deste que foi sem sombra de dúvidas a primeira resistência do nativo contra o invasor. No caso, tanto o expoliador e espanhol, quanto a Companhia de Jesus, através da introspecção dos inacianos, para reescrevê-la, nos exatos termos do direito nativo de preservar seus costumes, suas crenças, seus hábitos, sua forma de ser e agir, sua herança cultural, mas especialmente de manter os domínios sobre as suas próprias terras.

Alguns historiadores tentaram deslustrar a história, denegrindo a imagem daquilo que defendera a ferro e fogo sua gente e todo o acervo desta, partindo da posse e domínio e propriedade das terras. Todavia, para o regurgitar de muitos, o nosso cacique está inscrito na história e será devidamente reeditado nos pergaminhos que ilustrarão os anais do futuro.

Nheçu, ao contrário do pensar de muitos, atuou antes de 1628, aliás, há registros empolgantes com o líder, exigindo dele uma defesa veemente da sua nação. Nesse sentido, se pode aquilatar que ele, Nheçu, fora uma figura majestática no seu e seu serviço, o que pode ser avaliado na manifestação do Cacicque Potirava: "... Y tu Ñesú, si adviertes empezas, ya o perder la reverencia devida a tu nombre, porque los tigres, y las bestias fieras de estos bosques, que te están sujetas, obrando en tu defensa cosas

*increíbles, mañana verás (ya lo ves en otros) sujeto a la voz de aquellos adventos hom bres... y tu que eres el verdadero Dios de los vivientes, te verás miserable y batido, remedio tiene fácil, si tu poder aplicarse a quitar la vida de estos pobres.*" (Montoya, 1639: 74-77).

Potirava, por sua vez, segundo Meliá, "É simplemente un hombre de una comunidad indígena reducida. Ainda que não organize a sublevação nem a liderança, acabará sendo responsável direto da morte de três religiosos da Companhia de Jesus em 1628, na Província do Uruguai... Sua responsabilidade se limita aos arduos discursos dirigidos a Ñesú, "el mayor cacique de aquellos países" que, também era muito temido por suas qualidades como feiticeiro e, apesar de tudo se havia deixado "reduzir" pelo Padre Roque González em 1619. Os discursos de Potirava incitam a Ñesú a readquirir o prestígio perdido com o fato de haver-se entregado aos Padres e ser responsável pelo abandono dos ritos e tradições mais honrosas."

Conforme consta dos transcritos, Potirava reconhecia em Nheçu um grande líder, conciliando ao mesmo para que reassumisse a condição de líder, desvinculando do poder exercido pelo Padre Roque Gonzales. Outra sublevação ocorreria entre 1635/1637 em outras terras, sob a liderança de Yaguacaporó.

Alguns historiadores mostram de forma convincente que os padres da Congregação Inaciana estabeleceram um vínculo profundo com a Coroa. Isso Padre Roque deixa claro em diversas Cartas Anuais e as suas artimanhas para a conquista e redução dos nativos, persuadindo-os com a utilização de simples objetos, dentre eles a chamada cunha, conforme resta explícito:

*"Fueron juntándose los caciques como caracanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si se quieren ir volverla... Este mismo día habiendo acabado de repartir docientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción cual se podía deseary que si tuvieron cuñas vendrían más de quinientos indios..."* (Blanco 486-87).

Em outra passagem se vê: Potirava es un "apóstata", es decir un fugitivo de la opresión colonial. Su discurso recuerda el de aquel otro fugitivo que aparece en la "entra da" que hizo el Padre Roque, Parand arriba, y sus palabras: "estoy harto y cansado de oír estas cosas que dices, porque soy cristiano de los de fray Alonso de Buena Ventura, yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos... yo conozco a vosotros y a los españoles... los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres" (Blanco 596).

Aos que ainda possuem dúvidas sobre o sentimento nativo, no caso, dos Guaraní, a transcrição abaixo elucidada: Otro caso de un fugitivo (pero que al fin se convierte) aparece en Concepción del Uruguay (Blanco, 621). El discurso de Potirava, aunque trasladado del guaraní y prejudicado, como decíamos, muestra toda vía su trabazón interna y su densidad.

*"Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestras padres. ¿Por ventura fué otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? ¿La misma naturaleza que nos eximía del gravamen de ajeno servidumbre no nos hizo libres aun de vivir alligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva? ¿Pues por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que peores a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? ¿No temas que estos que se llaman Padres disimulen con ese tituluso ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguy y de quien son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra obediencia:*

*porque igualmente esta nación procura su riqueza y las miserias ajenas. ¿Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? ¿Estos que ahora con tanta ansia procuran despojar de las mujeres de que gozais, por qué otra ganancia habian de intentar tan desvergonzada presunción, sino por el deseo de la presa que han de hacer en lo mismo que te quitan? ¿Qué les va a ellos, si no las quisieran para su antojo, en privar de que sustenten tan numerosa familia? Y la que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madre los de nuestras verdaderas deidades? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero en ti será el golpe más severo: y si ahora no lo desvías con la muerte de estos aleivosos truhanes, forjados las prisiones del yerro de tu propia tolerancia".* (Blanco 525-26)

*El ser guaraní se define por una "libertad" ecológica y se opone al disimulado cautiverio del trabajo en la Reducción. Pero lo que llama la atención es el análisis del mecanismo colonial y su dialéctica, que hemos querido subrayar en el texto. La oposición "religiosa" toma como punto de apoyo el hecho de su extrajeniería. El texto no es xenófobo, como podría pensarse a primera vista, sino anticolonial.*

*Quando el misionero era tratado de extranjero con motivo, es decir, porque aparece exclusivamente ligado al orden político y cultural de los invasores "el que los Padres predicaban, era Dios de los españoles no más" (Blanco 437); debería preocuparse, porque de hecho se le está acusando con razón de falta de "catholicidad", catholicidad que no es imposición de una forma religiosa a todos, sino encarnarse en todos (Meliá, em "Roque Gonzales en La cultura indígena").*

\* Advogado e escritor. Membro da Academia Santoungelense de Letras, autor de "Luaces", entre outros. renatinhoadv@yahoo.com.br

A história da conquista (invasão) dos territórios indígenas Guaraní na atual região das Missões do Rio Grande do Sul, no início do século XVII, até hoje não foi devidamente relatada. Raríssimas obras foram publicadas sobre a 1ª Fase das Missões Jesuítas (1626-1634), que foi relegada a um incompreensível e anacrônico esquecimento.

Em tese, as motivações para este descaço variam entre a falta de vestígios arquitetônicos e documentação da época, supostamente inacessível. Ao ignorarmos ou até termos determinados acontecimentos da história, o registro fiel do seu curso normal resta prejudicado. Ademais, desde sempre foi camuflada a razão principal desta lacuna histórica: o fracasso na implantação das primeiras reduções jesuítas em solo sul-rio-grandense (São Nicolau, em 1626; Assunção do Ijuí - no atual município de Roque Gonzales - e Caará, em 1628).

O fato é que jesuítas portugueses e espanhóis, ao adentrarem em territórios indígenas, impunham aos nativos o catolicismo como a única forma de "salvação" dos mesmos. A imposição de costumes estranhos à natureza dos Guaraní acarretou mudanças drásticas no seu modo de vida e o afastamento dos cultos e tradições religiosas de seus antepassados.

## Desconstruindo Nheçu

*"O xamã Guaraní Oberá, 140 anos após a postura de Nheçu, quando os Jesuítas já haviam sido expulsos daqui, debatizava índios para que eles voltassem à sua origem ancestral. Vejam o valor da tradição oral do povo nativo, quando nós temos a História escrita e deturpada pelo poderes."* (Ruy Nedel, escritor e historiador)

Os reais interesses da Coroa espanhola, ao financiar tais expedições, eram a conquista de território e o acúmulo de riqueza, a despeito de salvar "bárbaros infiéis e desalmados". Ademais, os silvícolas necessitavam ser salvos de algo? A experiência missionária/socialista da Companhia de Jesus, sob a ótica do conquistador branco, pode ser considerada louvável e um feito inédito no continente americano. Entretanto, está inserido no mesmo contexto em que foi traçado o destino trágico da nação Guaraní e dos autóctones da América.

A tentativa de reação a este projeto ocorreu no ano 1628, através do cacique-pajé Guaraní Nheçu, durante a implantação das primeiras reduções. A princípio, Nheçu - líder de várias tribos da região - concordou com a presença dos jesuítas em território indígena. Ao perceber que padres e colonos colocavam em risco os seus costumes e a sua terra, ordenou a morte dos religiosos. Mesmo derrotado e taxado como assassino, Nheçu, com a ação, interrompeu temporariamente o projeto reducionista dos jesuítas.

Na 2ª Fase das Missões, o líder Sepé Tiaraju acatou a aculturação e o cristianismo. Com o advento do Tratado de Madri (1750) e a imminente derrocada das Missões, lutou com os jesuítas contra espanhóis e portugueses em suas Guerras Guaraníticas. O episódio decretou o fim de uma utopia e o massacre de uma etnia.

Em quaisquer das situações, reagindo ou se mantendo passivo, os Guaraní foram submetidos aos conquistadores europeus, não tiveram chance. Se sozinhos com o que estava por vir, certamente manteriam distância daqueles que os capitularam na base da cruz e da espada. Os jesuítas e o homem branco jamais foram salvadores para os Guaraní, pelo contrário, fator determinante para sua desgraça e extermínio, apesar da visionária resistência de Nheçu.

Resta aos que se empenham pelo resgate destes fatos, pesquisar e provar que a revolta de Nheçu - ato heroico em defesa do território, da cultura e da religiosidade de seu povo - foi o motivo para a desconstrução de sua imagem e para que a verdadeira história da 1ª Fase das Missões fosse praticamente "deletada" dos livros.

Marco Marques  
munchen.marques@bol.com.br

# O resgate da figura do Cacique Nheçu

Tempos atrás fiquei sabendo da existência de uma associação chamada Nhequanos, cujo nome é uma referência ao cacique guarani Nheçu, responsável por ordenar o assassinato dos padres Roque Gonzales, João de Castilhos e Afonso Rodrigues, ocorrido no início do séc. XVII aqui na região das Missões. O objetivo desta associação é fazer a revisão histórica da 1ª fase das missões jesuíticas e o resgate da figura do cacique.

Sempre fico bastante receoso quando alguém vem com esta conversa de revisar a história, por ser algo que costuma ser feito com más intenções, mas desta vez me obrigou a concordar com a proposta.

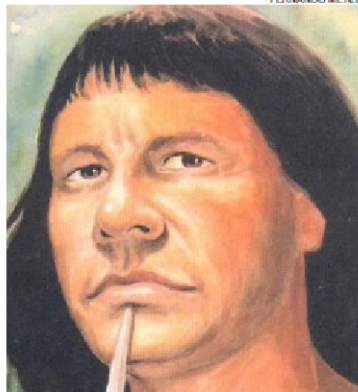
O índio no Brasil sempre foi retratado como o uma figura infantilizada, idílica e pacífica, sem vontade própria e facilmente manipulável por qualquer um que lhe impusesse algo. Uma mistura do bom selvagem de Rousseau com o zeloso Peri de José de Alencar, duas figuras ficcionais cuja fusão não poderia resultar algo condizente com a realidade.

O que haveria de tão diferente neles para que estes não agissem como qualquer outro ser humano, passíveis tanto de acertos quanto de erros? O que os faria imunes a sentimentos como paixão, raiva, inveja e vaidade, a pretensões de expansão territorial e de acúmulo de poder e riquezas?

Com a instalação das missões jesuíticas em seu território e consequente conversão de muitos guaranis à fé cristã, Nheçu viu seu poder diminuir. É uma grande injustiça julgar sua reação com os parâmetros contemporâneos de diplomacia. O cacique agiu com o era o costume de sua tribo e, utilizando as prerrogativas que tinha por ser a autoridade maior daquela terra, decidiu por fim à vida daqueles que se mostraram um incômodo para ele, até então o grande chefe desta região.

Germano Jaeschke Schneider  
<http://adhdcontrolado.blogspot.com>

FERNANDO MERLO



Novamente, não há motivos para retratar o que se seguiu como sendo uma brutalidade: os padres tiveram o destino que qualquer inimigo dos guaranis teria em situação semelhante. Não é correto questionar a ausência de um tribunal com direito à defesa em uma cultura onde as decisões eram monocráticas, assim como não faz sentido questionar a pena capital em detrimento a penas mais brandas, como o desterro, pois estaríamos avaliando a questão segundo códigos morais que eram estranhos a eles.

Outro mito muito divulgado é que os índios foram obrigados a abrir mão de sua cultura, e este episódio é uma grande oportunidade para desmascarar esta mentira. Com o assassinato dos jesuitas, os guaranis estavam livres para voltar ao seu modo de vida anterior, sob o comando de seu líder. Mas não foi este o desejo da maioria: de modo totalmente voluntário eles se revoltaram com o ocorrido e rapidamente subjugaram os poucos índios obedientes ao cacique.

É por isso que eu aplaudo a ideia de resgatar a figura de Nheçu. Despindo-o de qualquer contorno mitológico, estaremos diante de ser humano como qualquer um de nós, cujos atos dependiam de suas próprias decisões, das tradições de seu povo e do contexto histórico no qual ele estava inserido. Durante séculos, o cacique guarani foi retratado como um chefe bárbaro e sanguinário, sendo esta uma acusação descontextualizada por se basear em padrões morais e culturais que não os seus. É bom que as pessoas saibam o que realmente aconteceu. Na verdade, não é bem o caso de revisar a história, mas sim com preender realmente quem foram seus personagens.

\*\*\*

Fonte: Edição n. 26, p. 5.

Felizmente temos por pontífice da Igreja o Papa Francisco. Ele faz questão de realçar a condição humana e social de sua pessoa e de sua função pontifícia. Houve muitos que se pretendiam divinos e muito dogmatizou-se na infalibilidade do Papa. Justo em épocas quando se praticavam crimes hediondos em nome da Igreja e da fé. Analisando-se a eleição do Papa Clemente XIV, ficamos enojados ante o sórdido jogo político dos reis borbônicos e do colégio cardinalício naquele evento. Só foi eleito Papa após assumir previamente o compromisso de extinguir a Companhia de Jesus, cujos membros já estavam expulsos dos reinos católicos de França, Espanha e Portugal, com vários padres jesuítas torturados e mortos em calabouços. O padre Malgarido foi arrancado do Maranhão (Brasil), torturado em prisões fétidas e queimado vivo, só por ser um dos tantos santos jesuítas. A criminalidade da Inquisição queimou em praça pública, na fogueira, por bruxaria, Joana d'Arc, em nome da Igreja, que o próprio Vaticano santificou mais tarde.

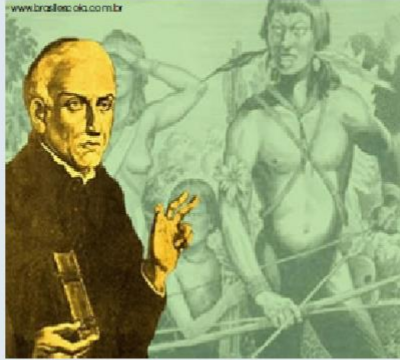
A canonização de santos é um ato político da Igreja para servirem de exemplo e veneração aos católicos. É comum o dístico, mesmo em mosteiros: "Há mais e melhores santos não canonizados, do que os próprios..."

Muitos mártires missionários foram canonizados. Todos martirizados por nativos. Por que não canonizaram os que sofreram martírio pelo conquistador?! Pergunto-me:

## Santos e Mártires

Ruy Nedel

End.: Rua Sete de Setembro, 495 - Centro  
Cerro Largo - RS - CEP 97.900-000



Por que jamais foi aventada a santificação do Padre Diogo Alfaro, assassinado pelo arcabuz do bandeirante? Ele estava com a cruz na mão, à frente da igreja recém-construída, imolando-se em defesa de seus índios recém-cristianizados.

Por que não santificar em massa a infinidade de índios já cristianizados, massacrados pelo conquistador?

É preciso lembrar, ainda, que martírio é um ato de fé. Não de religião. A fé pode ser católica, cristã ou não-cristã. Martírio é uma imolação por ideais e convicções. Não necessariamente por uma religião.

Houve milhões de nativos americanos imolados em martírio pelo conquistador. Tanto se fala, em governos e na ONU, no direito pela autodeterminação dos povos. Nos colégios ensina-se e na mídia se propala que Tiradentes é o Mártir da nossa Independência.

É bom lembrar que:

- Sepé Tiaraju é o Mártir pela preservação das Missões dos 7 Povos.

- Andresito Artigas (Andrés Guacurari) imolou-se em defesa do sonho de uma Pátria Missioneira.

- O grande cacique e xamã Nheçu é Mártir em defesa da Autodeterminação de seu Povo.

Autor da trilogia *Memoriando a História do Sul - Avaliação Crítica* (Os Jesuítas e as Missões / Revolução e Guerra dos Farrapos / O Imigrante).



Depois de percorridos 1.750 quilômetros, deixamos (eu e o incansável André Gonçalves) a BR 285-RS que termina em São Borja. Entramos no trevo de acesso à Entre Ijuís e cortamos parte da cidade, vagarosamente, por causa das lombadas e dos sinais. Cruzamos a ponte de concreto sobre o rio Ijuí, e passamos por fora de Santo Ângelo. Finalmente, a BR 392, que nos levou a Cerro Largo, outrora Serro Azul, onde nos aguardava o escritor Ruy Nedel com uma programação definida. Ali nos fixamos, no Hotel Missões, do senhor Plínio Sebastião. Ruy Nedel é um homem plural: escritor proífico, médico, sociólogo e ex-deputado federal constituinte. Mas, sobretudo, um humanista e de uma simplicidade e franqueza escancaradas.

Cerro Largo fica no miolo da região missioneira. Cidade próspera, de gente empreendedora, hospitaleira, com raízes na imigração alemã. Aliás, hospitalidade é a marca registrada do povo dessa região.

As Missões têm duas fases, como explicou, didática e objetivamente, o escritor Nelson Hoffmann. A primeira vai de 1626 a 1641, quando houve a famosa Batalha de M' Bororé. A segunda, de 1682 a 1767, com a expulsão dos jesuítas.

Começamos pela primeira. As ruínas da Redução de São Nicolau, fundada em maio de 1626, pelo padre Roque Gonzales de Santa Cruz. Foi por onde tudo começou em solo brasileiro, inclusive o próprio estado do Rio Grande do Sul. Essa Redução deu origem à cidade de São Nicolau. Dela há vestígios da adega subterrânea, do aqueduto que irrigava as hortas, a roça e o que restou da igreja. Nesta, surgiu um fenômeno natural interessante. Por trás da parede superior há uma

## Região das Missões

(Para os amigos Nelson Hoffmann, Inês Hoffmann e Ruy Nedel)

velha figueira, cujas raízes cresceram, engrossaram e formaram por dentro dessa parede um círculo de quase dois metros de diâmetro que lhe dá sustentação. E pelo lado de fora um dos galhos escora sua parte alta. Assim, essa peça vai resistindo às intempéries.

Depois da Redução de São Nicolau, o incansável padre Roque Gonzales ergueu a Redução de Assunção do Ijuí, em 1628, a qual deixou aos cuidados do padre espanhol João de Castilho. Enquanto, acompanhado pelo padre Afonso Rodrigues, foi fundar a de Todos os Santos, em Caaró, no município de Caibaté. Quando uma Redução atingia a população de cinco mil índios, os jesuítas criavam outra a uma distância aproximada de trinta quilômetros. Essa de Assunção do Ijuí distava dezoito quilômetros da cidade que viria ser a sede do município - Roque Gonzales. Nome dado em sua homenagem.

Padre Roque Gonzales de Santa Cruz nasceu no Paraguai. Desde menino lidava com os índios. Conhecia seu viver. Falava sua língua. Ao se ordenar dedicou-se inteiramente à catequese. Era um homem preparado, puro, de boa fé e bem intencionado. Acreditava que podia civilizar os índios e lhes salvar a alma. Este foi o sentido de sua vida. Antes de fundar a Redução de São Nicolau, já havia fundado outras na Argentina e no Paraguai.

Mas, na senda de Roque Gonzales havia Nheçu - o cacique e xamã que governava os guaranis. Ou, na de

Nheçu havia os jesuítas. Estes, nunca lhe foram benquistos, principalmente depois de ingressados nas suas terras. Terras que se estendiam até os arredores do Cerro Inhacurutum, em cuja base situava seu reduto. Do pico desse Cerro, Nheçu controlava, através de um bombeador (vigia), revezados em turnos, a presença de qualquer homem branco que adentrasse seu território. E a Redução de Assunção do Ijuí ficava dentro desse limite.

A invasão indignou Nheçu. E o revoltou ao saber que os invasores estavam intrometendo-se na vida do seu povo. Ao lhe Impingir novos conceitos religiosos e transformando seus hábitos, costumes, comportamento, sobretudo violando a liberdade. E liberdade era o bem maior dos guaranis. A razão da própria existência. Aquela liberdade de viver livre, solto, sem vestes, andar descompromissadamente pelos campos, matas, pescando, caçando, cuidando das plantações e amando. De amar sem medo de censura, reprimenda ou de pecado, porque o que fazia no amor não era proibido pelo seu deus. E Nheçu, como líder e responsável por esse povo, sentiu-se no dever de não permitir tamanha intromissão, sob pena de perder o respeito e a autoridade. Não só dos seus comandados imediatos como da comunidade em geral. Portanto, tinha que tomar uma decisão. E esta foi tomada após uma reunião com seus subordinados. A solução foi matar aqueles padres. E começaram pelas execuções de Roque Gonzales e Afonso Rodrigues, em

Caaró. Dois dias depois trucidaram o padre João de Castilho, em Assunção do Ijuí. Mas, Nheçu não imaginara a reação que essas mortes causariam.

A reação veio rápida. E tão desproporcional quanto o próprio assassinato dos padres, conforme descrição feita por Nelson Hoffmann, no seu livro *Terra de Nheçu* (p.110/111, 4ª edição, EDIURI, Santo Ângelo-RS, 2013):

... Pela morte dos três padres jesuítas, mais de duzentos índios de Nheçu pagaram com a vida. Os doze índios que mais diretamente participaram da eliminação dos padres foram condenados à morte por enforcamento. Nheçu, derrotado e só, mas conhecedor das brechas e trilhas da região, alcançou o rio Uruguai e sumiu...

A Terra de Nheçu foi arrasada: os galpões incendiados, as roças e sementeiras destruídas. Uns poucos índios sobreviventes ou fugiram para outras bandas ou aderiram aos padres, em outras reduções. Nada sobrou e tudo virou Terra de Ninguém.

Os padres viraram mártires. Foram canonizados. Os locais das mortes, transformados em santuários. Pontos de romarias e de turistas curiosos.

Enquanto o cacique Nheçu passou para a História oficial como um bandido sanguinário, selvagem boçal e outros termos similares. No entanto, o que aconteceu foi uma tragédia. Uma tragédia que o próprio padre Roque Gonzales supunha. Só não imaginava quando.

José Ribamar Garcia

Escritor

Relato de sua visita às Missões  
jrg@jrgadvogados.com.br

Rio de Janeiro - RJ

O sistema de Reduções significa reduzir espaços, aumentar o controle, cercar a liberdade. A palavra "Redução" já diz tudo. Também é uma forma de concentrar o povo. Esse pseudo direito só cabia aos índios cristianizados, aliás, os únicos que os reinos ibéricos cristãos e as bulas do Vaticano consideravam como seres humanos.

Não tenho dúvidas de que os missionários da época pretendessem a proteção dos índios já batizados. Também sua melhor doutrinação. Há historiadores que redigem esse projeto missionário como Reduções e Doutrinas. Os missionários tinham consciência plena de que a conquista das Américas consistia em um fato concreto e irreversível. Precisavam proteger e doutrinar os índios na fé cristã exigida pelos reinos a qualquer preço.

A meu ver, os jesuítas foram os únicos que institucionalizaram o sistema de reduções como Missão da Companhia de Jesus e não de missionários individualizados. Certamente receberam aval da realeza espanhola, pois que, nos domínios de Portugal, a Companhia de Jesus não agiu da mesma forma.

Também não tenho dúvidas de que os jesuítas da Província do Paraguai pretendiam a redução acima e além de um método de cristianização e controle. Também como resgate visando a cidadania e o desenvolvimento tecnológico da nação guarani nos moldes europeus.

Entretanto, a nação guarani sofreu um dilema brutal. Teria que abandonar, de abrupto, sua cultura milenar. O modo de ser guarani!

A maioria dos caciques não profetas, isto é, não xamãs, tinham tendência de apoio às novas regras. Centravam-se em questões práticas: a conquista irreversível e já concretizada, a distribuição de machados, facas e anzóis, representavam avanço tecnológico significativo; a promessa de aquisi-

## Reduccionismo

### Reduções - II

Ruy Nedel  
Escritor

End.: Rua 7 de Setembro, 495 - Centro  
CEP 97900-000 - Cerro Largo - RS



ção de equinos e bovinos fascinava-os. A escravidão ou semiescravidão pela *mita*, ou "encomenda", era uma realidade desagregadora do "modo de ser guarani". Cabia, portanto, afastarem-se do branco não padre e concentrar-se em regiões distantes do conquistador, enfim, adaptar-se aos novos tempos com uma réstia de esperança.

No entanto, a quase totalidade dos xamãs opunha-se radicalmente. Previam consequências funestas. Alardeavam que a redução servia para facilitar a preia e matanças de seu povo, o que de fato ocorreu por mais de trinta anos pela ação dos bandeirantes e também por epidemias. Reclamavam que a traição à memória ancestral aniquilaria o povo guarani; também levaria à escravidão.

Somente a partir da Batalha de Mbororé, em 1641, os jesuítas conseguiram organizar efetivamente as Missões.

Reorganizaram as reduções fundando os Trinta Povos das Missões, desde o Paraguai ao Rio Grande do Sul. Em um século promoveram um desenvolvimento jamais visto na história da humanidade, em qualquer outro processo de aculturação.

Entretanto, a batuta daquela orquestra não estava nas mãos dos jesuítas. Eles eram somente os músicos e instrumentistas. A regência estava nas mãos dos Estados: Reino e Vaticano!

Escreve o Pe. Bartolomeu Meliá, S.J., em 1981:

*... a resistência ativa (dos guarani) contra os conquistadores revela vinte e três ações de levantes e rebeliões entre 1537 (fundação de Assunção) e 1609, em que se iniciam as reduções de jesuítas... Ao índio "encomendado" opõe-se o índio "reduzido"!... Hoje sabemos quanta ilusão havia nesta perspectiva. As reduções nunca deixariam de ser um produto de norma colonialista...*

\*\*\*

Autor da trilogia *Memoriando a História do Sul - Avaliação Crítica (Os Jesuítas e as Missões / Revolução e Guerra dos Farrapos / O Imigrante)*.