

# O barroco gauchesco-missioneiro: reflexões a partir da memória coletiva dos contadores de *causos* e das paisagens fantásticas missioneiras

Flávio Leonel Abreu da Silveira

Este artigo traz alguns resultados da pesquisa etnográfica realizada nas Missões riograndenses, ao longo dos anos de 2001 e 2002, a partir do convívio direto com os moradores da região missioneira gaúcha, onde existiram outrora os chamados *Siete Pueblos de las Misiones*. Durante o período da pesquisa de campo foi recolhido um rico conjunto de narrativas relacionadas a três aspectos da experiência cultural dos missioneiros, quais sejam: a) os *causos* sobre os chamados “assombros” ou “visages” que ocorrem na região; b) as narrativas sobre revoluções ou “revoltas”, como são denominadas as guerrilhas de fronteira que ocorreram na área missioneira entre os séculos XIX e XX (mas também às Guerras Guaraníticas ocorridas no século XVIII); c) os relatos acerca do manejo das paisagens pelos moradores, através de suas narrativas relacionadas à labuta nas roças, ao trato do gado e as práticas de caça, sempre associadas a diversas formas de sociabilidade (entre elas os bailes e festas que ocorriam após os trabalhos em sistema de “puxirão”). Tais narrativas serviram como elementos – a partir da função fantástica da memória – para a compreensão dos complexos arranjos ecoantropológicos conformadores das paisagens missioneiras ao longo do tempo.

O artigo, dada à amplitude da pesquisa de campo e das reflexões que dela decorrem, quanto à heterogeneidade das narrativas dos “contadores de *causos*”, centra o seu foco em três aspectos: o processo de mestiçagem cultural engendrado em terras missioneiras, a partir da experiência jesuítico-guarani substanciada nas Reduções, enquanto um conjunto de cidadelas e estâncias distribuído no espaço missioneiro; o ciclo das revoluções que ocorreram naquela zona de fronteira e sua relação com as “paisagens catastróficas”<sup>1</sup> e de ruínas;<sup>2</sup> as narrativas sobre “assombros” que habitam as paisagens fantásticas, destacando a complexidade e a profunda relação entre tais temas e a sua influência nos desdobramentos simbólico-práticos na conformação das paisagens missioneiras.

Para a realização da etnografia, foi necessário percorrer a região de abrangência das antigas missões jesuítico-guarani no estado do Rio Grande do Sul, a fim de realizar o estudo acerca da memória coletiva entre os “contadores de *causos*”, os “guardiões da memória”,<sup>3</sup> relacionada a eventos e fenômenos específicos de caráter histórico e mítico presentes nas Missões. A etnografia, dessa forma, ocorreu principalmente na cidade de São Miguel das Missões, considerada Patrimônio Histórico da Humanidade, mas também nas demais cidades onde existem ruínas dos antigos *pueblos*.<sup>4</sup>

O interesse da pesquisa voltou-se basicamente às experiências relativas às práticas de viver o lugar e de narrá-las, a partir das memórias dos velhos narradores (ex-peões nas fazendas da região; agricultores aposentados; donas de casa) que abandonaram a zona rural para viver na periferia da cidade de São Miguel das Missões, mais especificamente, na Vila da Alegria; senhores e senhoras que residem em sítios no interior do município (e demais localidades situadas em cidades missioneiras); fazendeiros que mantêm residência em suas propriedades, bem como os moradores dos núcleos urbanos missioneiros, cujas atividades variam conforme as suas trajetórias pessoais.

As narrativas cotejadas pela pesquisa etnográfica emergem no estudo como expressões do gênio humano, ou ainda, como formas ricamente elaboradas de contar as experiências vividas num contexto sócio-histórico possuidor de densa memória coletiva. Ou seja, as narrativas desses personagens revelam as transformações ocorridas nos lugares de pertença, mediante a labuta da memória que é conexas ao ato inteligente de tecer uma narrativa, compartilhando-a com uma plateia. Sendo assim, o narrador é

capaz de evocar em sua fala as imagens relativas às dinâmicas das paisagens – no sentido de suas modificações ao longo do tempo, a partir do gesto humano de modelá-las –, evidenciando a complexa sobreposição de camadas da memória que vibram e reverberam no tempo e se adensam no espaço, configurando a aura das paisagens.

Portanto, as reflexões aqui presentes tomam a turbulência do tempo missioneiro como um aspecto central, na medida em que a agitação de suas camadas, desde o processo de conquista até a colonização da porção austral americana e os seus desdobramentos no contemporâneo, coloca a necessidade de se compreender os acontecimentos ocorridos na região – envolvendo episódios violentos e conflituosos numa zona fronteiriça, onde a dimensão temporal aponta para as complexidades da duração naquele contexto –, a partir da abordagem antropológica aliada aos estudos de memória e do imaginário, bem como da etno-história<sup>5</sup> a fim de realizar uma arqueologia das paisagens fantásticas missioneiras.

Neste sentido, os estudos de memória e de narrativa permitiram o cruzamento dos relatos dos contadores de *causos* com o rico acervo de narrativas literárias, romanceadas ou de fundo lendário, com os relatos de viajantes que passaram pela região entre os séculos XVIII e XX, além das narrativas de cunho memorialista que compõem o imaginário acerca das Missões sul-riograndenses. Para a compreensão da densidade das camadas do tempo que conformam o fenômeno Missões, fez-se necessário, além da pesquisa etnográfica, o manuseio de uma série de documentos de caráter histórico, como mapas e textos produzidos desde o século XIX (relatos dos missionários; estudos de pensadores jesuítas ou não, entre outros) e epistolares (cartas de jesuítas; de índios reduzidos ao longo do século XVIII), os quais auxiliaram na construção da etnografia enquanto texto.<sup>6</sup>

Por outro lado, o acervo de imagens fotográficas presente em publicações e álbuns comemorativos, ou sob a posse dos moradores da região, juntamente com as fotografias produzidas ao longo da pesquisa etnográfica, desempenhou papel relevante, quando associado ao conjunto de imagens das missões, envolvendo as iconografias produzidas nos séculos XVIII e XIX (pinturas e gravuras), além dos registros fotográficos realizados no decorrer do século XX, os quais foram de grande importância para a elaboração de uma etnografia por imagens. A utilização das imagens na etnografia, dessa forma, está relacionada à relevância das mesmas para as reflexões pertinentes à Antropologia da Imagem, posto que as imagens auxiliam metodologicamente na construção da intriga narrativa,<sup>7</sup> ou seja, elas permitem ao antropólogo percorrer os meandros do tempo e acessar a densidade de uma longa duração, de maneira a estabelecer o diálogo entre a dimensão sincrônica da pesquisa etnográfica com aquela de caráter diacrônico, própria da sobreposição de camadas temporais.

O conjunto de imagens, enquanto expressões do imaginário missioneiro, aponta para uma “desordem criativa” que dinamizou processos de assimilação acomodadora do “homem missioneiro”<sup>8</sup> às paisagens no contexto civilizacional nas Missões riograndenses. As imagens – iconográficas, fotográficas, sonoras e literárias –,<sup>9</sup> portanto, assumem um papel fundamental no sentido de que propiciam ao pesquisador, o aprofundamento nas camadas do tempo missioneiro – repletas de mistérios e terrores –, porque são capazes de falar da complexidade e da dinâmica da experiência missioneira no mundo, a partir de sua relação com o tempo.

Diante de tal complexidade é preciso considerar o estatuto das imagens na etnografia – a diversidade existente no acervo imagético trabalhado na pesquisa –, especialmente no que tange às formas heteróclitas que as mesmas assumem e de como auxiliam na compreensão do adensamento temporal (a bifurcação/dobradura do tempo e a turbulência das camadas de memória) no espaço missioneiro (o complicado e o labiríntico presentes na (i)materialidade das paisagens evidenciados na dinâmica visível/invisível), quando tomamos a dimensão espaço-tempo na configuração das paisagens, no sentido de figurarem juntos nelas, dando substância e sutileza ao mundo barroco missioneiro.

Ao considerar o imaginário e a potência das imagens presentes nos documentos oficiais; nas formas literárias e descritivas encontradas nos romancistas, cronistas e memorialistas, aproximando-as das iconografias – pinturas e gravuras; fotografias antigas ou aquelas produzidas por mim; dos mapas e folhetos

turísticos – para situá-las em relação às imagens evocadas pelas narrativas dos contadores de *causos*, foi possível realizar uma espécie de colagem, no mesmo sentido em que as imagens dialéticas benjaminianas se tocam, se tensionam e se confirmam. Assim, atribuímos a todas as expressões imagéticas o mesmo estatuto narrativo, uma vez que, por um processo de convergência e ressonância, tais “fragmentos” evocam e potencializam a memória do lugar, apontando os isomorfismos presentes nas imagens que desvelam elementos fundamentais para a compreensão das visões de mundo e dos sentidos que duram no mundo missioneiro, considerando as suas dobraduras barrocas.

As imagens que compõem a tese de doutorado que deu origem a este artigo constituem uma etnografia por imagens que se articula à etnografia enquanto texto, pois há um diálogo entre imagens icônicas e textuais, possibilitando, assim, uma reflexão sobre a experiência missioneira no mundo, uma vez que toma a relevância metodológica do uso das imagens para o entendimento do universo cultural da região das Missões como uma questão central. Ou seja, as imagens detêm grande importância para o estudo envolvendo a memória e o imaginário naquele contexto.

Daí, que uma espécie de “arqueologia da memória” na região missioneira do Rio Grande do Sul só foi possível, na medida em que se considerou a “etnografia da duração”,<sup>10</sup> como um instrumento heurístico relevante para compreender a rítmica temporal nas missões orientais e as suas feições lacunares e instáveis, ressaltando o teor acidentado e turbulento das suas ondulações na conformação das paisagens missioneiras em consonância com as suas imagens literárias, ícono-fotográficas e fantásticas. Nesses termos, a memória social – no sentido da memória oficial – e a memória coletiva não se excluem, mas assumem o mesmo estatuto, sendo capazes de contribuir para o entendimento das paisagens como dimensões ecoantropológicas complexas da experiência missioneira no mundo.

### A região missioneira e a densidade espaço-temporal: a relevância das imagens e o revolvimento das camadas temporais

A presença das reduções jesuítico-guarani na porção austral da América do Sul se apresenta como um fenômeno vinculado à experiência europeia de conquista das terras no Novo Mundo. Nesses termos, a busca de redenção das almas se insere num projeto civilizador que intenta “domesticar” aquelas que estão fora de uma cosmologia cristã de percepção do mundo, a fim de associar a conquista espiritual à econômica.

As reduções jesuítico-guarani representaram a “empresa” loyolana e o projeto expansionista hispânico sob o domínio de Castela, revelando uma experiência civilizacional *sui generis* no *Mundus Novus*, ao longo dos séculos XVII e XVIII. Sendo assim, a “empresa” gerida pelos soldados-missionários implicava a “conquista espiritual”<sup>11</sup> dos índios Guarani pelos jesuítas espanhóis,<sup>12</sup> abrangendo uma vasta área territorial denominada de *Provincia del Paraguay*.

O estudo sobre o imaginário em torno da “conquista espiritual” nas terras do *Mundus Novus*, período no qual soldados-missionários loyolanos empreendiam longas travessias marítimas em nome da visão monoteísta cristã e da soberania dos reis, aponta para uma reflexão que envolve o diálogo entre uma antropologia do imaginário,<sup>13</sup> a etno-história<sup>14</sup> e a arqueologia,<sup>15</sup> de maneira a abordar o denso e complicado processo civilizatório que se estendeu ao longo dos séculos XVII e XVIII em terras austrais americanas.

A experiência ibérica de conquista do Novo Mundo faz parte de um processo que, por um lado, confirma o imaginário europeu quanto à existência do paraíso terrestre e, por outro, insere as terras descobertas na geopolítica europeia do Quinhentos, ambas percebidas na aventura transcontinental que era a busca da Terra Prometida. Nessa perspectiva, as circunavegações devem ser consideradas a partir de dois níveis distintos, mas complementares do evento “conquista” situado dentro do processo civilizador: o expansionismo na sua faceta político-econômica, integrante da dinâmica da globalização cultural e da reconfiguração das imagens do globo – ou seja, de redefinição do conhecimento geográfico acumulado até então –, bem como da introdução do chamado Novo Mundo no “sistema capitalista

mundial” emergente;<sup>16</sup> e a “conquista espiritual” realizada pelo soldado-missionário loyolano, principalmente ao longo dos séculos XVII e XVIII junto aos grupos indígenas, como forma de expansão do imaginário cristão da Contrarreforma.

Ambas as dimensões (político-econômica e religiosa) são fundamentais para compreender o fenômeno da “colonização do imaginário”,<sup>17</sup> quando os missionários da Companhia de Jesus se dirigiam ao Novo Mundo com o propósito de evangelizar o “gentio”, trazendo-lhes, em nome do Cristo, a sua possível redenção, na tentativa de lutar contra as forças macabras do reino das trevas e da luxúria. A redução do “gentio” é um misto de projeto de conquista e de utopia no *Mundus Novus*.

A “colonização do imaginário” encerra uma dinâmica ambígua de imposição e negociação das imagens provenientes da cosmovisão cristã, vivida na experiência de fronteira cultural, ou ainda, no encontro entre os jesuítas e os Guarani. O processo é complexo e implica, em ambos os casos, a assimilação de imagens, mais ou menos convergentes, pelos filtros culturais dos atores envolvidos no episódio, considerando o duplo movimento de adesão e resistência às mesmas.

Sendo assim, a conquista é uma experiência intercultural dada na “zona de contato”,<sup>18</sup> vista pelo prisma da mobilidade, de enfrentamento e fuga. As incursões ao sertão realizadas, tanto por espanhóis quanto por portugueses, resultavam em massacres e escravizações das populações indígenas. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, os lusos estavam representados pelos bandeirantes que atacavam as reduções jesuítico-guarani com a intenção de “prear” os índios, personificando assim, uma espécie de máquina de guerra colocada em prática para subjugar as populações indígenas no processo violento de conquista do Novo Mundo. Os espanhóis, desde a conquista do México e do Peru, faziam do sistema de *encomienda* a expressão de uma “cultura do terror”,<sup>19</sup> exercendo o seu domínio sobre os índios.

As Missões emergem no contexto histórico e político da conquista e colonização dos “gentios”, como forma de evitar a destruição dos contingentes populacionais guarani, levada a cabo pelas ações coercitivas dos bandeirantes e dos *encomiendados*, pois ao longo dos 150 anos que duraram os *Siete Pueblos de las Misiones* da banda oriental do Rio Uruguay, tais espaços urbanos barrocos significaram possessões espanholas importantes de resistência ao sistema escravocrata que, no entanto, sucumbiram por força dos interesses palacianos das Coroas ibéricas, Portugal e Espanha, resultando na expulsão dos jesuítas em 1759. As Missões, a partir daí, viram-se abandonadas à sua sorte e aos desmandos dos dois reinos que disputavam as fronteiras junto ao *Río de La Plata*.

Os índios Guarani reduzidos, com a derrocada da experiência civilizacional missioneira, sofreram uma grande baixa populacional, devido à grande quantidade de pessoas que pereceram durante as Guerras Guaraníticas (1750-1754). No que tange aos *Siete Pueblos* localizados naquele que seria posteriormente o território sul-riograndense, os sobreviventes do massacre realizaram uma verdadeira diáspora pela região, restando, inclusive, um número significativo de mulheres guarani.

O processo de miscigenação, mais ou menos violento, oriundo do complexo encontro entre gaúchos platinos (argentinos e uruguaios), índios (guarani ou guaranizados, charrua, minuano, entre outros) com brancos ibéricos foi de grande importância para a formação do gaúcho riograndense<sup>20</sup> como figura humana que vivia nas vastidões das paisagens austrais. Os gaúchos ao longo dos séculos XVIII-XIX revelavam-se um grupo heterogêneo, composto “na maioria” por “índios e mestiços” como apontaria Saint-Hilaire, no século XIX. Tratava-se de grupos andarengos,<sup>21</sup> geralmente associados à imagem do cavalo e em busca do “gado chimarrão” (gado que se tornou selvagem). Figura “bárbara” e centauro que deambulava pelas paisagens da porção austral brasileira, “peleando” entre conflitos belicosos e correrias atrás de cavalos e gados xucros.

## O barroco missioneiro e a mestiçagem cultural: entre a dominação e a resistência

A profusão de imagens oriundas do encontro cultural jesuíta-guarani coloca a relação entre estrutura e história presentes nesse contato, não apenas como um exercício de poder do europeu sobre as

demais culturas, mas, em parte, como a expressão de um “orquestramento nativo”<sup>22</sup> envolvendo um complexo processo de (re)criação de imagens do outro. Tal dinâmica alia-se à capacidade de transformação e ressignificação das imagens e valores pelos sujeitos que se encontram ante a percepção das alteridades em jogo, considerando-se ainda o que isso importa em termos ideológicos e míticos.

Daí, que o barroco missioneiro emerge como expressão cultural singular situada entre o pastiche – uma leitura subversiva do modelo original – e a reprodução alucinada e quase fiel do modelo como redenção pelas imagens. A (re)produção das imagens dos santos católicos estimuladas pelos padres, como forma de doutrinar o índio e estetizar a experiência religiosa desdobra-se numa iconolatria que se estende às paisagens e que ressitua o próprio homem no corpo da “terra missioneira”, posto que a natureza manejada é aquela vivida como epifania,<sup>23</sup> de onde emergem Deus e o demônio numa “dialética de imagens”<sup>24</sup> que impulsionam as próprias reduções, naquilo que elas têm de imagens de conquista e de resistência.

O barroco, nesse caso, emerge da relação profícuca do “animal humano”<sup>25</sup> com a paisagem selvática e exuberante em seus detalhes e contornos, representando um nicho perfeito para a grandiosidade das formas das imagens propostas pela conquista espiritual, dos exageros na arquitetura e no drama das faces demiúrgicas da imaginária barroca. Há um formismo – no sentido simmeliano – originário do encontro das formas europeias e civilizadoras, com aquelas da floresta subtropical ao longo do Rio Uruguay e da selvageria, associadas com a vastidão dos campos circundando capões de matas: espaços de encontro de civilizações, onde o gênio dos jesuítas e dos Guarani configuraram paisagens singulares no *Mundus Novus*.

As reduções jesuítico-guarani perduraram por cerca de um século e meio, como uma experiência civilizacional em terras austrais. No entanto, com o término da empresa missioneira no Novo Mundo, a partir dos conflitos oriundos do *Tratado de Madrid*, as missões da banda oriental do Uruguai permaneceram entregues aos desmandos das Coroas espanhola e portuguesa até serem conquistadas, definitivamente, em 1801, por Borges do Canto para Portugal. Foram sucessivos saques e conflitos que desfiguraram as suas formas, até que as mesmas restassem enquanto ruínas.

A presença do imaginário relacionado às Missões Jesuítico-Guarani manteve-se viva no cotidiano dos gaúchos missioneiros no decorrer da segunda metade do século XVIII e de todo o século XIX, adentrando nos séculos XX e XXI. Tal imaginário persistiu como um conjunto de imagens que remetem à presença dos padres – e à memória vinculada às liturgias e orações associadas a objetos sacros –<sup>26</sup> e a construções, como as igrejas barrocas, as capelas e edificações distribuídas pelas várias estâncias de gado pertencentes às reduções, as quais se encontravam dispersas pelo noroeste do estado do Rio Grande do Sul, mas também para além dele.

Somado a esse acervo de bens legados pela experiência jesuítico-guarani no *Mundus Novus* encontra-se um número significativo dos chamados “santos de pau oco”, um número significativo de imagens sacras barrocas que adornava as igrejas e capelas missioneiras no período reducional.

A convivência entre elementos heteróclitos na configuração do panorama religioso missioneiro – a visão cristã e a perspectiva guarani sobre a mesma –, faz com que a referência aos santos barrocos seja uma constante nas narrativas dos contadores de *causos*, que reportam à presença da imaginária nas paisagens do “antes-tempo”.<sup>27</sup> Portanto, entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, ocorriam procissões e festas destinadas ao santo padroeiro da comunidade, dentro de uma geografia religiosa definida pela existência da “terra do santo”.<sup>28</sup>

A importância dessa imaginária para as comunidades missioneiras coloca a necessidade de se pensar na existência e disseminação de vários centros sagrados – *axis mundi*, nos termos de Mircea Eliade –<sup>29</sup> no interior da região noroeste gaúcha, quando ocorriam peregrinações dos fiéis imersos na perspectiva de um catolicismo *criollo*, bem como festividades que marcavam formas singulares de sociabilidade<sup>30</sup> entre os missioneiros que se visitavam nesses períodos, respeitando um calendário ritual referido a datas e eventos importantes a serem louvados, estabelecendo fronteiras entre o tempo da labuta e o tempo do louvor, estando este último associado às festas profanas.

Ao longo do século XIX, alguns viajantes europeus e brasileiros passaram pela região das Missões (naturalistas, memorialistas, comerciantes), cujos relatos fazem referência à presença da estatuária barroca esculpida em madeira pelo guarani reduzido e pelos jesuítas. A imaginária barroca abandonada à sua sorte dispersou-se pela região missioneira, acompanhando a diáspora dos índios e gaúchos andarengos, mas também através dos sucessivos saques às reduções. Por outro lado, os “santos do pau oco” eram protegidos da profanação realizada por caudilhos e caudilhetes, pelos beatos que procuravam levá-los para suas casas a fim de serem louvados, vendo neles a presença divina perpetuada nas formas singulares de um catolicismo *criollo*, presente até a primeira metade do século XX, quando as imagens foram recolhidas ostensivamente pelo antigo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

A religiosidade missioneira é, portanto, um fato registrado pelos viajantes que passaram naquela área no século XIX, como Auguste de Saint-Hilaire, por exemplo. Dessa forma, considerando-se a relevância das imagens barrocas no universo mítico-religioso daquelas comunidades, a intervenção patrimonial do SPHAN na região missioneira do Estado, na década de 40 do século XX, extinguiu um conjunto de práticas religiosas, romarias e festividades populares de grande importância para as comunidades que tinham na “terra do santo” e na presença da imaginária jesuítico-guarani o seu nexos. As práticas religiosas dos missionários sofreram um forte impacto, a partir da postura do órgão federal que visava a “proteção” dos bens patrimoniais, vinculada à coleta da imaginária barroca dispersa na região, como forma de conservá-la, como acervo, no Museu das Missões. A experiência traumática vivida pelas populações locais, ante a violência simbólica<sup>31</sup> colocada em prática pelo Estado, está presente na memória coletiva, posto que engendrou a desumanização da imaginária, isolando-a do contexto que lhe era inerente, reatualizando a “cultura do terror”<sup>32</sup> nas paisagens missioneiras.<sup>33</sup>

### Entre a *mirabilia* e o monstruoso: barroquismo e terror nas paisagens austrais missioneiras

Para compreendermos as sutilezas do jogo alucinatório das imagens terríficas do monstruoso em terras missioneiras, é preciso aderir a uma lógica de contradição e de desvario, com o propósito de perceber a dialética das “formas informes”<sup>34</sup> e das visões fantásticas relacionadas aos “assombros” e “visages”, enquanto manifestações do *mirabilis*<sup>35</sup> no mundo imagético missioneiro. Aqui, há uma aproximação com uma perspectiva literária latino-americana representada pelo realismo fantástico, mas também com o surrealismo europeu,<sup>36</sup> como instâncias do gênio humano que aderem a uma “potência subterrânea”,<sup>37</sup> reveladora das extravagâncias do onirismo e do afloramento de imagens luxuriantes, porque sincréticas e barroquizadas, na América Latina. O fabuloso, nesse caso, é um jogo complexo entre o real e o irreal, a verdade e a ficção,<sup>38</sup> bem como entre a redenção e o terror.

Além disso, a análise da potência terrífica do monstruoso nas paisagens missioneiras segue os caminhos instigantes abertos por Michael Taussig,<sup>39</sup> acerca da relação entre o fantástico e a cultura do terror na América do Sul, levando em conta a influência benjaminiana do autor, bem como as de Ana Luiza Carvalho da Rocha,<sup>40</sup> quanto à sua reflexão sobre o monstruoso e a dinâmica de um tempo acidentado na conformação da civilização urbana nas cidades brasileiras, considerando a filiação bachelardiana/durandiana da autora, no que se refere ao imaginário.

Em ambas as perspectivas, o grotesco aparece como uma dimensão do imaginário configuradora de arranjos complexos no processo civilizacional perpetrado em terras do Novo Mundo, dentro da dinâmica do expansionismo ibérico na América Barroca,<sup>41</sup> que se nutre de imagens convergentes do maravilhoso no contexto latino-americano, mas passíveis de distorções e re-significações. A força do imaginário revela que o deslumbramento, o terror e a experiência desestabilizadora do medo são instâncias do sensível, ante o caleidoscópio de imagens presentes na “zona de contato”<sup>42</sup> em que se deu o encontro intercultural. É no espaço friccionado do *Mundus Novus* e de seus desdobramentos coloniais que a violência surge como um fato de conquista, uma vez que emerge nele o caráter mestiço e proliferador de imagens sincréticas, oriundo das permutas entre o homem europeu e o americano.

Entendo, a partir daí, a barroquização das paisagens como o processo histórico-cultural decorrente da convergência de imagens na América do Sul, numa perspectiva que considera o caráter universal das “estruturas antropológicas do imaginário”,<sup>43</sup> evidenciadas no trajeto dos grupos humanos no Novo Mundo. Tal fenômeno se relaciona com movimentos tensos e contraditórios, experienciados pelos indivíduos no acontecer da transculturação,<sup>44</sup> iniciada na conquista e perpetuada na colonização da porção austral, no interior de uma dinâmica de assimilação acomodadora que define um tom sincrético para a conformação de uma topografia fantástica sul-americana.

Assim, o maravilhamento é uma espécie de manifestação extática plural, ante a luxuriante diversidade da arquitetura botânica no (sub)tropical, vivido na descoberta das esquisitas formas animais que existem na terra, assim como de um arrebatamento pela beleza da paisagem e pelo homem americano inserido nela. No entanto, o contraditório está presente no sentido que revela a alucinação como um deslumbramento terrificante frente às imagens do insólito e do monstruoso – experienciadas no excessivo dos detalhes –, na extravagância das formas reveladas na estranheza delirante do informe e da antropofagia.

O assombroso e o bestiário, portanto, têm relação direta com a paisagem barroca do subtropical, quando a excessiva luxúria das paisagens austrais, os contornos e os detalhes acenam para o maravilhamento, como uma manifestação do êxtase frente às visões fantásticas. Isto demonstra que a dimensão alucinatória é uma experiência arrebatadora, uma vez que se relaciona à consciência imaginativa humana perante o mundo, na qual uma mística tem acento, revelando que, tanto o oculto quanto o fantástico, são dimensões dessa consciência.

Assim, no escopo deste artigo, o imaginário relacionado ao monstruoso aparece como elemento fundamental para a compreensão das relações complexas entre o “homem missionário”<sup>45</sup> e as paisagens na porção austral brasileira, desde a empresa jesuítico-guarani. As narrativas sobre o maravilhoso e a sua dimensão terrificante, no contexto missionário, aderem às imagens da ruína e do capão de mato como receptáculos de imagens, de uma simbólica relacionada ao espantoso das imagens fantásticas que neles converge.

Por outro lado, as imagens da ruína aparecem como mais uma manifestação da “potência subterrânea”<sup>46</sup> do monstruoso na conformação de “espaços imagísticos” em que o fantástico une o homem ao seu meio cósmico. A configuração de “formas informes” no corpo da paisagem reflete a experiência humana com o tempo, através da qual a “vida vivida”<sup>47</sup> segue as ondulações e os ritmos temporais, revelando uma dinâmica contraditória e fragmentada do próprio vivido, porque repleta de episódios paradoxais e estranhos. Seu caráter tensional remete não à linearidade histórica, mas à força da memória coletiva lidando com as instabilidades da curvatura do tempo e o dilema da finitude do ser na região missioneira.

Considero a ruína, no seu processo de (des)integração na paisagem, como referência à sobreposição de tempos plurais. Ela é reveladora do caráter acidentado e turbulento da dinâmica temporal, naquilo que é a sua duração e o próprio acontecer histórico em um lugar de pertencimento. Por outro lado, a ruína se insere na ecossistêmica da paisagem, pelos seus esforços de (re)conquistar o seu lugar no espaço e de imiscuir-se no intrincado conjunto das edificações humanas.<sup>48</sup>

As manifestações do monstruoso são referidas através das imagens fragmentadoras do *Outro*,<sup>49</sup> porque vividas na trivialidade da morte pela lâmina, lança ou bala, durante as guerrilhas campeiras, bem como pelo maravilhoso, que tem nas aparições dos assombros e do bestiário as suas figuras de potência, assim como naquelas das ruínas dos *pueblos*.

O assombro manifesta-se através da visão espectral ou de sonoridades perturbadoras, enquanto o bestiário aparece sob a “forma informe” de seres gigantes (M’Boiguaçu), híbridos ou passíveis de metamorfose (“caiporo”, lobisomem, bruxa) e mutilados (“burro-sem-cabeça”, “saci-pererê”). Algumas dessas criaturas sobrenaturais circulam pelas paisagens campeiras, de matas e de ruínas, como imagens do terror e da aberração percebidas no cotidiano, irrompendo nos lugares como um fenômeno alucinatório, ou mesmo, pelas fabulações da memória coletiva no mundo missionário.

Portanto, o imaginário fantástico do “homem missionário”<sup>50</sup> oriundo desse reservatório de imagens e do amalgamento das mesmas, é experienciado no sincretismo das formas, porque proveniente

da mescla e da convivência dos contrários – das diferenças coligadas –, presentes naquele contexto sócio-histórico e mítico.

A existência híbrida dos monstros e a cotidianidade do maravilhoso, ambos percebidos pela presença dos assombros e aparições no dia a dia do “mestiço cultural”, revelam-se como manifestações de uma força subterrânea – dinamizada pelo imaginário dos moradores em seus lugares de pertença – que percorre os meandros dos capões de mato e das ruínas, impregnando-os. Essa dinâmica remete à turbulência do tempo e à presença da memória coletiva na configuração de uma “expressão americana”<sup>51</sup> nas Missões, porque vinculada à irrupção do barroco gauchesco-missioneiro,<sup>52</sup> revelando o labiríntico e o complicado na conformação e na fisionomia das paisagens austrais.

### O barroco gauchesco-missioneiro como “expressão americana” nas paisagens fantásticas missioneiras

As imagens do bestiário medievo carreadas no processo da conquista do *Mundus Novus* pelos ibéricos encontraram no solo americano o húmus prolífico onde germinaram formas complexas e extravagantes, as quais foram identificadas, por um lado, ao rico universo dos seres vivos estranhos a tudo que era conhecido pelos europeus e, por outro, aos entes míticos e rituais antropofágicos presentes junto a grupos indígenas. Os jesuítas espanhóis, por sua vez, introduziram certas imagens do mal e do pecado entre os Guaraní, consubstanciadas na figura hedionda do demônio como um elemento presente no maniqueísmo do imaginário cristão.<sup>53</sup>

A forte presença dos jesuítas na memória coletiva das populações missioneiras persiste nas narrativas sobre as aparições de visagens e assombros envolvendo sacerdotes e índios, desvelando as complexas relações entre memória da conquista e os confrontos bélicos que ocorreram na região. Entretanto, as narrativas não se resumem a tais personagens do período reducional, abarcando uma constelação de imagens<sup>54</sup> que convergem nas paisagens missioneiras, impregnando-as de uma aura mítico-fantástica e evocando imagens do terror e do martírio.

As visagens e assombros que emergem das narrativas dos contadores de *causos* nas Missões apontam para as sutilezas do imaginário na região. Tais fenômenos demonstram que as camadas do tempo se adensam (e impregnam) no espaço missioneiro, configurando expressões particulares que envolvem manifestações do mundo imaginal vinculado ao encontro jesuíta-guarani, mas também aos enfrentamentos bélicos ocorridos desde o século XVIII que se estenderam até parte do século XX, na porção noroeste riograndense.

Neste sentido, a presença de “entidades culturais imaginárias”<sup>55</sup> singulares aderidas às paisagens missioneiras evoca imagens da conquista, significando a “expressão americana” da experiência de barroquização das paisagens pela via da mestiçagem étnica e cultural, oriunda de processos de amalgamentos e tensões civilizacionais no subtropical.<sup>56</sup> O gaúcho missioneiro, como um personagem proveniente dessa complexa simbólica de imagens, engendrou, após a “fuga dos jesuítas”, mediante as suas ações técnico-culturais de modelamento das paisagens e práticas religiosas *criollas*, aquilo que indiquei como sendo a expressão do barroco-gauchesco-missioneiro<sup>57</sup> na porção austral americana.

O barroco gauchesco-missioneiro aponta para o desdobramento nas Missões, da experiência do “barroco gauchesco”,<sup>58</sup> ao longo da segunda metade do século XVIII, atravessando todo o século XIX até, pelo menos, a década de 30 do século XX, quando a intervenção estatal interrompeu violentamente o processo em curso, mas não o extinguiu, posto que seu caráter fantástico perdura no espaço e no tempo missioneiros.

O fenômeno, portanto, está associado à herança da “empresa” missioneira e a sua tentativa de “conquista do imaginário”<sup>59</sup> que, se por um lado, buscou sufocar as experiências guarani de ser e estar no mundo, de alguma forma tendeu a dinamizar um processo de miscigenação, através do qual as inter-



pretações guarani acerca do universo religioso cristão engendraram leituras “neobarrocas” da experiência reducional,<sup>60</sup> traduzidas na indianização da imaginária sacra e, até certo ponto, na guaranização dos hábitos dos jesuítas que conviveram com os índios, desdobradas na primeira metade do século XX no catolicismo *criollo* dos gaúchos missioneiros que se afazendaram.

Portanto, o barroco gauchesco-missioneiro refere-se às elaborações nativas vinculadas à estetização e ao complicado das formas derivadas da relação do “homem missioneiro” com as paisagens ruíniformes, relacionadas ao *êthos* gaúcho de lidar com o mundo das extensas e ondulantes paisagens em que se sobressaem “canhadas”, coxilhas e campos missioneiros recortados por capões de mata nativa. Tais paisagens barroquizadas estão associadas às visões de mundo sincretizadas pela experiência jesuítico-guarani e ao caráter fabulatório dos seres fantásticos e bizarros que povoam os lugares, assombrando os humanos, ao mesmo tempo em que remetem às violências vividas pelas populações missioneiras ao longo do tempo na zona fronteira.

### Os guerreiros centauros e a cultura do terror nas paisagens missioneiras: barroquismo e violência

A experiência cultural do terror manifestada pelos atos violentos durante as guerrilhas campeiras está relacionada ao “tempo das revoltas” que atravessaram o cenário missioneiro ao longo do século XIX adentrando o século XX, permanecendo viva na memória coletiva dos contadores de *causos*. Sendo assim, parto do princípio de que é preciso considerar que os tempos distintos presentes nas narrativas acerca das “revoltas” ondulam e suas (re)dobras e franjas se tocam, possuindo assim, uma rítmica “orquestrada” pela experiência cultural do homem missioneiro.

As intrigas e tessituras das narrativas, no sentido dado a elas por Paul Ricoeur,<sup>61</sup> resultam dessa dinâmica e nelas reverbera uma constelação de imagens convergentes, atravessadas por “ruídos” que caotizam o fluxo das narrativas na duração do tempo missioneiro. Os *causos*, ao provocarem um desordenamento das camadas temporais, tendem a rearranjá-las, acomodando-as nos relatos sobre terror e morte, na porção noroeste gaúcha.

Tais narrativas são delineadas nas sutilezas das linhas traçadas pela memória individual, sempre vivida na complexidade da cultura missioneira. Os acontecimentos vivenciados pelos narradores (ou por outrem) e os seus significados, enquanto experiências singulares ressaltadas nos atos de fala, emergem no contexto narrativo em que emana o *causo* como interação social. Ou ainda, como o resultado da subjetividade do sujeito na elaboração da tessitura narrativa frente à escuta do *Outro*, pois é necessário considerar o caráter relacional inerente ao evento narrativo. Nesses termos, os *causos* são assimilados pelo sujeito, mediante o vivido e o exercício da escuta associado ao trabalho da memória coletiva,<sup>62</sup> configurando o seu repertório de narrativas, pois elas dizem respeito à sua inserção no mundo missioneiro como contador e ouvinte de histórias.

A partir de tal perspectiva torna-se importante pensar o tema da memória coletiva através de dois sentidos: o primeiro, concernente à convergência de imagens das guerras no território missioneiro – relacionada às vibrações turbulentas do tempo –, onde os combates perduram na memória coletiva, sendo sempre fertilizados pelo imaginário dos missioneiros. Desta forma, os “jogos da memória”<sup>63</sup> apontam para a “capacidade épica” de narrar<sup>64</sup> como expressão da inteligência humana em lidar com a morte e o esquecimento cotejados pela experiência do medo. O segundo sentido refere-se à dimensão “fusional e confusional”,<sup>65</sup> presente na labuta da memória, quando do embaralhamento criativo das imagens, ou mesmo, de uma espécie de “borramento” que se reflete na confusão de datas e episódios, por parte dos contadores de *causos*, fazendo das revoltas um fenômeno vinculado ao caráter acidentado do tempo.

Sendo assim, o lacunar na memória missioneira aparece como algo que diz respeito, tanto a um sentido de espaçamento temporal entre os eventos vividos pelos sujeitos – aquilo que é reconhecido como

episódio histórico (a “revolta”, a guerra e a batalha) –, quanto ao “confusional” presente nas narrativas, mesclando lembranças incertas, turvadas pelo esquecimento e tocadas pela imaginação criadora no processo místico da tessitura de suas intrigas, considerando a relação complexa do “homem missioneiro” com o tempo e com o espaço, numa “dialética da duração”.<sup>66</sup>

As narrativas aparecem assim, envoltas numa nebulosa de episódios de fuga e enfrentamento, envolvendo datas e nomes misturados no processo criativo que é o exercício da memória, quando as hesitações e lembranças implicam colagens e aderências às imagens de tempos sobrepostos, nos quais os heróis históricos podem ser vistos como “anti-heróis”, quando a experiência do “sacrifício” é uma referência direta ao tempo turbulento, reinando o sentimento de que “era um tempo sofrido”. Há, portanto, uma espécie de obnubilação das imagens do terror ligadas ao episódio narrado, que, ironicamente, demonstram ser o trabalho da memória coletiva uma forma sutil de burlar certa memória social, quiçá de erodir a história oficial referente aos conflitos ocorridos na região.

As paisagens lendárias<sup>67</sup> e os espaços manejados são centros de convergência de imagens e fabulações acerca do terror e do monstruoso. Por isso, aparecem nas narrativas sobre determinados acontecimentos, cuja violência oscila entre a violação e o sanguinário em um palco de “entreveros” belicosos, de onde emanam tais episódios narrados pelos contadores de *causos*, mas também por combatentes que lutaram no cenário do confronto, como aparecem em seus relatos de batalhas.

Os relatos do médico Ângelo Dourado,<sup>68</sup> durante a Revolução Federalista de 1893, também chamada de “Revolução da Degola”, apontam para o que o médico baiano – integrante da *montonera* revolucionária de Gumersindo Saraiva – denominou de “bestialização” do humano.<sup>69</sup> O saque, o estupro e a degola são imagens que persistem como formas de negação e “fragmentação do Outro”,<sup>70</sup> como revelações do estilhaçamento do especular e de uma referência à filiação animal do gaúcho, mais especificamente, ao ato de carnear o gado, quando não à putrescência ante os corpos abandonados no campo aos urubus, após os confrontos bélicos.

Tal geografia da guerra traduz-se em imagens de resistência e numa topografia fantástica,<sup>71</sup> quando o sofrimento, no contato forçado com o ambiente natural, é uma das tônicas das narrativas, nas quais “o ato simbólico da fuga”<sup>72</sup> para o mato era a única escapatória, ou quando a negociação com os “bandidos” era a alternativa para as comunidades invadidas. Nesses termos, o caráter ideológico presente no imaginário do terror mescla relatos de combatentes (principalmente da Revolução Federalista de 1893) com aquelas narrativas biográficas contadas pelos missioneiros e a existência de “assombros” de combatentes nas paisagens missioneiras.

Nas ondulações do tempo nas Missões, as “revoltas” aparecem como um jogo de forças e poderes numa paisagem cultural fronteiriça como é a missioneira, em que as imagens do terror revelam a potência fragmentadora do outro.<sup>73</sup> Os conflitos estão ligados à presença dos piquetes e à ocorrência das batalhas nas localidades (“Capão da Batalha”, “Lagoa da Mortandade”, entre outros), configurando cenários imagísticos de caráter lendário, quando uma fantástica vibra nas paisagens, sendo constantemente mencionada nas narrativas dos missioneiros. A memória coletiva mediante o embaralhamento das imagens presentes no evento histórico “revolta” apresenta uma interpretação dos fatos em que as lacunas podem ser preenchidas pelo fabulatório e pelo caráter fantástico, ligados a acontecimentos ocorridos outrora e relacionados a episódios violentos, ou mesmo inusitados, resguardando, por vezes, algo de anedótico e jocoso. As narrativas sobre as “revoltas”, portanto, tendem a mesclar o terror ao patético, podendo derivar daí, o risível.

### As paisagens fantásticas e as entidades culturais imaginárias

O imaginário relacionado aos “assombros”, às entidades invisíveis e sonoridades estranhas, bem como às figuras teratológicas constituem o universo sensível das energias e seres presentes nos lugares praticados,<sup>74</sup> os quais possuem relação com um conjunto de ações cotidianas dos moradores locais, compondo a dinâmica dos cenários paisagísticos das Missões.

No contexto das Missões em terras gaúchas, os “assombros” aparecem como uma referência ao terror, presentes no imaginário missioneiro.<sup>75</sup> A sua dimensão oculta, vinculada a uma “ordem implícita”<sup>76</sup> faz do seu surgimento na paisagem uma manifestação aterradora da hierofania das formas obscuras e desconcertantes, manifestação do duplo e do desdobramento<sup>77</sup> do sutil “mistério” na América Barroca.

As narrativas acerca dos assombros, relatadas pelos contadores de *causos* na região, remetem a situações e contextos históricos diversos, vividos ao longo do tempo pelos missioneiros. Entre as experiências nativas junto às paisagens fantásticas, pode-se citar a prática de “desenterro de dinheiro-oro”. A princípio, existem duas possibilidades para a existência de tesouros enterrados,<sup>78</sup> referentes a momentos distintos do processo histórico e político envolvendo a porção noroeste do Rio Grande do Sul, quais sejam: os tesouros relacionados ao período das reduções jesuítico-guarani e os tesouros ocultos durante o ciclo das revoluções.

As fortunas enterradas devido à interrupção da experiência reducional estão associadas à presença de visagens, quando os espectros de padres e índios são avistados nas paisagens fantásticas missioneiras. No caso dos padres, geralmente, as aparições estão relacionadas às paisagens runíformes localizadas nos Sítios Arqueológicos (São Borja, São Miguel e São Lourenço, principalmente), ou mesmo, nas proximidades de ruínas das capelas existentes em locais em que, outrora, situavam-se as estâncias de criação de gado das reduções.

Os tesouros enterrados nas paisagens missioneiras podem ser “cabedais” constituídos de patações e alfaias em prata e ouro atribuídos aos jesuítas que, antes de abandonarem o Novo Mundo, teriam ocultado verdadeiras fortunas em solo americano. Os missioneiros mencionam os “carretões” repletos de tesouros levados das reduções que permanecem enterrados, ou submersos em rios e arroios, ao longo do caminho de “fuga” – expressão utilizada pelos contadores de *causos* quando se referem à expulsão dos jesuítas –, devido às imposições hispânicas associadas às perseguições à Companhia de Jesus, perpetradas pelo Marquês do Pombal.

As imagens dos assombros relacionadas aos índios podem estar vinculadas a determinados locais em que, atualmente, localizam-se residências, podendo aparecer junto aos galpões ou nas imediações das casas, porque, segundo alguns missioneiros, toda a região “é um lugar onde morreu muita gente”. Portanto, as riquezas ocultas no final do período das reduções estariam relacionadas às “visagens” de índios e padres nas paisagens runíformes, ou não. Os “assombros” guardariam os tesouros e suas aparições seriam um indicativo de que os “cabedais” ou “guardados” estariam ocultos nas redondezas onde surgem tais espectros para assombrar as pessoas.

Quando se trata de tesouros ocultos em terras missioneiras durante os ciclos das revoluções, as narrativas dos missioneiros sobre “dinheiro-oro enterrado” também se relacionam com as diversas guerras intestinas que ocorreram na porção noroeste do Rio Grande do Sul. As revoluções que tiveram as terras gaúchas como cenário aparecem com grande intensidade na porção noroeste do estado, desde o século XIX até a primeira metade do século XX.

Nos períodos revolucionários, os proprietários de terras tinham como estratégia para evitar os saques às suas fazendas pelos bandos guerreiros que deambulavam pelas paisagens missioneiras, o hábito de enterrar o seu dinheiro e bens valiosos. Os “bandoleiros” disseminavam o terror entre as populações, podendo ser liderados por caudilhos e caudilhetes das bandas ocidental e oriental do Uruguai.

De acordo com os missioneiros, a prática de assassinar um escravo negro e enterrá-lo junto ao tesouro, adotada pelos fazendeiros, constituía-se numa forma de assegurar que a alma do escravo permaneceria “guardando” a fortuna enterrada. Dessa forma, o “guardado” – como é denominado o tesouro em questão – permanece oculto até o momento em que é “dado em sonho” àquele a quem é destinado. Sendo assim, na perspectiva missioneira, não adiantaria procurar o tesouro (“campear dinheiro-oro”), se ele não tivesse sido entregue ao seu destinatário, através da dimensão onírica, carregando imagens profundas associadas às camadas do tempo turbulento nas Missões.

Os contadores de *causos* afirmam que os fazendeiros também poderiam sacrificar animais domésticos (galinhas, porcos, entre outros), ou mesmo, selvagens (serpentes, emas e tatus), para que eles prote-

gessem a sua fortuna, sendo necessário, para retirá-la, enfrentar o espectro e realizar um complexo processo de “desencantamento”. Dessa forma, os assombros presentes nas paisagens fantásticas missioneiras podem ser espectros de animais, tanto domésticos como selvagens.

É nessa ambiência específica repleta de mistérios e associada à introspecção – um dos traços marcantes da experiência do “homem missioneiro” no mundo, conforme Freyre –,<sup>79</sup> do seu devanear silencioso e atento às cosmologias que afloram no seu meio, que a imagem do “guardado” é uma recorrência do caráter oculto, da ordem implícita que dinamiza aquele universo. Os tesouros são, dessa forma, uma manifestação do maravilhoso nas paisagens culturais missioneiras, surgindo como uma imagem recorrente no tempo, desde a empresa missioneira até o ciclo das revoluções.

Há um imaginário ligado aos tesouros ocultos, às botijas e aos potes de ouro, que habita o universo misterioso missioneiro, aguçando a imaginação das comunidades locais. Tais narrativas despertam sensações de medo e terror, pois remontam a um passado violento relacionado à memória de uma “expressão bárbara”,<sup>80</sup> estando vinculadas à manifestação fenomênica da “visage” como parte da “revelação” do local onde está o tesouro. O “assombro” emerge das dobraduras de um tempo mítico, dos labirintos e meandros da memória coletiva conexas a uma *ordem implicada* e ao embotamento das formas em resguardo até que alguém, a partir de uma revelação onírica, receba-o como dádiva (“dávida”, como dizem alguns missioneiros).

Há, assim, uma ressonância nas dobraduras sutis do tempo, quando as imagens contidas nesse complexo holomovimento<sup>81</sup> que dinamiza o universo imaginal missioneiro, rebatem e ressoam no inconsciente daquele que sonha. Se o segredo revelado ao sujeito fizer com que ele busque revolver o corpo da terra em busca do “guardado” que lhe foi “dado em sonho”, abre-se a possibilidade para que as imagens terríficas da aparição extravasem para a *ordem explícita*, na paisagem indicada pelo espectro no sonho, revelando-se aos sentidos do humano. A paisagem, como um fenômeno que agrupa um conjunto de elementos desvelados pelos sentidos se associa a uma fantástica que revela as complexidades de uma topografia mítica. O assombro está na revelação onírica e decorre dela, mas acima de tudo, é essa experiência terrificante de contato com o fantástico numa paisagem que permitirá o acesso ao tesouro, pois ele vem “provar” aquele que busca o “dinheiro-oro”.

O “guardado” é a imagem que dinamiza o jogo ocultamento-revelação, o qual desencadeia no sujeito que sonha com o mesmo, um processo de abertura à negociação dentro de seu grupo social. Este, por sua vez, buscará parceiros em que tenha confiança para “procurar dinheiro-oro”. Neste caso, deve reinar um código de honra<sup>82</sup> marcado pelo pacto de segredo, ante a revelação, e o compromisso de acompanhar aquele que “recebeu o guardado em sonho” até o local indicado, também dentro de um clima de silêncio. As imagens presentes no ato do “desenterro de dinheiro” estão vinculadas ao oculto, de onde emana um conhecimento cosmológico singular.

A presença de bolas de fogo e de luzes tende a anunciar os “enterros de dinheiro”, sendo um sinal importante para os “campeadores de tesouros”. As chamadas “mães de ouro”, por exemplo, são luzes em forma de “lagarto” – ou seja, possuem uma longa “cauda” – indicando a presença e a possível posição do dinheiro enterrado, quando caem em determinado local da paisagem. Outras luzes, que cortam a paisagem celeste no “tempo-noite”,<sup>83</sup> podem indicar a existência de um “guardado”.

O boitatá é uma entidade fantástica que surge nas Missões como um ser imerso nessa dimensão luminosa do tempo-noite, ou seja, trata-se da aparição de duas luzes em constante movimento pela paisagem celeste que se entrecrocavam continuamente – “elas brigam” entre si, conforme os relatos. Os missioneiros afirmam que são as almas dos “cumpadres” – homem e mulher – que tiveram relações sexuais, rompendo assim um interdito social. Dessa maneira, suas almas retornam sob a forma bizarra de um boitatá a fim de atormentar os vivos. As narrativas acerca do ser fantástico nas Missões diferem daquela recolhida por Simões Lopes Neto no século XIX.<sup>84</sup>

Seguindo tal perspectiva, nota-se que a região missioneira é pródiga em imagens do grotesco e do monstruoso, uma vez que um número significativo de seres fantásticos circula pelas paisagens ame-

drontando os moradores dos lugarejos e cidades. Entre eles, existem aquelas criaturas hediondas que aparecem nas paisagens, como decorrência de processos zoometamórficos de caráter cíclico, como os lobisomens e as bruxas.

O licantropo, no contexto missioneiro, é o sétimo filho homem “que nasceu encordado”, ou seja, o sétimo filho homem nascido consecutivamente numa determinada família. Ele teria o “fado” de carregar a maldição de ser um lobisomem, tratando-se, por sua vez, de um homem magro e amarelado, com aspecto doentio e de hábitos solitários, como indicam os contadores de *causos*.

O monstro nas Missões é um ser assemelhado a um “cachorro overo” (um cão avermelhado) que vaga à noite “batendo as orelhas”, nas imediações das moradias, atrás de “sabão de sebo” a fim de devorá-lo. Além disso, intentando cumprir o seu fadário, o homem necessita revirar-se nas excretas e despojos de animais (galinhas, porcos, gado) para realizar o seu destino metamórfico. A existência da besta, portanto, está vinculada à proximidade das moradas dos missioneiros. A convivência com tal criatura insólita pode acarretar encontros indesejados com os moradores, com ataques aos humanos e, em algumas circunstâncias, uma investida do monstro às casas, quando acontece o roubo de crianças.

A bruxa cumpre o mesmo destino zoometamórfico – a esdrúxula dinâmica do fadário –, sendo a sétima filha nascida “encordada” em uma família. Ela voa à noite, geralmente, acompanhada de outra bruxa em meio a altas gargalhadas. No entanto, quando se metamorfoseia, transmuta-se numa ave noturna ou em mariposa. Algumas mulheres missioneiras têm o cuidado de, ao encontrarem uma mariposa, proteger seus cabelos, pois o inseto fabuloso tende a se enrolar nos seus longos fios. As bruxas são mulheres que acompanham os homens nas “carreiras” ou corridas de cavalos, frequentando espaços masculinos. Tendem a entrar nos *bolichos* (bares), à noite, quando se encontram fechados, adentrando em tais recintos pelos buracos das fechaduras, ou pelos vãos das madeiras, a fim de ingerir bebidas alcoólicas. O *bolicheiro* que as descobre no interior de seu estabelecimento deve tapar a fechadura, ou o vão na madeira, porque assim o encanto se quebra e as bruxas transformam-se em mulheres comuns, sendo encontradas pela manhã completamente nuas.

Nas paisagens fantásticas missioneiras, existem os seres teratológicos e mutilados que vagam à noite, entre os quais é possível destacar o “burro-sem-cabeça” que galopa pelas estradas e caminhos dos lugarejos interioranos, bem como o “saci-pererê” que deambula claudicante pelas paisagens de trilhas entre os *pueblos* de São Miguel e São Lourenço. No entanto, entre as muitas narrativas acerca dos monstros e fantasmas recolhidas ao longo da pesquisa, foram poucas as pessoas que mencionaram tais criaturas nas Missões.

Há também um conjunto de seres bizarros e monstruosos, cujas imagens potentes se consubstanciam em criaturas horrendas, como o “caiporo”, um ser homínídeo e peludo que circula pelas paisagens missioneiras, no interior do mato. Trata-se de um monstro que tem o hábito de raptar mulheres, podendo acasalar-se com elas. As narrativas sobre o “caiporo” são escassas, pois como algumas pessoas comentaram, as histórias envolvendo o monstro eram contadas “pelos antigos” e poucos ainda mencionam a criatura hedionda.

A M’boi-guaçu, ou cobra grande, era um animal gigantesco que vivia na torre da catedral barroca do *Pueblo de San Miguel Arcanjo*; sua presença estava relacionada ao ato de devorar crianças guarani, que constantemente o animal capturava. Os relatos sobre a fera são muito variados entre os missioneiros, mas somente os mais velhos narram episódios relacionados ao ofídio fantástico. Atualmente, a figura monstruosa da M’boi-guaçu está muito relacionada às “paisagens lendárias” missioneiras voltadas ao turismo, compondo o folclore local acerca dos *pueblos*.

Nota-se que a prática do “caiporo” de raptar mulheres e o hábito alimentar da M’boi-guaçu de devorar crianças (e do lobisomem levá-las e, provavelmente, devorá-las) parece ter relação com as imagens do terror nos tempos de guerra, quando mulheres eram raptadas ou violadas, tanto nos períodos das bandeiras<sup>85</sup> quanto durante as guerrilhas (guaraníticas e campeiras), assim como as crianças devoradas remetem ao hábito de alguns brancos de raptarem os filhos dos Guarani para criá-los em suas casas.

Há nas Missões um ser cuja “forma informe” nunca é passível de ser narrada, mas que salta nas pessoas (montadas a cavalo, ou não) e mesmo nos cães, amedrontando os transeuntes e colocando os animais em desatinada perseguição à besta.

No interior das matas, ouve-se por vezes, de acordo com alguns caçadores, o chamado “gritador”, um ser fantástico que emite gritos aterradores e que circula velozmente dentro da mata. Nunca se vê a criatura, apenas tem-se a impressão de que “passou” emitindo seus ruídos pela noite.

A presença de espíritos e sons estranhos nas paisagens, ou ainda, de almas penadas (combatentes, guerreiros, cavaleiros, mulheres de branco, mulheres de preto, mulheres que emergem no rio) nas paisagens missioneiras, pode estar associada, tanto ao ambiente doméstico, quanto às estradas, áreas da cidade, à proximidade de cemitérios, trilhas e encruzilhadas. Além disso, as sonoridades estranhas no interior das moradias ou não, são sinais de assombros que atormentam os humanos e revelam paisagens sonoras ligadas ao assombroso.

A partir da complexidade do mundo missioneiro, percebe-se que a experiência do terror e do medo, entre as populações locais, é um fenômeno com fortes vínculos históricos. No entanto, o pensamento mítico relacionado às narrativas fabulatórias expressa, para o caso missioneiro, a transfiguração da história em mito, pela via do espaço fantástico que constitui a memória coletiva e a convergência de uma simbólica de imagens junto às paisagens de pertença.

Uma “arqueologia da memória” nas paisagens missioneiras aponta para o fato de que o “homem da tradição” é capaz de lidar com um tempo acidentado – porque atravessado por ciclos de revoluções instauradoras do terror e de ruínas – de forma a ressignificá-lo, sob a perspectiva do “assombro”, realizando assim uma hermenêutica das paisagens de pertencimento que considera o caráter fantástico das mesmas e a possibilidade de lidar com a violência de maneira a (re)criar constantemente o seu mundo, apesar das coerções que lhes foram e são impostas ao longo do tempo.

As paisagens fantásticas missioneiras e seus mistérios indicam formas sutis de relação com o mundo, ao mesmo tempo em que identificam as estratégias criadas pelas pessoas para lidar com experiências traumáticas, enfrentadas no decorrer dos acontecimentos que marcaram a trajetória das comunidades missioneiras gaúchas durante o processo civilizador na América Austral.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. CLOAREC, J. Le paysage “catastrophe”. Symboles et réalités. *Ethnologie Française*, CNRS/Réunion des Musées nationaux, 3(19): 299-303, 1989.

<sup>2</sup> Cf. SIMMEL, Georg. Las Ruínas. In: *Cultura Femenina y otros ensaios*. Madrid: Revista de Occidente. p. 211-220, 1935.

<sup>3</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *O narrador*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

<sup>4</sup> Os Sete Povos das Missões pertencem ao chamado II Ciclo Missionário. Para o artigo em questão o interesse se volta para a reflexão sobre os povos localizados na banda oriental do Rio Uruguay, situados na região do *Tape*, atualmente estado do Rio Grande do Sul. De acordo com Beatriz M. da Cruz (Os primórdios do município de Cruz Alta – do período missioneiro até a fundação em 1821. *Revista científica da UNICRUZ*. Cruz Alta, (2): 41-52, 1999), os “Sete Povos das Missões eram os seguintes: São Francisco de Borja (1687), São Nicolau (1687), São Luiz Gonzaga (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Lourenço Mártir (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo Custódio (1706 ou 1707)”.

<sup>5</sup> As reflexões sobre o tema da memória seguem os caminhos abertos por Walter Benjamin (*O narrador*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a) e Maurice Halbwachs (*A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990), sendo que as referentes ao imaginário, às inspirações bachelardianas e durandianas. Quanto a etno-história, a consulta de uma vasta bibliografia acerca das Reduções Jesuíticas somou-se à leitura dos vários Anais do Simpósio Nacional de Estudos Missionários, realizados na cidade de Santa Rosa (RS) ao longo da década de 1980, e das publicações oriundas do Museu Anchieta e da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

<sup>6</sup> Uma reflexão mais detalhada sobre este vasto material não cabe no escopo deste artigo, para tanto consultar SILVEIRA, Flávio L. A. da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

- <sup>7</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papirus, v. I, 1994.
- <sup>8</sup> Cf. FREYRE, Gilberto. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/MEC, 1973.
- <sup>9</sup> Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.
- <sup>10</sup> Cf. ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração. In: *Imagem e memória: ensaios de Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 19-40.
- <sup>11</sup> Cf. MONTOYA, Antonio R. de. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997 (1639).
- <sup>12</sup> Entre os jesuítas que pertenciam à empresa espanhola existiam alguns de outras nacionalidades europeias, entre eles alemães e italianos. Havia ainda, jesuítas *criollos* nascidos no Paraguai, por exemplo.
- <sup>13</sup> Cf. DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- <sup>14</sup> Cf. DECKMANN, Eliane C. Ensaio sobre Etno-História. *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS. 24 (106): 39-46, 1988.
- <sup>15</sup> Cf. LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra. Técnica e Linguagem*. Lisboa: Perspectiva do Homem/Edições 70, (1), s.d.
- <sup>16</sup> Cf. SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- <sup>17</sup> Cf. GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económico, 1991.
- <sup>18</sup> Cf. PRATT, Mary L. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- <sup>19</sup> Cf. TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- <sup>20</sup> Cf. REVERBEL, Carlos. *O gaúcho. Aspectos de sua formação no Rio Grande e no Rio da Prata*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- <sup>21</sup> O termo “andarengo” é utilizado no Rio Grande do Sul, por vezes, como uma referência à vida nômade do gaúcho, aparecendo poeticamente em músicas nativistas referido ao “destino errante” que seria próprio da alma gaúcha e de uma civilização guasca (Cf. REVERBEL, Carlos. *Op. cit.*, p. 76), quando os gaudérios “não se aquerenciavam em parte alguma, vivendo no lombo do cavalo, sem rumo nem pouso certo como os índios-vagos”. Utilizo o termo no sentido de uma “expressão nômade” (Cf. MAFFESOLI, Michel. *Du Nomadisme*. Sociétés. Paris: Dunod, 1992. p. 403-412) dos grupos humanos nas paisagens austrais, bem como dos bandos de gaúchos guerreiros e salteadores em suas deambulações – uma “expressão bárbara” (Cf. RUAS, Tabajara e BONES, Eduardo. *A cabeça de Gumercindo Saraiva*. Rio de Janeiro: Record, 1997) – pelas várias regiões da Província de São Pedro (Cf. PESAVENTO, Sandra J. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1980).
- <sup>22</sup> Cf. SAHLINS, *op. cit.*
- <sup>23</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- <sup>24</sup> C. TAUSSIG, *op. cit.* e BOLLE, Willi. *O arcaico e o moderno na obra de Walter Benjamin*. Belém: UFPA. Papers do NAEA, n. 55, 1996.
- <sup>25</sup> Cf. DURAND, *op. cit.*
- <sup>26</sup> Neste sentido é importante a referência à obra *O Continente*, de Érico Veríssimo, remetendo à figura do personagem Pedro Missioneiro, ou ao personagem Francisco Abiaru, na obra *Breviário das terras do Brasil. Uma aventura nos tempos da Inquisição*, de Luiz Antonio de Assis Brasil, posto que ambos os personagens possuem objetos oriundos das Missões.
- <sup>27</sup> Trata-se de uma categoria utilizada pelas pessoas nas Missões riograndenses, relacionada com um tempo recuado que pode ou não ter a sua data especificada.
- <sup>28</sup> Eram áreas de terras doadas por fazendeiros ao santo(a) padroeiro(a) da comunidade (São José, Nossa Senhora da Soledade, entre outros), como retribuição a uma dádiva alcançada devido a uma “promessa” feita a ele(a). Os grandes proprietários também doavam animais (gado bovino e suíno, galináceos) para serem sacrificados a fim de abastecer os festejos no dia do santo padroeiro. Existe uma grande quantidade de fotografias da primeira metade do século XX, doadas a Nossa Senhora da Soledade, como agradecimento por uma graça alcançada, que estão sob domínio de uma família moradora no interior de São Miguel das Missões.
- <sup>29</sup> Cf. ELIADE, *op. cit.*
- <sup>30</sup> Cf. SIMMEL, *op. cit.*
- <sup>31</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. 1998. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- <sup>32</sup> Cf. TAUSSIG, *op. cit.*
- <sup>33</sup> “Cultura do terror” marcada pelas guerras guaraníticas, pelas várias guerrilhas de fronteira (Revolução Farroupilha; Revolução Federalista, entre outras), associadas aos sucessivos saques de caudilhos às comunidades locais, como foi a invasão às Missões por Frutuoso Rivera, em 1828.
- <sup>34</sup> Cf. CALABRESE. Omar. *A idade neobarroca*. Lisboa: Edições 70, 1989 e ROCHA, Ana. L. C. da. *Le sanctuaire de désordre: l'art de savoir vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques*. Tese de Doutorado. Paris: Sorbonne – Paris V, 1994.

<sup>35</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona: Gedisa, 1986.

<sup>36</sup> A importância dos trabalhos de Alejo Carpentier (*Concerto barroco*. São Paulo: Brasiliense, 1985; *A literatura do maravilhoso*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1987.) e José Lezama Lima (*A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988) é significativa para as reflexões que realizo nesta parte do artigo, bem como a perspectiva de Jorge Luís Borges (*Livro dos sonhos*. São Paulo: Circulo do Livro, 1976) e de Borges e Maria Guerrero (*O livro dos seres imaginários*. São Paulo: Globo, 2000). O pensamento de Severo Sarduy (*Escrito sobre um corpo*. São Paulo: Perspectiva, 1979; *Barroco*. Lisboa: Veja, 1988) mostra-se de grande relevância para as considerações que realizo. A força poética e mítica dos escritos desses autores latino-americanos é inspiradora, uma vez que auxilia a pensar o Novo Mundo como uma “expressão americana” (Cf. Lezama Lima, *op. cit.*), atravessada pela experiência barroca do fantástico e do maravilhoso cotejada pelo terror. Por outro lado, as pinturas de Salvador Dalí, dada à potência de suas imagens envolvendo o desvario e o fabuloso, dinamizam um imaginário onírico e mítico veiculador de arquétipos, bem como os trabalhos de Antonio Berni acerca do cotidiano argentino, considerando sua proximidade com os surrealistas. Tais produções artísticas só encontram paralelo em importância para este trabalho nas pinturas de Hieronymus Bosch e de Goya, cuja densidade das imagens remete à alegoria de imagens fabulosas no mundo europeu enquanto expressões do terror e do fantástico.

<sup>37</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1988a.

<sup>38</sup> Cf. TODOROV, Tzvetan. Fictions et verités. *L'Homme*. Paris, n. 111-112, 1989. p. 7-33.

<sup>39</sup> Cf. TAUSSIG, *op. cit.*

<sup>40</sup> Cf. ROCHA, 1994, *op. cit.*

<sup>41</sup> Cf. THEODORO, Janice. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.

<sup>42</sup> Cf. PRATT, *op. cit.*

<sup>43</sup> Cf. DURAND, 1989, *op. cit.*

<sup>44</sup> Cf. PRATT, *op. cit.*

<sup>45</sup> Cf. FREYRE, *op. cit.*

<sup>46</sup> Cf. BACHELARD, 1988a, *op. cit.*

<sup>47</sup> Cf. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. V. I. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

<sup>48</sup> Cf. SIMMEL, 1935, *op. cit.*

<sup>49</sup> Cf. TAUSSIG, *op. cit.*

<sup>50</sup> Cf. FREYRE, *op. cit.*

<sup>51</sup> Cf. LEZAMA LIMA, *op. cit.*

<sup>52</sup> Cf. SILVEIRA, *op. cit.*

<sup>53</sup> Os relatos do padre Montoya (Cf. MONTROYA, Antonio R., *op. cit.*) estão repletos de alusões às visões do demônio entre os padres jesuítas e os índios guarani reduzidos. Haubert (Cf. HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990) faz referências a visões do maligno pelos índios e Meliá (Cf. MELIÁ, Bartomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani. In: *As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade*. Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco, 1988. p. 9-21) aponta a importância dos sonhos na cosmologia guarani, indicando a relevância do onirismo no processo de catequização perpetrado pelos jesuítas, uma vez que os sonhos entre os Guarani revelavam imagens de santos e de demônios, auxiliando assim no processo de evangelização.

<sup>54</sup> Cf. DURAND, 1989, *op. cit.*

<sup>55</sup> Cf. LEZAMA LIMA, *op. cit.*

<sup>56</sup> Neste sentido, o termo barroco é utilizado aqui como representando uma forma singular de mestiçagem dada na convergência de imagens, na aderência e colagem dos contrários. Há uma transculturação criativa veiculada na “dialética sincrética” (Cf. CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: StudioNobel, 1996), considerando ainda a disseminação de imagens e a ressignificação das mesmas. Trata-se, portanto, do surgimento de formas culturais singulares, porque plurais.

<sup>57</sup> Cf. SILVEIRA, *op. cit.*

<sup>58</sup> Néstor Perlongher (*Prosa y Plebeya. Ensayos 1989-1992*. Buenos Aires: Colihue, 1997) reflete sobre o “barroco gauchesco” na literatura latino-americana. Utilizo a expressão, passando a operar com a mesma enquanto um complexo de práticas e imagens resultantes dos contatos e fricções entre gaúchos platinos e riograndenses, as populações indígenas (guarani, charrua, minuano, guaicuru, entre outras), associadas à presença de brancos ibéricos e negros numa vasta região do território sul-riograndense, uruguaio e argentino. Conforme Perlongher (*op. cit.*, p. 94) o barroco “*es una arte [considero-a, aqui, como uma arte de viver, no sentido de Michel Maffesoli (No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes, 1996)] furiosamente antioccidental, listo a aliarse, a entrar en mixturas ‘bastardas’ con culturas no occidentales*”, posto que tem relação com uma “*poética de la*



*desterritorialización*”, ou ainda, com “*una verdadera desterritorialización fabulosa*”. Portanto, trata-se de um processo tensional e sincrético, envolvendo permutas entre diversos grupos humanos americanos com a matriz luso-hispânica numa zona de fronteiras móveis, atravessada por conflitos que originam expressões singulares relacionadas a formas culturais de lidar com o espaço e o tempo na porção meridional americana. Sendo assim, o fato de a figura do gaúcho estar associada a acampamentos, charrua e minuano, não diminui o processo sócio-cultural intrincado de sua formação (e as influências platina, ibérica e negra), considerando ainda a confluência de imagens jesuítico-guarani, na complexificação de tal figura no contexto missioneiro. O tensional e o contraditório movem o processo de configuração de paisagens e de tipos humanos na porção austral americana, seja ele o gaúcho pampeano, litorâneo (relacionado aos campos neutrais) ou o gaúcho missioneiro.

<sup>59</sup> Cf. GRUZINSKI, *op. cit.*

<sup>60</sup> Nestes termos, teríamos aqui o surgimento de um “barroco nosso” (Cf. LEZAMA LIMA, *op. cit.*), um barroco americano ou *criollo*. De acordo com Trevisan (Cf. TREVISAN, Armindo. Um barroco indígena. In: TAVARES, E. *Missões jesuítico-guaranis*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 86-111), este seria um “barroco triste”, porque indianizado nas formas e expressões faciais dos “santos de pau oco”. Tratar-se-ia assim, de um barroco que vivia de uma nostalgia do passado índio associado à nova experiência cultural engendrada junto ao jesuíta que intentava a conquista do imaginário guarani.

<sup>61</sup> Cf. RICOEUR, 1994b, *op. cit.*

<sup>62</sup> Cf. BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>63</sup> Cf. ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Memória, narrativa e as histórias do mundo*. Iluminuras: Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, (14):1-14, 2000b.

<sup>64</sup> Cf. BENJAMIN, 1980a, *op. cit.*

<sup>65</sup> Cf. ROCHA, 1994, *op. cit.*

<sup>66</sup> Cf. ROCHA, Ana L. C. da e ECKERT, C. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

<sup>67</sup> Cf. CALVEZ, M. Brocéliande et ses paysages légendaires. *Ethnologie Française*. CNRS/Réunion de Musées Nationaux, 3 (19): 215-226, 1989.

<sup>68</sup> Cf. DOURADO, Ângelo. *Voluntários do martírio. Narrativa da Revolução de 1893*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

<sup>69</sup> As reflexões sobre a Revolução de 1893 quanto à participação de Gumersindo Saraiva naquele episódio sangrento da história riograndense aparecem em S. Dornelles (*Gumersindo Saraiva*. O guerrilheiro pampaeano. Caxias do Sul: EDUCS, 1988.) e em Tabajara Ruas e Eduardo Bones (*A cabeça de Gumercindo Saraiva*. Rio de Janeiro: Record, 1997).

<sup>70</sup> Cf. TAUSSIG, *op. cit.*

<sup>71</sup> Cf. SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>72</sup> Cf. CANEVACCI, *op. cit.*, p. 17.

<sup>73</sup> Tomo o expansionismo agropecuário vivido pelos missioneiros a partir da primeira metade do século XX, via mecanização do campo, como uma metáfora do monstruoso em terras missioneiras (assim como a intervenção do SPHAN na década de 40). Ou seja, enquanto forma ideológica do imaginário do terror e da expressão do “mal” em engendrar bruscas transformações no estilo de vida e nas experiências de socialização – com a ruptura de reciprocidades (Cf. VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. In: \_\_\_\_\_. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995), por exemplo –, naquele contexto pluriétnico. As rupturas originadas pelo moderno capitalismo rural nas práticas técnico-culturais nativas desestruturaram parcialmente os vínculos com os lugares, fragmentando memórias e gerando endividamentos que, como decorrência, resultam em suicídios por motivos de “vergonha”, frente às dívidas contraídas pelos agricultores. Tais aspectos associados à ação perniciososa dos agrotóxicos (entre elas a depressão) tendem a originar novos “espaços de morte” (Cf. TAUSSIG, *op. cit.*) na porção noroeste do Estado, como aparecem nos relatos dos missioneiros e nas observações de campo.

<sup>74</sup> Cf. CERTEAU, *op. cit.*

<sup>75</sup> Os assombros encontrados na região missioneira do Rio Grande do Sul convergem com uma parcela significativa daqueles encontrados por Elsa Pasteknik (1997) na região missioneira argentina. Alguns desses assombros como evidência a autora, são narrados por descendentes de brasileiros que se sedentarizaram naquela região. Um estudo comparativo entre as duas regiões mostra-se promissor, no entanto, neste artigo me afasto das interpretações de teor folclorista da autora argentina.

<sup>76</sup> Cf. BOHM, David. *A totalidade e a ordem implicada*. Uma nova percepção da realidade. São Paulo: Cultrix, 2001.

<sup>77</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991.

<sup>78</sup> O tesouro é um tema para o qual a literatura se debruça. Para o caso brasileiro, resalto a importância do trabalho de Cyro Martins (*Campo Fora*. Porto Alegre: Movimento, 1984) e, para o argentino, os contos fantásticos de Horácio Quiroga (*A la deriva y otros cuentos*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1992). Para o contexto uruguaio, o livro infanto-juvenil, *O tesouro de Canhada Seca*, de Julián Murguía (Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998) é ilustrativo.

<sup>79</sup> Cf. FREYRE, *op. cit.*

<sup>80</sup> Cf. RUAS e BONES, *op. cit.*

<sup>81</sup> Cf. BOHM, David. e PEAT, F. David. *Ciência, ordem e criatividade*. Lisboa: Gradiva, 1989; CAPRA, Fritjof. *Sabedoria incomum. Conversas com pessoas notáveis*. São Paulo: Cultrix, 1997; BOHM, 2001, *op. cit.*

<sup>82</sup> Cf. PITT-RIVERS, Julian. A doença da honra. In: CZECHOWSKY, N. (Org.). *A honra: imagem de si ou o dom de si – um ideal equívoco*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 17-32.

<sup>83</sup> Cf. GASTAL, Suzana. A luz no imaginário gaúcho. In: GONZAGA, S e FISCHER, L. A. *Nós, os Gaúchos*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

<sup>84</sup> Cf. LOPES NETO, Simões. *Contos gauchescos e lendas do sul*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

<sup>85</sup> É preciso lembrar que a presença dos bandeirantes junto às Missões está associada às imagens do demônio. Os relatos do padre Montoya, no primeiro ciclo missionário, demonstram que os Guarani sonhavam com os bandeirantes e viam aparições dos mesmos sob a forma de demônios. A imaginária barroca missionária apresenta exemplos de representações dos bandeirantes como demônios, como é o caso de uma imagem de São Miguel dominando o diabo sob a forma de um bandeirante. Há o relato de um senhor com quem conversei que afirmou ter visto o demônio no interior do mato em São Miguel das Missões. Sobre o tema ver Bartomeu Meliá (*A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani, op. cit.*).

## Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1988a.

\_\_\_\_\_. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1988b.

BENJAMIN, Walter. *O narrador*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.

\_\_\_\_\_. El surrealismo. “La última instantânea de la inteligência europea”. In: *Imaginación y sociedad – Iluminaciones I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980b.

BOHM, David. *A totalidade e a ordem implicada. Uma nova percepção da realidade*. São Paulo: Cultrix, 2001.

BOHM, David. e PEAT, F. David. *Ciência, ordem e criatividade*. Lisboa: Gradiva, 1989.

BOLLE, Willi. *O arcaico e o moderno na obra de Walter Benjamin*. Belém: UFPA. Papers do NAEA, n. 55, 1996.

BORGES, Jorge Luis. *Livro dos sonhos*. São Paulo: Circulo do Livro, 1976.

BORGES, Jorge Luis; GUERRERO, Maria. *O livro dos seres imaginários*. São Paulo: Globo, 2000.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. 1998. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRASIL, Luís A. de A. *Breviário das terras do Brasil. Uma aventura nos tempos da Inquisição*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

CALABRESE, Omar. *A idade neobarroca*. Lisboa: Edições 70, 1989.

CALVEZ, M. Brocéliande et ses paysages légendaires. *Ethnologie Française*. CNRS/Réunion de Musées Nationaux, 3 (19): 215-226, 1989.

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: StudioNobel, 1996.

CAPRA, Fritjof. *Sabedoria incomum. Conversas com pessoas notáveis*. São Paulo: Cultrix, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

CARPENTIER, Alejo. *Concerto barroco*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *A literatura do maravilhoso*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1987.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. V. I. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHIAMPI, Irlemar. *O Realismo Maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

CLOAREC, J. Le paysage “catastrophe”. Symboles et réalités. *Ethnologie Française*, CNRS/Réunion des Musées nationaux, 3(19): 299-303, 1989.

CRUZ, Beatriz M. da. Os primórdios do município de Cruz Alta: do período missionário até a fundação em 1821. *Revista científica da UNICRUZ*. Cruz Alta, (2): 41-52, 1999.

DECKMANN, Eliane C. Ensaio sobre Etno-História. *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS. 24 (106): 39-46, 1988.

- DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus, 1991.
- DORNELLES, S. *Gumersindo Saraiva. O guerrilheiro pampaeano*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988.
- DOURADO, Ângelo. *Voluntários do martírio. Narrativa da Revolução de 1893*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- DURAND, Gilbert. *Science de l'homme et tradition*. Paris: Berg International, 1979.
- \_\_\_\_\_. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Imagem recolocada: pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo*. Iluminuras: Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, (8):1-12, 2000a.
- \_\_\_\_\_. *Memória, narrativa e as histórias do mundo*. Iluminuras: Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS,(14):1-14, 2000b.
- \_\_\_\_\_. *Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração*. In: *Imagem e memória: ensaios de Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 19-40.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FLORES, Moacyr. *Os índios infieis. Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUC, n. 1, 1982. p. 9-17.
- FREYRE, Gilberto. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/MEC, 1973.
- GASTAL, Suzana. *A luz no imaginário gaúcho*. In: GONZAGA, S e FISCHER, L. A. *Nós, os gaúchos*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económico, 1991.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra. Técnica e Linguagem*. Lisboa: Perspectiva do Homem/Edições 70, (1), s.d.
- LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra. Memória e Ritmos*. Lisboa: Edições 70, (2), s.d.
- LEZAMA LIMA, José. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LOPES NETO, Simões. *Contos gauchescos e lendas do sul*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- MAFFESOLI, Michel. *Du nomadisme*. Sociétés. Paris: Dunod, 1992. p. 403-412.
- \_\_\_\_\_. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MARTINS, Cyro. *Campo Fora*. Porto Alegre: Movimento, 1984.
- MARTINS, José de S. *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- MELIÁ, Bartomeu. *A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani*. In: *As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade. Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco, 1988. p. 9-21.
- MELO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MONTOYA, Antonio R. de. *Conquista espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997 (1639).
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero. Cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MURGUÍA, Julián. *O tesouro de Canhada Seca*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.
- OLIVEIRA FILHO, João P. de. "Elementos para uma sociologia dos viajantes". In: OLIVEIRA FILHO, J. de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.
- PASQUARELLI JR, Vital. *Diálogo e pensamento por imagem. Etnografia e iniciação em Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda. *RBCS*, n. 29, 1995. p. 103-126.
- PASTEKNIK, Elsa L. *Mitos vivientes de Misiones*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1997.

- PÉREZ, Leonel C. Los “índios infieles” de la banda oriental y su participacion en la guerra guaraníca. *Estudios Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUC, 1989. p. 215-227.
- PERLONGHER, Néstor. *Prosa y Plebeya. Ensayos 1989-1992*. Buenos Aires: Colihue, 1997.
- PESAVENTO, Sandra J. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1980.
- PITT-RIVERS, Julian. A doença da honra. In: CZECHOWSKY, N. (Org.). *A honra: imagem de si ou o dom de si – um ideal equívoco*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 17-32.
- PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Partes I e II. Porto Alegre: Selbach, 1954.
- PRATT, Mary L. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- PRIORI, Mary del. *Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- QUIROGA, Horacio. *A la deriva y otros cuentos*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1992.
- REVERBEL, Carlos. *O gaúcho. Aspectos de sua formação no Rio Grande e no Rio da Prata*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- RICOUER, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Papirus, 1994a.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papirus, v. I, 1994b.
- ROCHA, Ana L. C. da. *Le sanctuaire de désordre: l'art de savoir vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques*. Tese de Doutorado. Paris: Sorbonne – Paris V, 1994.
- ROCHA, Ana L. C. da e ECKERT, C. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- RUAS, Tabajara e BONES, Eduardo. *A cabeça de Gumercindo Saraiva*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820 –1821*. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.
- SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do “sistema mundial”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: 1-2(16): 47-106, 1992.
- SANSOT, Pierre. *Variations paysagères*. Paris: Klincksieck, 1983.
- SARDUY, Severo. *Escrito sobre um corpo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Barroco*. Lisboa: Veja, 1988.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SEBE, José C. *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- SEPP, Anton. *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Ed. Martins, 1951.
- SILVEIRA, Flávio L. A. da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- SIMMEL, Georg. Las Ruínas. In: *Cultura Femenina y otros ensaios*. Madrid: Revista de Occidente, 1935. p. 211-220.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983.
- TAUNAY, Auguste de E. *Monstros e monstregos do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- THEODORO, Janice. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- \_\_\_\_\_. Fictions et verités. *L'Homme*. Paris, n. 111-112, 1989. p. 7-33.
- TREVISAN, Armino. *A escultura dos Sete Povos*. Porto Alegre: Movimento/SEC/MEC, 1978.
- \_\_\_\_\_. O principal tesouro das Missões: as imagens. In: *Passado-Presente-Futuro*. Porto Alegre: Talento Editorial, 1990. p. 19-21.

\_\_\_\_\_. Um barroco indígena. In: TAVARES, E. *Missões jesuítico-guaranis*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 86-111.

VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. In: \_\_\_\_\_. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VERISSIMO, Érico. *O continente*. São Paulo: Globo, 1999. v. I.

\_\_\_\_\_. *O continente*. São Paulo: Globo, 2000. v. II.

## RESUMO

*Este artigo propõe uma reflexão em torno dos tempos turbulentos vivenciados na região missioneira do Rio Grande do Sul e suas implicações para a memória coletiva e para o imaginário dos contadores de causos que nela vivem. A memória dos diversos conflitos que ocorreram naquele território – do processo da conquista do Novo Mundo, passando pela edificação das sete cidades barrocas nas reduções jesuítico-guarani, até as diversas revoluções que agitaram suas fronteiras – persiste transfigurada nas imagens míticas que reatualizam o bestiário maravilhoso, a presença de espíritos e o terror nas paisagens missioneiras.*

*Palavras-chave: memória coletiva, imaginário, missões, Barroco, Rio Grande do Sul.*

## ABSTRACT

*This article proposes a reflection on the turbulent times experienced missionary in the region of Rio Grande do Sul and its implications for collective memory and the imagination of the storytellers who live there. The memory of many conflicts that occurred in that territory – since the New World conquest process, through the building of baroque seven cities in the Jesuit-Guarani areas, to the various revolutions that stirred their borders – remains transfigured in mythic images that re-presenting the marvelous bestiary, the presence of spirits and terror in the missionary landscape.*

*Keywords: collective memory, imaginary, missions, Baroque, Rio Grande do Sul.*