

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul.

Flávio Leonel Abreu da Silveira

Orientação:

Cornelia Eckert

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em Antropologia Social.

Porto Alegre, 03 de fevereiro de 2004.

BANCA EXAMINADORA

Dra. Ana Luiza Carvalho da Rocha _____

Dr. Benito Bisso Schmidt _____

Dra. Cornelia Eckert (presidente) _____

Dra. Maria Eunice Maciel _____

Dra. Sônia Maluf _____

Agradecimentos

À Cornelia Eckert, minha orientadora. Sou imensamente grato pelo seu companheirismo e leitura atenta de meus escritos ao longo do processo de construção do texto etnográfico, bem como pela interação dialógica sempre marcada pelo incentivo e troca. A sua presença afetuosa e seu empenho intelectual junto a mim (nos seminários, orientações e conversas informais) foram determinantes para a minha formação desde o início do doutoramento.

À Ana Luiza Carvalho da Rocha pelos diálogos sempre instigantes sobre o tema da pesquisa, considerando seus interesses na temática do imaginário relacionado à gênese do espaço urbano no Estado, bem como na questão ambiental (associada a nossa parceria junto ao Instituto Anthropos). A tese tem muito das conversas com ela, quando obtive alguns *insights* fundamentais para a compreensão do fenômeno que estudava.

Às colegas de turma Ednalva e Helen. As duas companheiras de viagem acadêmica que estiveram sempre ao meu lado. Agradeço o incentivo, as trocas intelectuais, a amizade... Minhas florzinhas.

À minha família. Porção preciosa e complexa. Amor e gratidão.

Aos companheiros do Instituto Anthropos em nossa jornada que já dura sete anos.

Aos colegas das várias turmas de mestrado e doutorado que interagi. Entre flores e espinhos, entre proximidades e distâncias... restam aqueles que merecem meu respeito e carinho.

À Neuza minha irmã querida pela leitura atenta da tese. À Fernanda, Renata e Thaís (sempre me auxiliando na retirada de livros da biblioteca da UFRGS e UNISINOS, além da obtenção de fotocópias). Amorzinhos do tio.

À Leandra e Clarice pela ajuda (e paciência) no auxílio com as dúvidas no tratamento das imagens da tese. A presença de vocês foi sempre um sinal de amizade e carinho que não esquecerei.

À colega Soraya Fleischer pelo auxílio no abstract, meu carinho e admiração.

Aos funcionários do PPGAS-UFRGS: Alexandre, Andréia e Rose. O Alexandre e a Rose foram companheiros queridos e solidários na VIII ABANNE de São Luís do Maranhão e na V RAM em Florianópolis. Gracias!

Aos professores do PPGAS-UFRGS, especialmente ao Ruben Oliven e a Maria Eunice Maciel pelo constante incentivo ao longo do doutoramento.

Ao CNPq pela bolsa de doutorado que permitiu a realização do estudo.

Ao arqueólogo Cláudio Carle pelas indicações de contatos com pessoas em São Miguel. Às queridas amigas Beatriz Mânica da Cruz e Mara Rúbia, em Cruz Alta. À Daniele Kinas em Caibaté, pelo seu empenho e solidariedade para comigo. À Carlos Augusto pela *tour* às missões argentinas e paraguaias. À Raul em Bossoroca, representando o apoio da prefeitura municipal.

Aos missioneiros que me mostraram as complexidades da vida nas Missões rio-grandenses, a partir de seu olhar pousado sobre as paisagens e suas narrativas poéticas reveladoras de memórias tão intensas. Sou grato pelo afeto e generosidade.

Ao casal Cleni e Emílio pelo afeto. Jamais esquecerei o companheirismo e o auxílio nesta pesquisa. Ela é dedicada a vocês.

Às meninas (Elisiane, Eliane, Deisi e Daniela) pelo carinho ao longo da pesquisa.

Ao Arlindo que me ensinou tanto.

“... a existência de uma tensão, como se, em meio a essa natureza que se desdorda, dessa absorção do bosque pela pedra contenciosa, dessa natureza que parece rebelar-se e retornar a seus foros, o senhor barroco quisesse pôr um pouco de ordem mas sem rechaço, uma impossível vitória onde todos os vencidos pudessem manter as exigências do seu orgulho e do seu esbanjamento”.

Lezama Lima

“... Cousa admirável! Uma terra, ontem surgida do nada, já mostra ruínas!”

Nicolau Dreys

“... En Misiones, y en todo el norte ocupado antiguamente por los jesuítas, es articulo de fe la creencia de que los padres, antes de su fuga, enterraron monedas y otras cosas de valor. Raro es el habitante de la región que no haya tentado una vez desenterrar un tesoro, un entierro, como dicen Allá. Muchas veces hay indicaciones precisas: un montón de piedras, allí donde no las hay: una vieja viga de lapacho, en tal poco habitual postura: una columna de arenisca abandonada en el monte, etcétera”.

Horacio Quiroga

“... Uma virtude de meu protetor foi-me revelada nas tranqüilas palestras em roda do fogo. Dom Segundo era admirável contador de histórias, e sua fama de narrador dava novo prestígio à sua já admirada figura. Seus relatos introduziram mudança radical em minha vida. Eu continuava sendo de dia um gauchito corajudo e ventania, sem temores ante os riscos do trabalho; mas a noite povoava-se então para mim de figuras estranhas, e um fogo-fátuo, uma sombra ou um grito traziam-me à imaginação cenas de embruxados por magias negras ou magias brancas”.

Ricardo Güiraldes

“... De uma cadeira de balanço, num pátio, lembrou-se com desordem e amor dos tempos passados. Falou de munições que não chegaram e de cavalladas rendidas, de homens sonolentos e terrosos tecendo labirintos de marchas, de Saravia, que podia ter entrado em Montevideú e se desviou, ‘porque o gaúcho teme a cidade’, de homens degolados até a base da nuca, da guerra civil que me pareceu menos o choque de dois exércitos do que o sonho de um foragido”.

Jorge Luís Borges

“... A vida quer continuar sendo vida e a carne teme a degola mais do que a qualquer outra espécie de morte”.

Mario Arregui

*“... su inorancia los asombra;
mas siempre sirven las sombras
para distiguir la luz”.*

Jose Hernandez

Resumo

(palavras-chave: antropologia, paisagem, memória, imaginário)

Entre os séculos XVII e XVIII, a porção austral americana foi palco de uma experiência colonizadora *sui generis*. As reduções jesuítico-guarani transformaram as paisagens do noroeste do Rio Grande do Sul, imprimindo nas mesmas feições barrocas dentro de um processo civilizador, quando o sincretismo foi a tônica. A proposta do trabalho é analisar as diferentes formas de enquadramento do tempo na conformação de fronteiras culturais em cidades da porção noroeste do estado, onde o fenômeno das reduções tomou assento – bem como uma série de revoluções ao longo dos séculos XIX e XX -, a partir das trajetórias sociais dos “contadores de causos” que habitam as mesmas, segundo os relatos e mitos de fundação de suas paisagens culturais. Considera-se, desta forma, que as paisagens fantásticas missioneiras, reveladas através de suas narrativas colocam a complexa relação entre memória e imaginário para a pesquisa etnográfica, como uma problemática central na compreensão do processo dinâmico de assimilação acomodadora do “homem missioneiro” às paisagens fronteiriças do estado.

Abstract

(key-words: anthropology, landscape, memory, imaginary,)

Between the 17th and the 18th centuries, the austral-american portion was the stage of a *sui generis* colonizing experience. The jesuitical-guarani reductions transformed the landscapes of northwestern Rio Grande do Sul, marking on the same barroque aspects in a civilizing process, when syncretism was the keynote. This work proposes to analyse the different forms of time framework in the conformation of cultural borders in cities of the norwestern portion of the State, where the reduction phenomenon was grounded – as well as a series of revolutions during the 19th and 20th centuries –, since the social trajectories of “storytellers” that live there, according to reports and myths of foundation of their cultural landscapes. It is considered, in this way, that the fantastical missionary landscapes, revealed through their narratives, place the complex relation between memory and imaginary to the ethnographic research as a central problem in the comprehension of the dynamic process of accomodated assimilation of the “missionary man” to the borderline landscapes of the State.

Índice de imagens e ilustrações

Alguns esclarecimentos sobre as imagens e ilustrações que aparecem no corpo da tese.

1. As fotografias realizadas pelo autor quando aparecem nos “conjuntos” de imagens não serão indicadas, estando implícita a autoria das mesmas. Apenas as fotografias de autoria de terceiros serão identificadas.
2. As imagens do material turístico consultado, dada a sua heterogeneidade, aparecerão apenas como *folders*. Todavia, alguns poderão ter sua procedência indicada devido a sua relevância etnográfica para elucidar as complexidades dos fenômenos estudados.

Página 25

Casal José e Inês Herter na marcenaria onde a família trabalha na produção de réplicas da catedral e da cruz missioneira. No interior da casa da família, artesanato exposto e imagens barrocas.
No canto inferior esquerdo Mara Morais.

Página 32

Família Santos. Parte superior: canto esquerdo – casal Emílio e Cleni junto à Daniela.
Canto direito: Eliane (Preta), Daniela e Deisi em São Lourenço Mártir.
No meio: Elisiane, dona Carmen e dona Cleni no Assentamento Santa Helena, na casa de dona Carmen.
No canto inferior direito: A família reunida junto a um amigo nas proximidades da casa onde moram em São Miguel das Missões.

Página 33

Foto superior: Arlindo, dona Elvira e Cristiano recém chegados do culto, no interior da casa da família Santos.
No meio à esquerda: Seu Emílio, dona Elvira e Pedro na propriedade da família no Rincão dos Ataídes. À esquerda: idem à fotografia superior.
No canto inferior direito: Seu João junto aos primos Emílio e Arlindo, nas proximidades do potreiro em frente à casa da família Santos.
No canto inferior direito: Algemiro na porta de sua morada.

Página 37

Fotografia na parte superior: Dona Iracema, dona Alzira e seu Dorcino em frente à morada do casal.

Abaixo: A princesa e o príncipe da Terceira Idade. Ao lado o casal com a neta.

Página 40

Seu Juca Tigre no quintal da casa de Valter e dona Carmen, no Assentamento Santa Helena.

Página 44

Parte superior: seu Pedro Cigano e seu João no quintal da casa do primeiro. Abaixo: seu Pedro sentado junto à porta da morada. Fotos da timbaúva localizada nas proximidades do cemitério, onde existiria um “guardado”.

Página 50

Diferentes momentos da visita realizada à morada de Cristiano.

Página 52

Parte superior: Dona Docinha em frente à casa. Seu Maneco, herbolário: dois momentos da leitura de livros de fitoterapia em seu “gabinete”. No canto inferior esquerdo seu Maneco em sua propriedade. Na direita seu Maneco e “Bugrinho” moendo cana para produção de guarapa.

Página 53

Detalhes da propriedade do casal na Esquina Ezequiel, interior da “terra miguelina”.

Página 57

Os irmãos Furtado. De cima para baixo: Seu Antonio Furtado (à esquerda). O idoso junto ao neto e a filha (em pé), recebendo a visita do sobrinho Emílio.

Dois momentos de visitas à seu Pedro. À direita mostra uma bolsa utilizada para carregar munições de caça, confeccionada com couro de cutia.

Página 59

Fotografia maior: Dona Eva, o neto e seu Frutuoso. À direita a morada do casal no Assentamento Santa Helena.

Fotos da “prosa” de seu Frutuoso com seu Emílio.

Página 63

O casal Carmen e Valter em sua morada. Abaixo detalhe da morada. A caveira junto à horta para espantar mau-olhado.

Página 69

Diferentes aspectos do espaço urbano miguelino. Plano urbanístico de São Miguel das Missões retirado de um *folder* turístico da Rota das Missões.

Página 70

Mapas superiores: geo-política miguelina, com os limites e distritos de São Miguel das Missões. Abaixo a localização do município no Estado (os três mapas foram obtidos junto à prefeitura municipal). No canto inferior direito mapa de 1967/68 quando São Miguel pertencia a Santo Ângelo.

Página 75

Aspectos da urbanidade miguelina. Placas turísticas.

Página 78

Aspectos da Vila da Alegria. No meio: Seu João do Mato (de camiseta azul) conversa com um amigo.

Página 88

Parte superior: *El último payador*. Xilocolagem de Antonio Berni. Catálogo do MARGS.

No meio, à esquerda, capa do disco “Rio de minha Infância”, de Cenair Maicá. À direita, capa do disco “Galo Missioneiro”, de Pedro Ortaça. Abaixo: *La media caña*. 1839. Aquarela de Carlo Morel IN: BECCO e CALCENA, 1978.

Página 94

Crianças guarani brincando junto ao acampamento ao lado da Fonte Missioneira (Fotos de Mara Moraes).

Fotografia da casa em ruínas nos fundos do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, onde os guarani “paravo” quando vinham a cidade. Fotos de seu Antonio junto a mulheres guarani com os filhos (uma delas é Teresa, à direita) e às crianças na Área Indígena do Inhacapedum, quando trouxe mantimentos para o grupo.

Página 98

No canto superior esquerdo: Jovem guarani esculpindo artesanato na área do Sítio Arqueológico de São Miguel (foto de Mara Morais). À direita fotografia retirada de um calendário promocional da Prefeitura de São Miguel.

No meio: Mulher guarani expondo artesanato em madeira junto ao Museu das Missões; crianças guarani brincando nas proximidades do museu (fotos Mara Morais).

Em baixo: Imagens retiradas de *folders* turísticos.

Página 103

Imagens do “campo” de Mara. Fotografias do gado seguindo em fila indiana para ingerir sal. Ovelhas. Conduzindo o gado. Fotos de Mara Morais.

Página 109

A carneada. No canto direito: *Buenos Ayres, Paysanos “or Camilouchos”*. 1794. Aquarela de autor anônimo IN: BECCO e CALCENA, 1978. No meio, “Matambreiros” (1953), xilogravura de Danúbio Gonçalves. IN: CALLAGE, 1998. Em baixo: Cena da Província do Rio Grande (detalhe), de Jean Baptiste Debret IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, v. 1, 1982.

Página 137

Canto superior esquerdo: Reminiscências, a excursão ao Sítio Arqueológico em 1980. Detalhe da Cruz Missioneira e a catedral. Em baixo: A catedral iluminada durante o espetáculo de SOM & LUZ (foto de Mara Morais).

Página 148

De cima para baixo: Pousada (1916), de Pedro Weingärtner IN BECKER, 1956. Gravura de F. Molina Campos.

Página 177

Mapa dos 7 Povos, de 1744 IN: PORTO, 1940. Ao lado, gravura de Santo Inácio de Loyola IN: BUENO, 2000. Capa da obra “A Conquista Espiritual” de Antônio Ruiz de Montoya, extraída da 2ª edição brasileira de 1997. Símbolo dos jesuítas, retirado de um *folder* turístico. Gravura de um botânico. Entre os sacerdotes que vieram ao Novo Mundo muitos estavam interessadas em catalogar as riquezas naturais americanas. IN: História Natural de Iberoamerica, 1988. Mapa dos Trinta Povos IN: BRUXEL, 1987.

Página 178

Canto superior direito: pergaminho – mapa da América do Sul de Pierre Descehers (1550).

Ao lado: “Mapa-múndi” de Frederik de Witt, 1673. IN: Humboldt, 2000. Mapa maior, extraído da capa da Revista Ciência & Ambiente, 1996. À esquerda, detalhe do “marco entre Portugal e Castela” – Meridiano de Tordesilhas. Planisfério anônimo, dito de Cantino (1502).. IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, v. 1, 1982.

Página 183

Mapa do padre Luiz Ernot, S.J. 1631 ou 1632. IN: PORTO, 1940. Na vertical: Plano da Redução de São Miguel (1756); gravura maior: Planta de São João Batista, em dia festivo. IN: TAVARES, 1999.

Página 198

Canto superior esquerdo: Percurso de Auguste de Saint-Hilaire na porção austral americana, IN: Edição Comemorativa do Bicentenário de seu nascimento, 1982. À esquerda, trajeto de Robert Avé-Lallemant pela Província do Rio Grande do Sul, IN: Revista Ciência & Ambiente, 1996.

Abaixo: Índios Guaianases, gravura de Debret IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, 1982. Gravura: Auguste de Saint-Hilaire IN: Natureza em Revista, 1979. Caricatura de Martius realizada pelo conde Franz Von Pocci IN: LISBOA, 1997. À direita: Negros voltando da caçada – Escravo de um naturalista, gravura de Debret IN: DEBRET, V,1, 1982.

Canto inferior esquerdo percurso de A. Baguet na Província do Rio Grande do Sul, In: BAGUET, 1997. Gravura da expedição do príncipe Wied-Neuwied ao Brasil, IN: CASCUDO, 1977.

Página 200

Canto superior direito: A Lagoa das Aves à margem do Rio São Francisco, litografia de C. Heinzmann, conforme esboço de Martius, IN: BUENO, 2000. Ao lado, Jean Baptiste Debret, IN: BUENO, 2000.

Fotografia de Carl Lindman e mapa das Províncias Fitogeográficas brasileiras. IN: LINDMAN, 1974. *Carte du Brésil*, IN; DEBRET, V.1, 1982.

Página 206

Homem do campo, gravura de Debret IN: SCLIAR, 1998. Ao lado: Escravo conduzindo tropa de muares na Província do Rio Grande do Sul, gravura de Debret. IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, v.1, 1982.

No meio: Rio vadeável, Debret, IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, v.1, 1982. Ao lado: *Enlazando ganado para la matanza*, 1820. Litografia de A. Aglio, IN: BECCO e CALCENA, 1978.

Em baixo: *Manada de reses cruzando el rio*. IN: MOOREHEAD, 1980. Camponeses gaúchos, Debret. IN: SCLIAR, 1998. Mulas (detalhes, Debret). Negociantes paulistas de cavalos (canto inferior direito).

Página 212

Canto superior esquerdo, gravura de Arsène Isabelle. IN: Ciência & Ambiente, 1996. No meio: auto-retrato de João Maurício Rugendas. IN: DIENER e COSTA, 1999. Canto Superior direito: “*Los árboles eran grandiosos y extraordinários em comparación con los de Europa, debido a la blancura de sus troncos*” (Darwin). IN: MOOREHEAD, 1980:43.

Abaixo: Félix Azara, IN: AZARA, 1998. “Ataque de Tucanos”, Henry Bates. IN: BUENO, 2000. Ao lado, gravura de Debret (viajantes descendo as corredeiras). IN: BAGUET, 1997. Fotografia de Hemetério Velloso da Silveira. IN: SILVEIRA, 1979. Aimé Bonpland. IN: Ciência & Ambiente, 1996. Caricatura de Charles Darwin. IN: MOOREHEAD, 1980. Alexander Von Humboldt. IN: BUENO, 2000. Príncipe Wied-Neuwied (com a arara na mão). IN: BUENO, 2000.

Página 221

Paisagens nas proximidades do Capão do Bugre Véio. Fotografia do canto superior direito: detalhe do capão.

Página 222

A chegada ao Capão do Bugre Véio. Os alhos-machos “do tempo do bugre”. No interior do capão, os etnobotânicos pesquisam e observam. O pé de branquilha enquanto centro sagrado. A vela como dádiva.

Página 223

O “samoco” surucuá-de-barriga-amarela junto a um pé de ariticum (John Gould, 1838). IN: MOOREHEAD, 1980. Papagaios (o de cima é uma baitaca), gravuras de Spix, 1824. Gravuras “da mão-pelada” e tatu (Luis Thiebaut, 1799). IN: História Natural de Iberoamerica, 1988. Pé de carqueja. IN: LINDMAN, 1974. Figuras do escorpião e da “traraíra”, extraídos de IHERING, 1967.

Borboleta (Henry Bates). IN: BUENO, 2000. Pica-paus. IN:DESCOURTILZ, 1983. Planta. IN: DEBRET, 1982.

Página 233

Parte superior: fotografias junto ao “lugar assombrado”. Meio para baixo: seguido as linhas de fuga do avô de seu Antônio até chegar à clareira, onde existiu o esconderijo outrora.

Página 237

Visita à morada de seu Pedro Tufão. O casal. Deca, ao lado do pai, realizando o trançamento do couro para confeccionar um relho.

Página 242

Seu Honorival e seu Emílio. O pequeno lago na propriedade de seu Honorival. A figueira enquanto paisagem sonhada.

Página 251

A velha figueira onde viveram os “tronco véio”. Paisagem de soja com pés de erva-mate. O capão em meio a lavoura (à direita e embaixo), onde seu Emílio viu assombros na adolescência. A estradinha junto ao barranco onde cruzava o “São Jorge”. Local em que encontraram a “boneca de ouro”.

Página 273

“Árvore da morte e da vida”, do missal do Arcebispo de Salzburgo, 1481. IN: CAMPBELL, 1990.

Página 280

Fotografias obtidas no interior de São Miguel. A morada de Aimé Bonpland (gravura de Demersay). IN:AVÉ-LALLEMANT, 1980. Detalhe da gravura de Debret – Formas de habitação de índios. IN: DEBRET, v.1, 1982. Embaixo: *Cocinando junto al rancho*. 1870. Aquarela de Giuseppe Aguyari. IN: BECCO e CALCENA, 1978.

Página 286

As paisagens do caminho até a roça de seu Eduardo. O encontro dos amigos na roça. A prosa e o mate na morada.

Página 288

Fotografias de seu Juca Tigre junto à roça que cultivava. Detalhe da entrada da casa do senhor.

Página 292

Canto superior esquerdo: “Rostos de negros”, gravura de Rugendas (1835). IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, v.1, 1982. Trabalho escravo, gravuras de Debret. IN: BUENO, 2000. Plantas nutritivas, gravura de Debret. IN: DEBRET, V.1, 1982.

Canto inferior esquerdo: Casa de Farinha, tela de Modesto Brocos. IN: Enciclopédia Ilustrada do Brasil, v.1, 1982. À direita: “Mandioca” (1624), desenho do Frei Cristóvão de Lisboa. IN: Ciência & Ambiente, 1999.

Página 293

Parte superior: Barbacué. IN: PORTO, 1940. Embaixo: Fotografia de Victor Frond para o livro de Charles Ribeyroles, *Brésil pittoresque* (1859). Erva-mate. IN: PORTO, 1940.

Página 305

Paisagens da propriedade seu Frutuoso.

Página 311

Paisagens no caminho do Carovi.

Página 316

Na propriedade de seu Macedo: o galpão, as taquaireiras junto ao lago e a figueira onde existiria o “guardado”. Seu Macedo e seu Emílio posam para a foto. Seu Macedo tocando a gaita que foi de seu pai, sendo observado pela neta, por seu filho e seu Emílio.

Página 325

Paisagens de lavouras de trigo, canola e soja. Numa das fotografias as três filhas do casal Santos em meio ao trigal nas imediações de São Lourenço Mártir.

Página 326

“As criação”. Canto superior esquerdo: esquilando ovelhas (fotografia de Mara Morais). Os cordeirinhos e seu Velúcio “tratando” o terneiro (fotografia de Mara Morais). Seu Dorcino mostrando o porco que iria “carneá”. Todas as imagens foram obtidas em São Miguel.

Página 327

Paisagens interioranas da “terra miguelina”.

Página 328

Paisagens “miguelinas”.

Página 330

Besouros; serpente na árvore. IN: IHERING, 1967. Orquídea (J. Lindley, 1852-1853); Sanhaçupapa-laranja (J. Gould). IN: MOOREHEAD, 1980. Canto superior direito; lagarto-papo-amarelo; canto inferior esquerdo: gravuras de Albert Eckhout; Flores de pau-brasil (detalhe); borboletas e mariposas (Henry Bates). IN: BUENO, 2000. Paisagem na selva tropical brasileira, Rugendas (1830). IN: DIENER e COSTA, 1999. Pássaros pousados numa embauba. IN: DESCOURTILZ, 1983. Tamanduá-bandeira (Paris, início do séc.XX). IN: Hist. Nat. de Iberoamerica, 1988.

Página 331

Canto superior esquerdo: O desembarque de Colombo na América (1854), gravura de Rugendas. IN: DIENER e COSTA, 1999. Ao lado: Colombo, gravura de De Bray. IN: DE BRAY, 1995. No meio: gravura do século XVI. IN: BUENO, 2000. À direita: nau (detalhe) da Vista da costa NE da Ilha de Santa Catarina na costa do Brasil. IN: HARO, 1990. Naus, gravura de De Bray (1590-1634). IN: DE BRAY, 1995.

Página 334

Detalhe das Cataratas do Iguaçu (1759). IN: Enc. Ilust. do Brasil, v.1, 1982. Tucanoçu e araçaris. IN: DESCOURTILZ, 1983. “*La anaconda, una boa acuática, otro producto gigantesco de la selva tropical: puede alcanzar una longitud de 9 metros*” (Brehm, 1885). IN: MOOREHEAD, 1980:39.

Página 335

Bugio-ruivo (Spix, 1823). IN: LISBOA, 1997. Bromélia. IN: DEBRET, 1982. Ilustração da expedição botânica de Sessé e Mociño (final do séc. XVIII). IN: Hist. Nat. de Iberoamerica, 1988. “Bouganville” (Sydney Parkinson); borboletas (Henry Bates). IN: BUENO, 2000. Gravuras em preto e branco de animais, de cima para baixo: mosquito; lacraia; coati (com crânio ao lado); casal de chimangos junto ao ninho; vespa junto ao ninho aberto, ao lado, ninho de camoatim; caranguejeira; bacurau-tesoura (chamado de rasga-mortalha nas Missões, animal que representa a

bruxa nas paisagens fantásticas noturnas). IN: IHERING, 1967. Passarinhos (gaturamos, saíra-viúva e sanhaçu-frade). IN: DESCOURTILZ, 1983. Tucanos-de-bico-verde, aquarelas de John Gould (1834). IN: Enc. Ilust. do Brasil, v.1, 1982. Ao lado: vegetais brasileiros (Spix e Martius, 1823-1831) – “*Darwin pensaba que lo más extraordinário de los trópicos era la originalidad de las formas vegetales*”. IN: MOOREHEAD, 1980:47. Maracujá (Debret). IN: Enc. Ilust. do Brasil, v.1, 1982.

Página 338

As duas gravuras maiores são de Theodore De Bray (1590-1634). IN: DE BRAY, 1995.

Armada de Cabral extraída do livro de Lisuarte de Abreu (1558-1564). IN: Humboldt, 2000.

Página 344

“Meninos músicos da redução de São João Batista”; instrumentos utilizados nas reduções. IN: PREISS, 1988. Gravura de Santo Inácio de Loyola. IN: Jesuítas, 1998. “A Coroação da Virgem”, Diego Velazquez (1641). IN: Pocket Library of Great Art, 1954. Padre Antonio Vieira. IN: BUENO, 2000. Canto superior direito: assinatura do padre Antonio Ruiz de Montoya; canto inferior esquerdo: assinatura do padre Roque Gonzalez de Santa Cruz. IN: PORTO, 1954.

Página 345

Gravura superior: os demônios em terras americanas. IN: DE BRAY, 1995. Figura menor: manuscrito francês do século XIV. IN: HAINING, 1975. Fragmento de “O Juízo Final”, de Hieronymus Bosch (1500). IN: Mestres da Pintura, 1977.

Página 347

Gravuras maiores em preto e branco representando o bestiário na América. IN: DE BRAY, 1995. Gravura colorida maior, detalhe de “O Jardim das Delícias” – (H. Bosch, 1500/5). IN: Mestres da Pintura, 1977. Tatu (Do Bestiário, de Zölt, 1866). IN: AZARA, TOMO II, 1998. Tucano - e preguiça (canto inferior esquerdo) - (Thevet). IN: TAUNAY, 1999. Abaixo: História da Província de Santa Cruz (Pero de Magalhães Gândavo, 1575). IN: Enc. Ilust. do Brasil, v.1, 1982.

Página 371

“El rapto – cena de uma batalha entre araucanos e soldados argentinos e a retirada dos araucanos levando o butim de mulheres”. Gravuras de Rugendas, sendo a superior de 1845 e a inferior de 1848. IN: DIENER e COSTA, 1999.

Página 376

A metamorfose na licantropia (a gravura, diferentemente do caso missioneiro, representa a licantropia feminina no contexto europeu). A figura da bruxa. IN: HAINING, 1975. O lobisomem (gravura de Arnauld Rouèche). IN: MASSARDIER, 2002. Canto inferior esquerdo: *Experimentos* (Goya); canto inferior direito: *El sueño de la razon produce monstruos* (Goya). IN: Pocket Library of Great Art, 1954.

Página 376

Fotografias das ruínas de São Miguel Arcanjo, década de 30 do século XX. IN: PORTO, 1940. Gravura representando as ruínas do cabildo de São Nicolau. IN: Silveira, 1979. Desenhos de Alfred Demersay. IN: TAVARES, 1999.

Página 386

Parte superior: “São Miguel, projeto do irmão João Batista Prímoli (desenho de José Maria Cabrer – 1784)”. IN: TAVARES, 1999. Desenho das ruínas de São Miguel (Alfred Demersay, 1846), abaixo detalhe ampliado. Gravura de Demersay e Igreja de São Miguel das Missões. IN: SILVEIRA, 1979.

Página 390

Visita à Fazenda do Pelágio com seu Osvaldo e seu Emílio para conhecer o local onde existia a capela jesuítica nas proximidades do capão assombrado. No canto inferior direito: Seu Ivo, seu Emílio e seu Osvaldo (da esquerda para direita).

Página 398

Imagens da antropofagia na América, realizadas por De Bray, para ilustrar a obra de Hans Staden. A figura da degola vibrando nas imagens americanas. IN: DE BRAY, 1995.

Página 403

Diferentes ângulos da torre da catedral. Fotografia antiga da torre (década de 30 do séc. XX). IN: PORTO, 1940.

Página 408

Visita à morada de João Barrasco em São Lourenço Mártir (cidade de São Luiz Gonzaga). Seu Barrasco conversa com seu Emílio. O senhor e sua filha menor. Os netos. Aspecto da “vila do Barrasco”.

Página 417

Imagens do martírio em terras americanas. Canto superior esquerdo: “Jesuítas sendo Torturados” (padres capturados por piratas na Bahia, em 1718). IN: BUENO, 2000. Canto superior direito: gravura de DE BRAY (1995). No meio: A morte dos “santos padres”. Embaixo: jesuítas enfrentam bandeirantes. IN: PORTO, 1940. Gravura de De Bray, onde europeus queimam índios vivos. IN: VERNE, 2001.

Página 423

Canto superior esquerdo, quadro de Edward Cree; bandeiras piratas denominadas *Jolly Rogers*. Ao lado, quadro de Auguste François Biard e “Enterrando o Tesouro”, de Howard Pyle. IN: Revista Geográfica Universal, nº 220, 1993. Fotografia do catálogo *El Tesoro Uruguayo del Rio de la Plata*. IN: MURGUÍA, 1998.

Página 427

Roteiro do tesouro jesuítico encontrado em Piratini. IN: SILVA, s.d.

Página 432

Buracos deixados pelos desenterradores de “guardados” junto à roça de seu Pedro, em São João Batista. Nas fotografias aparecem seu João Pedro, seu Emílio e Elói.

Página 433

Colagem de títulos e fragmentos de textos que constam no “roteiro” que seu Tarquino emprestou para que eu consultasse. Na verdade, trata-se da fotocópia de parte de um livro de ciências herméticas (p. 63-72; 111-136), sem qualquer referência bibliográfica. A gravura “Espantosa visão de um enfeitado” consta como sendo da obra de Bartholomeu Spranger: **Malleus Maleficarum**.

Página 453

Aspectos do Capão da Batalha. Fotografia de Gumercindo Saraiva. IN: BUENO, 2000. Seu Macedo e seu Emílio observam o capão. A pequena capela junto à cerca, nas proximidades do capão. Seu

Angelino, seu Frutuoso, seu Macedo e seu Emílio conversam na estrada em frente ao capão. O monumento e a placa em homenagem à Gumercindo Saraiva.

Página 461

Parte superior: “Cena de degola. Não é certo que o degolador seja Adão Latorre, como querem alguns autores”. IN: RUAS e BONES, 1997. Gumercindo Saraiva e seu bando guerreiro. IN: BUENO, 2000. “Cadáver insepulto de um combatente”. IN: CALLAGE, 1998:57. Canto inferior esquerdo, gravura de Lutzemberger. IN: PORTO, 1940. Canto inferior direito: “Treinamento de recrutas no interior do estado”. IN: CALLAGE, 1998:53.

Página 466

Visita à Lagoa da Mortandade com seu Maneco e seu Emílio. O bolicho. Embaixo: *Cazadores Nocturnos*, gravura de F. Molina Campos: a imagem ambígua da “caçada”, como forma de espreitar o animal ou o inimigo durante as revoluções. A sede da Fazenda do Tungue. Seu João e o filho.

Página 486

“... o líder revolucionário Honório Lemes, que enfrentaria Flores da Cunha e Nepomuceno Saraiva na batalha do Ibirapuitã em Alegrete”. IN: CALLAGE, 1998:65. Abaixo: percurso do caudilho Honório Lemes nas Missões. IN: POZZOBON, 1997.

Página 489

Canto superior esquerdo: seu Emílio e seu Arlindo em São Nicolau. Canto superior direito: seu Jair, em São Miguel. Canto inferior esquerdo: seu Alfredo, Vinícius e seu Emílio, no Mato Grande. Canto inferior direito: dona Narcisa, moradora da localidade de Urubucaru.

Página 497

Foto superior: O líder da Brigada do Oeste, Flores da Cunha (1º à esquerda). No grupo está Osvaldo Aranha (3º a partir da esquerda). IN: BUENO, 2000. Ao lado: combatentes da revolução de 23. IN: VIZENTINI, 1992. Fotografia de componentes da Coluna Prestes; a figura de Getúlio Vargas como herói pacificador dos conflitos nacionais. IN: BUENO, 2000. No canto inferior esquerdo: “Assinalado, o odiado caudilho uruguaio, Nepomuceno Saraiva, mercenário a serviço das forças governistas”. IN: CALLAGE, 1998:63.

Página 508

Fotografia da parte superior: “A partir da esquerda: Torquato Severo, Vasco Matos, Aparício Saraiva e o médico Ângelo Dourado”. IN: RUAS e BONES, 1997. Coronel Fabrício Pilar. IN: PILAR, s.d. Fotografia do General Firmino de Paula, a partir do quadro existente no Museu Ferroviário de Cruz Alta. Capa do Livro Antônio Chimango, de Amaro Juvenal. IN: MEYER, 1960. Senador Pinheiro Machado. IN: BUENO, 2000.

Página 512

Carga de cavalaria, gravura de Lutzemberger. IN: PORTO, 1940. Gravura de Aparício Saraiva; Revolução de 1893: tropa legalista (no sopé da página). IN: BUENO, 2000. Fotografia de “Aparício Saraiva diante de um piquete de “maragatos orientales”. IN: RUAS e BONES, 1997. A importância do cavalo nos conflitos rio-grandenses remonta à Revolução Farroupilha (1835-45): “A Proclamação da República dos Farrapos”, quadro de Antônio Parreiras. IN: Enc. Ilust. do Brasil, v.1, 1982. Ao lado, gravura de F. Molina Campos.

Página 532

A busca do tesouro.

Página 547

A morada de seu João Mosquito e dona Nena na Vila da Alegria. O casal na varanda da casa.

Página 552

Carreta. IN: BAGUET, 1997. Carreiros (gravura de Lutzemberger). IN: PORTO, 1940. *Carreta y peones carreteros*. 1855 (desenho de Carlos W. Uhl). IN: BECCO e CALCENA, 1978.

Página 562

Árvore gigantesca na selva tropical brasileira (1830), desenho de Rugendas. IN: DERNIER e COSTA, 1999. Moedas brasileiras de diversas época. IN: DEBRET, 1982. Fotografia do catálogo *El Tesoro Uruguayo del Rio de la Plata*. IN: MURGUÍA, 1998. *El Ombú* (litografia de Carlos Morel, 1845). IN: BECCO e CALCENA, 1978.

Página 576

Desmatamento no interior de São Miguel. Forno para produção de carvão vegetal no Assentamento Santa Helena. A terra vermelha exposta, após a passagem do trator. *Tempora mutantur*, quadro de Pedro Weingärtner, 1898.

Página 595

A barbárie no Novo Mundo: as imagens do suicídio (indígena) e do assassinato. A figura do enforcado enquanto um arquétipo do terror. IN: DE BRAY, 1995.

Página 597

Juanito cazando pajaritos, xilografia de Antonio Berni. IN: Catálogo do MARGS. O diabo (detalhe). IN: HAINING, 1975.

Página 604

Mapa: “As ‘descidas’ ou ‘entradas’ dos bandeirantes paulistas” (de acordo com desenho de J.J. López). IN: MONTOYA, 1997. “Combate de Bandeirantes de Mogi das Cruzes com Guaicurus”, quadro de M. J. Botelho Egas (baseado em Debret). Abaixo: “Os Invasores”, quadro de Antônio Parreiras. IN: Enc. Ilust. do Brasil, v. 1, 1982. “Selvagens civilizados conduzindo índios apresados”. IN: DEBRET, 1982. No sopé da página: gravura de Marco Pillar baseada em “Bandeirantes de Mogi das Cruzes em Combate”, de Debret. IN: BUENO, 2000. Bandeirante (detalhe). IN: PORTO, 1940.

Página 606

“Santinho” com gravura de São Miguel doado por dona Alzira. Imagem barroca de São Miguel sobre um bandeirante, obtida de um *folder* turístico. A mesma imagem extraída do livro do padre Antônio Sepp, 1951.

Página 617

Mapa do Rio Grande do Sul em 1751. IN; GRAELL, 1998. Homem observando com luneta (detalhe de um mapa). IN: TAVARES, 1999. Os limites do tratado de Madrid. IN: VELLINHO, 1970. “Mapa da parte Meridional com o roteiro do ‘Centurion’ após a Ilha de Santa Catarina até a Ilha de Juan Fernandes”. O navio de combate Centurion era comandado pelo inglês George Anson. IN: HARO, 1990. Abaixo: cosmógrafos. IN: DE BRAY, 1995. Ao lado: “Marquês do Pombal”, quadro de L.M. van Loo. IN: BUENO, 2000.

Página 621

Borges do Canto, desenho de Luiz Alberto Beheregaray (Berega). IN: ZERO HORA, 11/5/2002.

Página 623

Canto superior esquerdo: guarani civilizados, soldados de artilharia do Rio de Janeiro. Ao lado: chefe guaicuru.

Abaixo: chefe charrua. Ao lado: índios guarani civilizados. Gravura menor: Charruas civilizados (peões). IN: DEBRET, 1982. Gravura colorida: Grupo de Charruas (C. Rivet). IN: PORTO, 1940.

Página 627

Parte superior: Gaúcho e cavalos selvagens (1846). Parte inferior: Gaúchos descansando nos Pampas (1846). Gravuras de Rugendas. IN: DIENER e COSTA, 1999.

No meio: *Boleando avestruces* (1819), aquarela de Emeric Essex Vidal; *En la estancia Santa Rita* (de Carlos Casares. Magdalena). 1865. IN: BECCO e CALCENA, 1978.

Página 630

“*As sete imagens num casebre a três léguas da cidade de S. Luiz das Missões*”. IN: PORTO, 1940:85. Imagens de madeira ocadas. IN: KREBS, 1949. Sinos das reduções de São Nicolau e São Miguel. IN: PREISS, 1988. Duas imagens de São José (o da esquerda é de autoria do padre Sepp, enquanto que o da direita seria “originalmente do Templo de São Miguel”). IN: SEPP, 1951. Canto inferior esquerdo: Índia guarani civilizada a caminho da igreja em trajes domingueiros. IN: DEBRET, 1982. Ao lado: capela de Santo Antônio. IN: SILVEIRA, 1979.

Página 657

Canto superior esquerdo: dona Maria de Lourdes segura a Bandeira do Divino enquanto seu Jandir tem nas mãos a cruz de louro que existia na parte de cima da capela. Ao lado, a morada do casal. Embaixo: o galpão construído com as madeiras da antiga capela. A cabeça da Nossa Senhora da Soledade (extraída de um *folder* da exposição da imaginária missioneira na Argentina).

Seu Jandir mostra o local onde ficava a capela (abaixo o casal no lugar exato em que existiu a capela). Seu João segura as fotografias dos romeiros, dona Maria de Lourdes com “o Divino”, seu Jandir traz a cruz de louro na mão ao lado de seu Emílio. Embaixo: o poço onde retiravam a água benta (e para abastecer a morada).

Páginas 658 e 659

Os devotos de Nossa Senhora da Soledade. As fotografias eram dadas como oferendas e pagamento de promessas à santa.

Página 672

A imagem de Nossa Senhora da Soledade. IN: SEPP, 1951. *Folder* da exposição da imaginária missioneira rio-grandense ocorrida na Argentina.

Página 673

Mário de Andrade (quadro de Lasar Segall). IN: BUENO, 2000. Fotografias das ruínas da catedral de São Miguel, década de 30. IN: PORTO, 1940. Gravuras de Alfred Demersay. IN: TAVARES, 1999. Fotografia da Comemoração do Tri-Centenário da morte do padre Roque Gonzáles. IN: SANTOS, 1986.

Página 686

Parte superior: imaginária exposta no Museu das Missões. O sino fundido na redução de São João Batista (fotografia retirada de um *folder* turístico). Embaixo: à esquerda (o olhar turístico sobre as imagens barrocas); à direita, detalhe da exposição dos santos de madeira no Museu das Missões (fotografias de Dante Camaratta da Silveira). Entre as duas fotografias, detalhe de um *folder* turístico. Imagens na vertical e fotografia do museu, extraídas de *folder* turísticos.

Abaixo (em vermelho): cartão promocional da exposição das obras barrocas missioneiras na Argentina. Fotografia com efeitos, ao lado, de autoria de Mara Morais. No sopé da páginas imagens extraídas de *folders* turísticos voltados à divulgação da imaginária missioneira.

Página 687

Diferentes aspectos da imaginária barroca no interior do museu (fotografias de Dante Camaratta da Silveira). Embaixo: fotografia extraída de um calendário produzido pela Prefeitura de São Miguel das Missões.

Página 695

Diversos ângulos da cerca que delimita o “espaço sagrado” do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Página 712

Montagem contendo diversas imagens obtidas de *folders* turísticos, dando uma idéia da heterogeneidade das mesmas, com o intuito de seduzir o olhar turístico voltado às Missões.

Página 716

Fotografias de um calendário do município de São Miguel das Missões.

Página 720

Diversos postais do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Página 722

À direita, porção superior: publicidade divulgando as Missões argentinas. Ao lado *folder* mostrando imagens das reduções brasileiras, paraguaias e argentinas, bem como as Cataratas de Iguazu, enquanto pólo turístico comum. Abaixo, *folder* promocional do I Seminário Internacional das Missões Jesuíticas. *Folder* de Misiones, com forte apelo à natureza. Mapa (abrangendo a Mesopotâmia Missioneira) destacando a área das reduções argentinas. A imagem de Santo Ângelo, no vitral da Catedral Angelopolitana. No canto inferior direito: Ponte Internacional da Integração, entre Santo Tomé (Argentina) e São Borja (Brasil).

Página 723

Conjunto de figuras promocionais das Missões compondo um mosaico de imagens turísticas, integrando-as aos contextos regional (Rota Missões; Caminho das Origens), estadual (cartão telefônico, *folder* da EPATUR), nacional e internacional.

Página 725

Fotografias das reduções paraguaias. *Tickets* de entrada dos sítios arqueológicos argentinos e paraguaios.

Página 732

Cartões postais com desenhos da artista plástica Dirce Pippi.

Página 734

Imagens dos peregrinos obtidas do Jornal Correio do Povo. Acima, *folder* divulgando O Caminho das Missões. Abaixo, no canto inferior direito, grupo de caminhantes em frente à catedral de São Miguel, no *folder* de divulgação da Pousada das Missões.

Sumário

Introdução.....	01
PARTE 1	
CAPÍTULO I	
PESQUISA ETNOGRÁFICA E IMERSÃO	
1. Diálogos e caráter iniciático da pesquisa na “terra miguelina”	20
1.1. Solidariedade e afeto como interação social.....	20
1.2. Personagens fundamentais na pesquisa etnográfica.....	20
2. Percorrendo redes sociais: margens e cruzamentos de sentidos na experiência de campo.....	34
2.1. A Vila da Alegria.....	34
2.2. São Miguel.....	45
2.3. Paisagens interioranas de São Miguel.....	51
2.4. Assentamento Santa Helena.....	58
3. Vivendo no espaço citadino de São Miguel das Missões.....	65
3.1. Da urbanidade miguelina.....	65
3.2. A Vila da Alegria enquanto paisagem vernacular.....	76

4. Viajando pelo município e para além dele: <i>tour</i> pelo interior de São Miguel das Missões.....	82
---	----

4.1. Viagens em terras missioneiras.....	82
--	----

CAPÍTULO II

A ALTERIDADE E A REFLEXÃO SOBRE SI MESMO

1. A categoria informante e suas implicações teórico-metodológicas.....	112
---	-----

1.1. Exercício etnográfico e interação social em terras miguelinas.....	112
---	-----

1.2. Questões em torno do estatuto do informante em etnografia.....	115
---	-----

1.3. Problematizando a noção de informante.....	119
---	-----

1.4. O antropólogo em campo: estratégias e imagens.....	123
---	-----

1.5. Etnografia, amizade e emoção em terras missioneiras.....	125
---	-----

2. Por uma etnografia das emoções nas fronteiras culturais: experiência e revelação (visão especular e subjetividade).....	128
--	-----

2.1. A experiência etnográfica, alguns impasses.....	128
--	-----

2.2. Abrindo os canais, vibrações na espiral do tempo.....	133
--	-----

2.3. Do primeiro contato para a realização da pesquisa em São Miguel das Missões.....	139
---	-----

2.4. O vir a habitar as paisagens missioneiras e o morar em São Miguel das Missões como experiência de desprendimento.....	141
--	-----

3. A dinâmica do imaginário e a experiência emocional: os seres fantásticos nas narrativas dos contadores de causos.....	143
--	-----

3.1. Uma prosa breve sobre o causo e a “representação”.....	143
---	-----

3.2. Da etnografia como compartilhamento de imagens e sentidos.....	149
---	-----

3.3. O assombroso nas paisagens fantásticas missioneiras.....	152
---	-----

PARTE 2

CAPÍTULO I

A PAISAGEM COMO UM FENÔMENO COMPLEXO

1. A indissociabilidade entre paisagem e cultura.....	162
---	-----

CAPÍTULO II

AS PAISAGENS MISSIONEIRAS NO TEMPO ACIDENTADO

1. A arqueologia das imagens nas camadas do tempo nas Missões.....175
2. A arqueologia do olhar dos viajantes estrangeiros em terras missioneiras.....190
3. Os viajantes estrangeiros e as singularidades das paisagens das Missões.....194

CAPÍTULO III

POR UMA FANTÁSTICA NA TERRA MISSIONEIRA

1. O capão como receptáculo de imagens e fabulações: o *sui generis* das paisagens.....213

PARTE 3

CAPÍTULO I

AS PAISAGENS E O MUNDO SENSÍVEL MISSIONEIRO

1. Paisagens e espelhos da cultura: o mundo imaginal missioneiro.....235
2. Conhecimento da natureza e cosmologia: a hermenêutica sensível do homem missioneiro.....259

CAPÍTULO II

O “ANTES-TEMPO” E A ADESÃO DAS IMAGENS FABULATÓRIAS ÀS PAISAGENS

1. A domesticação da paisagem: o “antes-tempo” e a pregnância da memória coletiva.....271
2. Os tempos sobrepostos revelando o maravilhoso e o caráter dinâmico das paisagens fantásticas.....301
 - 2.1. As camadas do tempo na região missioneira.....301
 - 2.2. Experiência etnográfica e a sobreposição das camadas do tempo: um olhar sobre as paisagens culturais.....309

Parte 4

CAPÍTULO I

O BARROCO MISSIONEIRO E SEUS DESDOBRAMENTOS NAS PAISAGENS AUSTRALS AMERICANAS

1. Da subtropicalidade barroca como expressão do mundo missioneiro.....329

CAPÍTULO II

AS RUÍNAS E A TURBULÊNCIA DO TEMPO

1. O jogo alucinatório das imagens terríficas do monstruoso e a barroquização das paisagens missioneiras.....346
2. As camadas do tempo e a persistência das formas informes no cotidiano local: a ruína e o monstruoso como potências subterrâneas do imaginário missionário.....377

PARTE 5

CAPÍTULO I

NO TEMPO DAS REVOLTAS

1. A rítmica da memória coletiva e o embaralhamento criativo das imagens do terror.....441
 - 1.1. A experiência de fronteira.....441
 - 1.2. Narrativas de revoluções entre os missioneiros.....444
 - 1.3. O olhar dos combatentes sobre as paisagens em tempos de revoluções.....501
2. As imagens jesuítico-guarani e gauchescas vibrando nas paisagens missioneiras.....515
 - 2.1. Etnografia e mistério em terras miguelinas.....520
 - 2.2. Histórias do caçador de “guardados”.....534
 - 2.3. Outros narradores, outras histórias de “guardados”.....542
 - 2.4. As agitações do tempo e os enterros de dinheiro.....551

CAPÍTULO II

NO TEMPO DAS MÁQUINAS

1. A conformação das paisagens missioneiras.....568
 - 1.1. A porção noroeste do estado e as frentes do expansionismo agro-pecuário....568
 - 1.2. As paisagens de trabalho e o contexto pluri-étnico missionário.....572
 - 1.3. A modernização transformadora das paisagens missioneiras.....578
 - 1.4. Os biocidas e o “espaço da morte” nas paisagens missioneiras.....589
 - 1.5. Capitalismo agrário e a dimensão espectral.....592

PARTE 6

CAPÍTULO I

IMAGINÁRIA NEOBARROCA E SOCIABILIDADE NAS PAISAGENS MISSIONEIRAS

1. Os santos do pau oco e a experiência neobarroca missioneira.....	598
1.1. Onirismo e dimensão visionária no mundo missioneiro.....	598
1.2. O barroco crioulo e as imagens dos santos padroeiros.....	605
1.3. Conflitos fronteiriços e colapso na experiência jesuítico-guarani.....	614
2. O barroco gauchesco missioneiro.....	628
2.1. Paisagens de ruínas e religiosidade crioula.....	628
2.2. A terra do santo e a intervenção patrimonial.....	635

CAPÍTULO II

CONSERVAÇÃO PATRIMONIAL E TURISMO NAS PAISAGENS MISSIONEIRAS GAÚCHAS

1.Os desdobramentos da intervenção patrimonial no contexto de expansão turística nas Missões.....	667
1.1. As reduções e o processo de patrimonialização brasileiro.....	667
1.2. O Museu das Missões e seus fantasmas.....	670
1.3. O Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo e as “paisagens de poder”.....	688
1.4. Patrimonialização e turismo enquanto fenômenos culturais: exotismo e imaginário da viagem no contexto missioneiro.....	701
1.5. Imagens turísticas: paisagens e identidades no contexto transnacional das Missões.....	713
1.6. Paisagens missioneiras e experiência mística da peregrinação.....	726
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	737
BIBLIOGRAFIA.....	742

INTRODUÇÃO

A partir da experiência de adesão às imagens do universo sensível missioneiro rio-grandense, vivido nas sutilezas dos desdobramentos da experiência civilizacional jesuítico-guarani ao longo do tempo, a tese em questão procura adentrar no mundo complexo das narrativas dos contadores de causos daquela região, de forma a compreender alguns aspectos da conformação das paisagens, considerando a dinâmica fantástica da memória dos lugares desveladas pelo ato narrativo.

A etnografia, nesse sentido, busca na própria vertente barroca do mundo missioneiro, os nexos que movem a escritura do texto. A tese, enquanto produção textual gestada através dos excessos de sentidos, possibilita que parte da experiência do antropólogo junto ao *Outro*, seja capaz de tornar-se pública e compartilhada com sua comunidade de linguagem.

A região missioneira do Rio Grande do Sul emerge como o *locus* da etnografia. A partir da vivência de dez meses naquela porção do Estado, considerando ainda, as inúmeras visitas realizadas após o retorno do trabalho de campo, configurou-se o rico material etnográfico que compõe o corpo da tese. Foram períodos de intensa convivência com pessoas, onde inúmeras situações evidenciaram as vicissitudes das relações com os missioneiros, as quais acabaram afetando profundamente a *persona* do antropólogo. Há uma profusão de sentimentos subjacentes à escrita que oscilam entre o evidente e o implícito, como reflexos das interações, que persistem sob a forma de memória subjetiva, situadas na e para além da etnografia, enquanto texto.

A imagem da tessitura da narrativa emerge pela delicada trama de eventos e sentidos, alinhavados através da arte pacienciosa de descrever e reviver momentos compartilhados, a fim de construir um texto capaz de nuançar a experiência singular ao leitor, que aspira conhecer aspectos desse universo dinâmico em seus desígnios e mistérios no mundo.

Ao tecer e configurar o entrelaçamento narrativo da tese, com os complexos elementos do mundo missioneiro austral, tentei adentrar numa lacuna ou dobradura desse labirinto por intermédio da urdidura textual, delineada pelas filigranas (letras, linhas e gravuras) lançadas no papel. A folha é assim, uma imagem do labirinto enquanto abertura

ao incerto e à (des)dobradura, pois nela delinea-se o exercício mnemônico das personagens e do etnólogo, seguindo um longo fio de Ariadne, no interior dessa paisagem barroca imaginária.

Deslinda-se o cenário barroco com seus volteios e torções, nas curvaturas do tempo, para que o espaço seja vivido pelo que sugere de enlace afetual e de memória do lugar, ao longo da duração. Uma espécie de reencontro com o tempo e entrega ao espaço encompassa os sujeitos em interação, num complexo jogo de relutância e adesão aos ritmos do mundo. A etnografia, portanto, ao percorrer este mundo singular, tateando a porosidade das memórias obscuras depara-se com as teias do esquecimento. Essas teias pendem agitadas pelo tempo, suspensas sob o lusco-fusco dos compartimentos duplos, agitadas pela emoção das lembranças e pela possibilidade do sofrimento. Por outro lado, descobre o espaço pelo que subsiste nele, de marcas que falam daquilo que é demasiado humano.

Nesse corpo labiríntico restam dobras a serem descobertas por certo. Mistérios que residem nas circunvoluções do tecido social que fui incapaz de desvelar. O pano de fundo que é a cultura missioneira desfia-se e tem retalhos rotos e rasgos violentos. Superfícies lisas deflagram-se desejosas do toque sensível, apesar do amassamento das suas porções, agitadas ao sabor do tempo. É desse tecido complexo, estendido no espaço sob a ação do tempo, que as paisagens, enquanto espaços fantásticos da memória, são vividas como epifania e experiência coletiva de comunhão, sem, contudo, deixarem de revelar as faces do terror.

Busco, a partir de agora, situar o leitor nas discussões que estabeleço nos diferentes capítulos desta tese.

Minha intenção nos capítulos I e II da parte 1 da tese é situar o leitor no panorama etnográfico, no qual ocorreu a pesquisa de campo, tentando apresentar algumas questões relevantes para o exercício etnográfico, enquanto um encontro intersubjetivo. O caráter iniciático da experiência etnográfica está relacionado com aquele da viagem como aventura humana. A incerteza como possibilidade de abertura ao novo, a desconstrução de certas visões de mundo, bem como o redimensionamento teórico e intelectual pelo exercício da intersubjetividade na experiência do convívio com o *Outro* dinamizam minhas questões como sujeito-pesquisador, realizando a etnografia.

As sutilezas e tensões do diálogo (Crapanzano, 1991) aparecem como elementos metodológicos dinamizadores da observação participante. Há, desta forma, uma relação com personagens que se apresentam como co-autores da pesquisa, porque repousam seu olhar curioso sobre sua cultura (tanto quanto o antropólogo pela deles), mas também sobre as visões de mundo do antropólogo como sujeito urbano e estrangeiro. Assim, as fronteiras culturais aparecem como um jogo entre proximidade-distância, bem como sob a forma de um complexo exercício plástico, aderente, reflexivo, tensional, filtrante, assimilador e acomodador, em que os sujeitos agem uns sobre os outros, cruzando olhares e perspectivas, ora contando, ora ouvindo histórias.

A partir daí, a montagem de redes sociais para a construção da etnografia é um arranjo delineado pelo próprio deslocamento com o *Outro*. Obra conjunta do antropólogo e seus companheiros de aventura, aliada ao acaso criativo que conduz a um rearranjo de situações, de filigranas e tessituras que desenham os contornos das paisagens mentais e imaginárias, onde o antropólogo habita e é habitado. Assim, a conformação de redes sociais percorridas seguiu as ondulações e ritmos do tempo das visitas, das conversas e “prosas”, respeitando a máxima “de dar tempo ao tempo”, aderindo ao lúdico do estar-junto.

A apresentação dos personagens presentes na etnografia revela a diversidade cultural e humana existente nas Missões, onde a mestiçagem é fruto de um sincretismo cultural intenso, sendo percebida como um fenômeno central para a compreensão do universo missioneiro em estudo. Procuro, portanto, apresentar um panorama etnográfico acerca das situações vividas durante o trabalho de campo junto a inúmeras pessoas que convivi, a fim de encontrar aquelas que considero as mais significativas para a construção da etnografia como texto.

A textualização - tradução e registro dos sentidos, considerando a sua dimensão pública -, aponta para a co-autoria pela participação dos sujeitos da/na etnografia como personagens do texto e atores sociais em interação. Eles são hermeneutas nativos, agindo conjuntamente no processo interpretativo de seu universo cultural pelo pesquisador. Este último adentra nos meandros do oculto, acessado pela força imagética das narrativas sobre o universo fantástico, ou ainda, através da disposição afetuosa das pessoas em conduzir o antropólogo pelos rumos do mundo social e imaginal, presentes nas paisagens missionárias.

Tomo o espaço urbano de São Miguel das Missões, enquanto um sistema orgânico, onde a dinâmica fisiológica é aquela que diz respeito a processos contínuos de transformação e de redefinição de espaços. Há uma homeostase sempre relativa, implicando a assimilação acomodadora dos anseios e projeções imaginárias do “homem missioneiro” (Freyre, 1973) ao espaço. Existem formas complexas de enlace afetivo com os lugares que produzem sentidos e redefinem paisagens culturais urbanas e rurais, a medida em que inúmeras ambiências surgem, conformando um conjunto mais ou menos harmônico e em constante desordem criativa na apropriação dos espaços. A fisionomia das paisagens é um mosaico em que o espaço urbano se confunde com o rural.

Neste contexto, a Vila da Alegria aparece como um conjunto irregular de pequenas casas, nas quais vivem inúmeros contadores de causos¹. Entre eles, muitos realizaram um movimento migratório, vindos dos distritos situados no interior do município para a zona urbana. Trata-se de um espaço que se insere à pesquisa como um dos locais percorridos, quando morei em São Miguel das Missões, no período de julho de 2001 a abril de 2002. Havia um itinerário vivido na experiência diária de caminhar e visitar moradores, ou mesmo, de sair de automóvel pelo espaço urbano.

As incursões pelo interior, visitando os vários distritos e assentamentos de pequenos agricultores, representaram momentos importantes para o exercício etnográfico. Além disso, alguns municípios missioneiros foram visitados ao longo da pesquisa de campo, na tentativa de conhecer e estabelecer contato com outras realidades regionais, com grupos sociais diversos inseridos noutras paisagens.

No capítulo II analiso a categoria “informante” e suas implicações teórico-metodológicas nesta tese de doutoramento. Sendo assim, me aproximo de Crapanzano (1994) naquilo que ele entende por uma antropologia das emoções, bem como de suas reflexões acerca do papel de determinados atores sociais, no próprio desencadeamento da pesquisa de campo.

Entendo por uma antropologia das emoções, um estado de espírito e uma predisposição para aderir às imagens suscitadas pelas pessoas e grupos imersos em suas paisagens culturais e que re-situa a posição do antropólogo em campo. Tal perspectiva

¹Uso a expressão "causo", enquanto uma categoria êmica, ou seja, como uma expressão corrente entre as pessoas da região missioneira.

aparece como uma forma espontânea de inserção no universo cultural do *Outro*, a partir de um aporte metodológico, que considera a subjetividade como uma dimensão do humano, definidora da própria reflexão teórico-conceitual. Uma “razão sensível” (Maffesoli, 1998) está na gênese do ato de conhecer, enquanto manifestação do gênio humano.

Para tanto, faz-se necessário um duplo movimento: a reflexão diante da cultura do *Outro* e o papel das emoções na mesma e, concomitantemente, uma reflexão sobre si mesmo no processo do encontro e exercício etnográfico nas paisagens do nativo. O estranhamento metodológico é um movimento interno do antropólogo em relação ao *Outro*, bem como consigo mesmo. Enquanto processo, revelador de suas próprias questões na dinâmica da interação: a visão é especular, o olhar é oblíquo e o desejo de conhecer intenta uma adesão à riqueza dos saberes, assim como aos ritmos temporais dos nativos na convivência cotidiana, considerando a relevância da “vida vivida” e da dimensão afetual nela existente.

O caráter emocional emerge da própria experiência nativa com as paisagens. Sendo assim, o universo fantástico das imagens que anima os cenários vividos no cotidiano revelam um conjunto de “entidades culturais imaginárias” (Lezama Lima, 1988), percebidas nas interações estabelecidas pelas comunidades missionárias com o meio, emergindo enquanto parcelas significativas da aura das paisagens.

No capítulo I da parte 2 estabeleço uma reflexão em torno do conceito de paisagem. Nesse sentido, procuro dialogar com uma bibliografia específica, de maneira a adentrar no tema, ao mesmo tempo delineando os caminhos que sigo na tese. Posteriormente aprofundo sobre a temática da paisagem ligada ao contexto missionário rio-grandense, mais especificamente, no que tange às paisagens de pertença, bem como àquelas que considero como fantásticas.

As reflexões teórico-conceituais sobre o tema da paisagem desembocam na problemática da arqueologia das imagens nas camadas do tempo, sendo esta analisada no capítulo II. Para tanto, me aproximo da perspectiva de André Leroi-Gourhan (1994) quando analisa o “gesto técnico” na conformação dos espaços humanizados. No mesmo sentido, considero a importância do olhar dos viajantes estrangeiros entre os séculos XVIII e XX para a análise das transformações sofridas pelas paisagens, ao longo do tempo, na zona

missioneira. O olhar dos viajantes, dessa forma, é capaz de revelar as singularidades das fisionomias paisagísticas no contexto das Missões.

As paisagens missioneiras parecem encerrar uma consolidação das estruturas espaciais, na forma de sobreposição de temporalidades diversas, tecidas por diferentes memórias (individuais, sociais e coletivas). Nesse sentido, o fenômeno da duração desponta como central, uma vez que através do depósito de diferentes estruturas espaciais é possível o estudo aprofundado, conforme Gaston Bachelard (1988), de um tempo dinâmico, granular e lacunar, tornando-se, por isso, a via mais fecunda para a compreensão das fronteiras culturais, colocadas pela experiência do “homem missioneiro” no mundo contemporâneo.

Portanto, uma arqueologia das imagens aderidas às paisagens culturais missioneiras - incluindo seu conjunto polimorfo de ruínas - revela a verticalidade das camadas temporais, ou ainda, o caráter acidentado do tempo, onde o homem deve lidar com a precariedade de suas ações, num espaço em constante transformação. Há também a necessidade de revolver as camadas da memória coletiva para compreender a profundidade existente na experiência das comunidades com as paisagens, frente à fragmentação temporal, e em que nível está ligada a aventura civilizacional que foram as reduções jesuítico-guarani no subtropical.

Na parte 3 da tese, mais especificamente, nas duas subseções do capítulo I, busco demonstrar a relação complexa do “homem missioneiro” com o seu ambiente, considerando o intrincado processo de assimilação acomodadora que se sucedeu na região noroeste do Rio Grande do Sul. Tal situação configurou paisagens culturais peculiares, em que o caráter especular e de jogo de espelhos decorre de uma dinâmica refletida/reflexiva e reverberante/holográfica. As paisagens, portanto, emergem das questões dos sujeitos em interação, colocadas em prática mediante os devaneios da vontade e da ação modeladora do meio que, por sua vez, age sobre tais grupos. Existem aspectos da cultura ligados a uma percepção sensível do mundo por parte dos atores sociais, inserida numa cosmologia que é própria do “homem da Tradição”².

É, nesse contexto que converge uma constelação de imagens aderidas às paisagens locais, oriundas de um reservatório de mitos e fabulações que compõem o imaginário, relacionado à empresa missioneira no Novo Mundo. A pregnância das imagens é revelada a

²Uso o termo a partir de Gilbert Durand (1979).

partir da interação humana com o meio, no processo intenso e transformador inerente à domesticação das paisagens, de onde emergem aspectos da mística das paisagens fantásticas, ligadas à vivência religiosa e aderidas às cosmologias próprias do mito do eterno retorno (Eliade, 1992).

No capítulo II, a reflexão volta-se para o desvelamento da memória coletiva a partir das imagens do “antes-tempo” que (re)fluem e extravasam, como forma de pensar o presente à luz de um passado, vibrando no tempo e acompanhando a rítmica das paisagens. A complexidade decorre da interação entre o homem e o ambiente, enquanto um fenômeno cósmico e fruto da conjunção da ação do “animal humano” e do encadeamento das forças intrínsecas do meio, definindo um caráter sinérgico dentro de uma tônica “fusional e confusional” (Rocha, 1994), bem como demonstrando a indissociabilidade entre cultura e natureza.

Uma reflexão sobre a sobreposição dos tempos revelados pelo trabalho da memória coletiva possibilita o acesso aos meandros da mesma, permitindo que as imagens do maravilhoso relacionadas às paisagens lendárias missioneiras possam ser analisadas como um fundo mítico, constantemente acionado pelos grupos humanos em seu cotidiano e nas suas experiências sociais. Nelas, os atos de narrar e rememorar são correlatos aos seus devaneios e fabulações, aparecendo como instâncias do mundo imaginal. Assim tecem a trama delicada da intriga de suas narrativas sobre o mundo sobrenatural, que adere, vibra e repousa sobre as paisagens lendárias, revelando que o tempo vivido não conhece distância do tempo pensado.

No capítulo I da parte 4 estabeleço um diálogo com Gilberto Freyre (1989), no sentido de tomar suas reflexões sobre a tropicalidade. A sua abordagem ecológica do homem dos trópicos se coloca como uma questão relevante para este estudo. No entanto, tomo o cuidado de, ao seguir alguns caminhos apontados por Freyre (1973; 2001), não cair em tipologias humanas estanques e reducionismos geográficos, ao analisar a porção austral do Brasil.

A partir daquilo que denomino de subtropicalidade barroca, analiso o subtropico como um conjunto de imagens e valores. Vinculo essa idéia à região missioneira, para através desta perspectiva buscar compreender suas peculiaridades regionais. Primeiramente, penso que o subtropical surge como uma imagem de diferença pela conformação de

paisagens, cujas fisionomias diferem do restante do estado (e do país), ainda que elas compartilhem com as demais a exuberância neotropical. A questão, portanto, tem um fundo ecossistêmico, bem como de configuração de paisagens mediante o encadeamento caótico de certos fenômenos geográficos, climáticos, fito e zoogeográficos, ao qual o “homem missioneiro”, enquanto personagem, atua de forma dinâmica no manejo do meio, conformando uma paisagem cultural peculiar.

O processo intenso de assimilação acomodadora entre homem e meio que ocorre no acontecer do tempo, configura uma paisagem cultural reveladora das influências recíprocas, sendo estas definidoras de um tipo de contexto sócio-ambiental particular, no caso que me interessa, o missioneiro. O subtropical representa determinados valores, porque as paisagens regionais estão coligadas a uma imagem de homem brasileiro vinculado a uma matriz espanhola e a um tipo de paisagem específica.

A subtropicalidade, desta forma, seria tributária da “tropicalidade” de Gilberto Freyre (1989). No entanto, mediante à relação do universo cultural missioneiro com uma paisagem específica, marcada pela influência climática patagônica e andina (referências aos ventos pampeano e minuano), pela presença de grupos autóctones (guarani, charrua, minuano...), assim como da experiência civilizacional das cidades barrocas do Seiscentos, colocar-se-iam em jogo outros elementos para a composição de uma estética, nas formas de ser gaúcho naquela região – tomando, por exemplo, o caráter introspectivo do “homem missioneiro” ressaltado por Gilberto Freyre (1973) -, estando atreladas a uma determinada ética.

O adjetivo barroco é entendido 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” (Canevacci, 1996), considerando ainda a disseminação de imagens e a re-significação das mesmas. Trata-se, portanto, do surgimento de formas culturais singulares, porque plurais.

No capítulo II analiso o jogo alucinatório das imagens terrificantes do monstruoso, o que significa aderir a uma lógica do contraditório e do desvario como propósito de conceber a dialética das “formas informes” (Rocha, 1994) das visões fantásticas relacionadas aos “assombros”, enquanto manifestações do *mirabilis* (Le Goff, 1986) no mundo imaginal missioneiro. Aqui, há uma aproximação com uma perspectiva literária

latino-americana representada pelo realismo fantástico, mas também com o surrealismo europeu, como instâncias do gênio humano que aderem a uma potência subterrânea, 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, bem como entre a redenção e o terror.

As reflexões seguem os caminhos instigantes, abertos por Michael Taussig (1993) acerca da relação entre o fantástico e a cultura do terror na América do Sul. Leva em conta a influência benjaminiana do autor e as de Ana Luiza C. da Rocha (1994), quanto a 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 perspectivas, o monstruoso aparece como uma dimensão do imaginário configuradora de arranjos complexos no processo civilizacional, impetrado em terras do Novo Mundo, dentro da dinâmica do expansionismo ibérico na América Barroca, 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” (Pratt, 1999) em que se deu o encontro intercultural. É no espaço friccionado do *Mundus Novus* que a violência surge como um fato da conquista. Além disso, emerge nele o caráter mestiço e proliferador de imagens sincréticas, oriundos das permutas entre o homem europeu e o americano.

Entendo por barroquização da paisagem 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” (Durand, 1989), evidenciadas no trajeto dos grupos humanos no Novo Mundo. Tal fenômeno relaciona-se com movimentos tensos e contraditórios experienciados no processo de transculturação (Pratt, 1999), iniciado na conquista e perpetuado na colonização da porção austral, dentro de uma dinâmica de assimilação acomodadora, que define um tom sincrético para a conformação de uma paisagem fantástica sul-americana.

Assim, o amaravilhamento é uma espécie de manifestação extática plural ante à luxuriante diversidade da arquitetura vegetal no (sub)tropical, 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, experienciados no excesso dos detalhes, na extravagância das formas e na estranheza delirante do informe.

O assombroso e o monstruoso, portanto, têm relação direta com a paisagem barroca do subtropical, onde a excessiva luxúria das paisagens, os contornos e os detalhes acenam para o amaravilhamento como uma manifestação do êxtase frente às visões fantásticas e demonstra que a dimensão alucinatória é uma experiência arrebatadora, independente dos estados alterados da mente. É uma experiência da consciência imaginativa humana perante o mundo, onde uma mística tem acento, revelando que o oculto e o desconhecido são dimensões da mesma.

Assim, no escopo dessa pesquisa, o imaginário relacionado ao monstruoso aparece como elemento fundamental para a compreensão das relações complexas entre o “homem missionário” 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 à imagem da ruína (e do capão de mato) como receptáculo de imagens, de uma simbólica relacionada ao espantoso das visões fantásticas.

Por outro lado, as imagens da ruína aparecem como mais uma manifestação da potência subterrânea do monstruoso na conformação de “espaços imagísticos” em que o fantástico une o homem e o seu meio. A configuração de “formas informes” (Rocha, 1994) no corpo da paisagem, reflete a experiência humana com o tempo, onde a “vida vivida” segue as ondulações e ritmos temporais, revelando uma dinâmica contraditória e fragmentada do próprio vivido, porque repleta de episódios paradoxais. O caráter tensional dos mesmos remetem não à linearidade histórica, mas à força da memória coletiva, lidando com “a curvatura do tempo” e o dilema da finitude na região missionária.

Considero a ruína, no seu processo de (des)integração na paisagem, como uma referência à sobreposição de tempos plurais. Ela é reveladora do caráter acidentado e turbulento da dinâmica do tempo, naquilo que é a sua duração e no próprio acontecer

histórico. Por outro lado, a ruína insere-se na própria ecossistêmica da paisagem, pelos seus esforços de (re)conquistar o seu lugar no espaço e de imiscuir-se no intrincado conjunto das edificações humanas.

As manifestações do monstruoso são referidas através das próprias imagens fragmentadoras do *Outro*, dadas na trivialidade da morte pela lâmina, lança ou bala, bem como pelo maravilhoso, que tem na presença do assombro e do bestiário as suas figuras de potência. O assombro manifesta-se através da visão espectral ou de sonoridades perturbadoras, enquanto que o bestiário aparece sob a “forma informe” de seres gigantescos (M’Boiguaçu), híbridos ou passíveis de metamorfose (caiporo/lobisomem/bruxas) e mutilados (mula-sem-cabeça/saci-pereré). Algumas dessas criaturas sobrenaturais circulam pelas paisagens culturais missioneiras como imagens do terror e da aberração, percebidas no cotidiano, seja irrompendo na paisagem como um fenômeno alucinatório, seja pelas fabulações da memória coletiva no mundo missioneiro.

Portanto, o imaginário fantástico do homem missioneiro é oriundo desse reservatório de imagens e do amalgamento das mesmas, sendo experienciado no sincretismo das formas, porque proveniente da mescla e da convivência dos contrários - das diferenças coligadas - presentes no universo missioneiro. A existência híbrida dos monstros e a cotidianidade do maravilhoso são percebidos na presença do “assombro”, no dia a dia do mestiço cultural como potência subterrânea, capaz de falar sobre as turbulências do tempo.

O capítulo I da parte 5 é relativo à problemática da violência vivida através da experiência cultural do terror, estando relacionada ao tempo das “revoltas” que atravessaram o cenário missioneiro ao longo do século XIX. Sendo assim, parto do princípio de que é preciso considerar que os tempos distintos presentes nas narrativas acerca das revoltas ondulam, possuindo uma rítmica “orquestrada” pela experiência cultural do homem missioneiro.

As tessituras das narrativas e as intrigas, no sentido dado a elas por Paul Ricoeur (1994), são o resultado dessa dinâmica e nelas reverberam uma constelação de imagens convergentes, atravessadas por “ruídos” que caotizam o fluxo das narrativas, na duração do tempo e que, ao provocarem um desordenamento de suas camadas, tendem a rearranjá-las, acomodando-as nos relatos sobre o terror e a morte na porção noroeste do Estado.

Tais narrativas são delineadas nas sutilezas das linhas traçadas pela memória individual. Nesse caso, sempre vivida na complexidade da cultura missioneira, onde o acontecimento vivenciado e o seu significado enquanto experiência são ressaltados. Ou ainda, como o resultado da subjetividade do sujeito frente à escuta do *Outro*. É necessário considerar o caráter relacional que é inerente ao evento narrativo. Os casos são assimilados pelo sujeito mediante o exercício da memória coletiva, configurando o seu repertório de narrativas, pois elas dizem respeito a sua inserção no mundo missioneiro como contador e ouvinte de histórias.

A partir de tal perspectiva torna-se importante pensar a questão através de dois sentidos: um primeiro, que diz respeito à convergência de imagens de guerras no território missioneiro e que está relacionado às vibrações turbulentas do tempo. Elas perduram na memória coletiva, sempre fertilizada pelo imaginário. Os jogos da memória apontam para a “capacidade épica” de narrar (Benjamin) e uma aventura da inteligência humana, na tentativa de lidar com a morte e o esquecimento. E o outro, referindo-se aquele nível “fusional e confusional” (Rocha, 1994), onde o embaralhamento criativo das imagens, e mesmo, uma espécie de “borramento” destas, por parte do contador de casos de revoltas é um fenômeno vinculado ao caráter acidentado do tempo.

Nesses termos, o lacunar aparece como algo que diz respeito, tanto a um sentido de espaçamento temporal entre os eventos vividos pelos sujeitos ou ainda, aquilo que é reconhecido como episódio histórico (a revolta, a guerra e a batalha), quanto ao “confusional” presente nas narrativas, que mesclam lembranças incertas, turvadas pelo esquecimento e cortejadas pela imaginação criadora, no processo místico da tessitura das intrigas das mesmas, considerando a relação complexa do “homem missioneiro” com o tempo e com o espaço dentro de uma duração.

As tessituras das narrativas aparecem como um conjunto nebuloso de episódios de fuga e enfrentamento, envolvendo datas e nomes embaralhados no processo criativo, que é o trabalho da memória, mediante às colagens e aderências de imagens de tempos sobrepostos, no qual heróis históricos podem ser vistos como “anti-heróis”, onde a experiência do sacrifício é uma referência direta a um 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, os “espaços imagéticos” são centros de convergência de imagens do terror e do monstruoso. Por isso, aparecem nas narrativas acerca de determinados acontecimentos, cuja violência oscila entre a violação e o sanguinário, como palco de tais episódios narrados por combatentes. O saque, o estupro e a degola são imagens que persistem como formas de negação e fragmentação do Outro, 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 da putrescência ante os corpos abandonados no campo. Tal geografia fantástica traduz-se em imagens de resistência, em que o sofrimento no contato forçado com o ambiente natural é uma das tônicas das narrativas, quando “o ato simbólico da fuga” (Canevacci:1996,17) para o mato era a única escapatória, ou a negociação com os bandoleiros era a alternativa para as comunidades invadidas. Nesta altura da discussão, o caráter ideológico presente no imaginário do terror mescla relatos de combatentes (principalmente da Revolução Federalista de 1893), com as biográficas narradas pelos missionários.

Nas ondulações do tempo missionário 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 fragmentação do Outro (Taussig,1993). Os conflitos estão ligados à presença dos piquetes e das batalhas nas paisagens locais, configurando cenários culturais, onde uma fantástica vibra nas paisagens lendárias, sendo estas constantemente mencionadas nas narrativas dos missionários. 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, pelo caráter fantástico ligado ao episódio e que relaciona-se a acontecimentos violentos, ou mesmo inusitados, que, por vezes, resguardam algo de anedótico e jocoso. As narrativas sobre as “revoltas”, portanto, tendem a mesclar o terror e o patético, podendo derivar daí, o risível.

No contexto missionário, os “assombros” aparecem como uma referência do terror, presentes no imaginário. A sua dimensão oculta, vinculada a uma “ordem implícita” faz do seu surgimento na paisagem uma manifestação aterradora da hierofania das formas

obscuras, desconcertantes, do “mistério” em terras missioneiras, na América Barroca. É nesta ambiência específica, considerando a introspecção, que é um dos traços marcantes da experiência do “homem missioneiro” no mundo, 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 mundo. Os tesouros são, desta forma, uma manifestação do maravilhoso nas paisagens culturais missioneiras, onde aparecem como uma imagem recorrente no tempo, desde à empresa missioneira até o ciclo das revoluções. O tesouro é um tema ao qual a literatura também se debruça.

O imaginário ligado aos tesouros ocultos, às botijas e potes de ouro habita o universo misterioso missioneiro, aguçando a imaginação da comunidade local. Desperta as sensações de medo e terror, relacionadas ao passado violento, vinculados à manifestação fenomênica da “visage”, como parte da “revelação” do fenômeno maravilhoso. Ela emerge das dobraduras de um tempo mítico, de uma ordem implicada e do embotamento das formas em resguardo até que alguém, a partir de uma revelação onírica o receba como dádiva (“dávida”). Há, assim, uma ressonância nas dobraduras sutis do tempo, quando as imagens contidas nesse complexo holomovimento (Bohm e Peat, 1989; Capra, 1997) 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 fantástica indicada pelo espectro no sonho, revelando-se aos sentidos do humano. O assombro está na revelação onírica e decorre dela, mas é essa experiência terrificante de contato com ele que permitirá o acesso ao tesouro.

O “guardado”, portanto, é a imagem que dinamiza o jogo ocultamento-revelação e que desencadeia no sujeito que sonha com o mesmo, um processo de abertura à negociação dentro de seu grupo social. Este, buscará parceiros que tenha confiança para “procurar dinheiro-oro”. Nesse caso, deve reinar um código de honra, marcado pelo pacto de segredo ante à revelação e o compromisso de acompanhar aquele que “recebeu o guardado em sonho” até o local indicado, também dentro do clima do silenciamento. As imagens, portanto, são aquelas do oculto, de onde emana um conhecimento cosmológico singular.

No capítulo II procuro analisar o expansionismo agro-pecuário, tomando-o como uma metáfora do monstruoso em terras missioneiras, ou ainda, enquanto forma ideológica do imaginário do terror, de maneira a discutir sobre as bruscas transformações no estilo de vida e nas experiências de sociação, naquele contexto pluri-étnico. As rupturas engendradas pelo capitalismo rural nas práticas técnico-culturais nativas, ao desestruturarem os vínculos com a memória dos lugares, tendem a originar novos “espaços de morte” (Taussig, 1993), na porção noroeste do Estado.

Na parte 6, a experiência neobarroca, na porção austral americana, é analisada a partir da dramática vivida na região missioneira enquanto uma paisagem fronteiriça percebida como uma zona de turbulência, pelo menos desde o século XVIII, frente aos conflitos e interesses entre duas potências ibéricas conquistadoras. Na área missioneira deu-se o embate entre ambas. Portanto, traçar um panorama acerca dos episódios históricos que ocorreram naquele ponto é estabelecer um diálogo com diferentes fontes documentais, ou seja, com narrativas diversas sobre acontecimentos que marcaram a região, tanto no que se refere a sua importância para uma memória social brasileira (e os desdobramentos do colonialismo na América Portuguesa), quanto para a compreensão dos impasses políticos que ocorreram na Província de São Pedro.

Sendo assim, surge a necessidade de estabelecer o cruzamento de relatos, até certo ponto heterogêneos, para tecer uma narrativa própria quanto aos acontecimentos que ocorreram na região, onde o “ficcional” e o “real” aparecem como “diferenças coligadas” na conformação de uma paisagem mental, em que as idéias e imagens em torno das revoltas se (con)fundem no que tange à interação entre o fantástico e a realidade. Nesse sentido, as narrativas de historiadores, memorialistas, escritores, cronistas e combatentes acerca da região missioneira, nos diferentes períodos das revoltas, são importantes para a reflexão que estabeleço.

O capítulo I representa a intenção de refletir com relação ao imaginário em torno da “conquista espiritual” (Montoya, 1997) nas terras do *Mundus Novus*, período ao qual os soldados-missionários empreendiam longas travessias marítimas, em nome da soberania dos reis e da visão monoteísta cristã. A reflexão implica no diálogo com a etno-história e a arqueologia, tentando abordar o processo civilizador que se estende ao longo dos séculos XVII e XVIII no Novo Mundo. Assim, as reduções jesuítico-guarani, na porção austral da

América do Sul, se apresentam como um fenômeno inserido na experiência da conquista. A idéia de redenção das almas se insere num projeto civilizacional que intenta “domesticar” aquelas que estão fora de uma cosmologia cristã de percepção do mundo.

A experiência ibérica de conquista do Novo Mundo faz parte de um processo que, por uma lado, confirma o imaginário europeu quanto à existência do paraíso terrestre e, por outro, insere as terras descobertas na geopolítica européia do Quinhentos, ambas percebidas na aventura transcontinental que é a busca de uma Terra Prometida. Nesta perspectiva, as circunavegações devem ser consideradas a partir de dois níveis distintos, mas complementares no evento “conquista”, situado dentro do processo civilizador, que são o expansionismo, na sua faceta econômica, integrante da dinâmica da globalização cultural e da reconfiguração das imagens do globo, de redefinição do conhecimento geográfico acumulado até então, bem como da introdução do Novo Mundo no “sistema capitalista mundial” emergente (Sahlins, 1990); a “conquista espiritual” impetrada pelo “soldado-missionário”, principalmente ao longo dos séculos XVII e XVIII. Aparecem como aspectos fundamentais para compreender a “colonização do imaginário” (Gruzinski, 1991), quando os missionários da Companhia de Jesus se dirigem ao Novo Mundo, com o propósito de evangelizar o gentio, trazendo-lhes, em nome do Cristo a redenção, na tentativa de lutar contra as forças macabras do reino das trevas e da luxúria.

A reflexão que estabeleço busca, mediante a análise de uma série de narrativas de missionários para o período reducional e, mais tarde, a partir dos relatos de cronistas e viajantes do Oitocentos, fornecer um panorama religioso e fantástico do período barroco jesuítico-guarani, bem como do barroco gauchesco-missioneiro, enquanto desdobramento daquele no século XIX.

A colonização do imaginário é a imposição e a negociação das imagens provenientes da cosmovisão cristã, vivida na experiência de fronteira cultural, no encontro entre os jesuítas e os guarani. O processo é complexo e implica em ambos os casos na assimilação de imagens, mais ou menos convergentes, pelos filtros culturais dos atores envolvidos no episódio, considerando o duplo movimento de adesão e resistência às imagens. A redução é um misto de projeto de conquista e de utopia no Novo Mundo.

Parto do princípio de que a conquista é uma experiência intercultural na “zona de contato” (Pratt, 1999), vista pelo prisma da mobilidade, de enfrentamento e fuga. As

incurções ao sertão realizadas inicialmente pelos espanhóis e após, pelos portugueses, representados pelos bandeirantes que atacavam as reduções jesuítico-guarani com a intenção de prear os índios, são um exemplo da máquina de guerra, colocada em prática para subjugar os povos autóctones, no processo violento da conquista do Novo Mundo. É necessário pensar os povos autóctones, nesse período, como grupos humanos que viviam os seus conflitos interétnicos, exercendo o poder e a fragmentação do Outro, no qual os europeus se inserem como um elemento exacerbador de tal processo, onde o especular e a negação do Outro são imagens da conquista.

Procuró sinalizar para a possibilidade de profusão de imagens oriundas do encontro, que colocam a relação entre estrutura e história presentes nesse encontro, não apenas como um exercício de poder do europeu sobre as demais culturas, mas, em parte, como “orquestramento nativo” (Sahlins, 1990) de um processo complexo de (re)criação de imagens do outro, de capacidade de transformação e re-significação, levada a cabo pelos sujeitos que se encontram ante à percepção das alteridades e o que isso importa, em termos ideológicos e míticos.

Dáí o barroco missioneiro estar entre o pastiche, uma leitura subversiva do modelo original e a reprodução alucinada e quase fiel do modelo como redenção pelas imagens. Iconolatria que se estende às paisagens e que re-situa o próprio homem no regaço da Mãe Terra, posto que a natureza manejada é a natureza vivida como epifania, de onde emerge deus e o demônio numa “dialética de imagens”, que impulsionam as próprias reduções, naquilo que elas têm de imagens de conquista e de resistência.

O barroco, nesse caso, é a relação profícua do animal humano com uma 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 na dramática das faces demiúrgicas da imaginária barroca: há um formismo que é originário do encontro das formas européias, civilizadoras, com aquela da floresta subtropical, da selvageria; com a presença oceânica dos campos circundando capões: espaços de encontro de civilizações, onde o gênio dos jesuítas e dos guarani configuraram paisagens culturais singulares no Novo Mundo.

A convivência entre elementos heteróclitos na configuração do panorama religioso missioneiro, faz com que a referência aos santos barrocos seja uma constante nas narrativas

que reportam à presença dos mesmos nas paisagens culturais do “antes-tempo”, onde ocorriam procissões e festas para o santo padroeiro da comunidade, dentro de uma geografia religiosa definida pela “terra do santo”. Significa pensar a proliferação de centros sagrados no interior da região noroeste. Nelas ocorriam peregrinações dos fiéis dentro da perspectiva do catolicismo popular, bem como de festividades que marcavam formas singulares de sociabilidade dos grupos sociais que se visitavam nesses períodos, respeitando um calendário ritual, assim como eventos importantes de serem louvados.

Com a derrocada da empresa missioneira no Novo Mundo, no século XVIII, a partir dos conflitos oriundos do Tratado de Madrid, as reduções jesuítico-guarani, da banda oriental do Uruguai, permaneceram entregues aos desmandos das Colônias espanhola e portuguesa até serem conquistadas, definitivamente, em 1801 por Portugal. Foram sucessivos saques e conflitos que desfiguraram as suas formas, até que as mesmas restassem enquanto ruínas.

Ao longo do século XIX, passou pela região missioneira uma série de viajantes (naturalistas, memorialistas, comerciantes e turistas), cujos relatos fazem referência à presença da estatuária barroca, esculpida em madeira pelo guarani reduzido e pelos jesuítas. No entanto, a imaginária barroca abandonada a sua sorte, dispersou-se pela região missioneira através dos saques às reduções e pelos fiéis, que procuravam levá-las para suas casas com o intuito de serem louvadas, ao mesmo tempo que as protegiam da profanação.

A religiosidade missioneira é, portanto, um fato registrado pelos viajantes que passaram naquela área, no século XIX. Desta forma, considerando-se a discussão apontada pela presença das imagens barrocas no universo mítico-religioso das comunidades, torna-se necessário uma reflexão acerca da intervenção patrimonial do SPHAN, na região missioneira do Estado na década de 30 do século XX. As práticas religiosas, romarias e festividades que tinham grande importância nas comunidades sofreram um forte impacto, a partir da postura do órgão patrimonial, na coleta da imaginária barroca dispersa na região, como forma de “conservá-las” enquanto acervo do Museu das Missões. A experiência traumática das populações locais ante a violência simbólica colocada em prática pelo Estado está presente na memória coletiva. A partir desta questão, busco analisar o “distanciamento” por parte da comunidade do patrimônio histórico-cultural da humanidade

que, mediante a sua intervenção, engendrou a desumanização da imaginária, isolando-a do contexto que lhe era inerente.

Sendo assim, no capítulo II estabeleço uma discussão quanto ao fenômeno turístico na zona missioneira vinculando-o à problemática da conservação do patrimônio nacional e da humanidade, quando busco refletir sobre a temática da identidade no contexto transnacional missioneiro, onde as “paisagens de poder” sacralizam a cultura epitomizada no objeto em detrimento da cultura vivida como experiência cotidiana e detentora da memória coletiva nas paisagens de pertença.

Parte 1

CAPÍTULO I

PESQUISA ETNOGRÁFICA E IMERSÃO.

1. Diálogos e caráter iniciático da pesquisa na “terra miguelina”.

1.1. Solidariedade e afeto como interação social.

Algo me surpreendeu desde os primeiros contatos com as pessoas na região missioneira, se estendendo com a minha mudança para a cidade. Desde logo, em São Miguel das Missões, percebi que havia uma extrema disponibilidade das mesmas, em me auxiliar na pesquisa. A solidariedade missioneira estava evidenciada por uma significativa afetividade que por vezes me deixava desconsertado.

A dimensão afetiva das relações humanas que estabeleci foi intensa e logo me vi imerso num universo acolhedor. Não senti muita falta do contexto metropolitano porto-alegrense. O contato com aqueles que surgiam no processo aberto, que é o fazer etnográfico, trazia consigo uma carga emocional que paulatinamente me envolvia como sujeito interessado em conhecer aspectos da cultura missioneira. Creio que tive certa plasticidade adaptativa ao novo contexto sócio-cultural que me inseri, me sentindo estimulado com a experiência de viver num local pacato e repleto de novidades.

A realização da pesquisa etnográfica nas paisagens missioneiras foi possível devido ao auxílio de algumas pessoas solidarizadas com meus interesses em realizar o estudo de campo naquela região. O fato de ser um estrangeiro, um pesquisador oriundo da região metropolitana em terras missioneiras me tornava, obviamente deslocado. Daí que o auxílio dessas pessoas tornou o mundo missioneiro mais “acessível”, além de carregá-lo com matizes afetivas que coloriram os meus dias com uma intensidade surpreendente.

1.2. Personagens fundamentais na pesquisa etnográfica.

Durante o período que permaneci na região missioneira conheci algumas pessoas que foram muito solícitas comigo, sendo fundamentais na minha inserção, enquanto antropólogo, naquele contexto. Elas, em maior ou menor grau, tiveram grande importância

para a realização do trabalho de campo. Portanto, foi por intermédio das mesmas que consegui adentrar no universo missioneiro.

Num primeiro momento, estabeleci contato com pessoas e grupos que configuraram a minha rede social estreita, pois convivi com os mesmos, cotidianamente. Dessa forma, acessei e percorri as suas próprias redes sociais, como forma de me relacionar com o mundo missioneiro, de onde o corpo do material etnográfico que compõe a tese se estruturou para constituir esta narrativa. Meus amigos são, sem sombra de dúvidas, pessoas que me mostraram que a solidariedade é um dos aspectos, quiçá uma porção sensível, da forma de ser do “homem missioneiro” (Freyre, 1973).

Ao chegar em São Miguel fui até o Sítio Arqueológico. Gládis Pippi, diretora do Museu das Missões me aguardava, pois ligara da rodoviária de Santo Ângelo para ela. Tenho livre passagem na portaria. É extremamente simpática comigo ao me receber. Dona Geraldina, funcionária encarregada da limpeza me olha um pouco desconfiada, diria que, até certo ponto, arisca, mas nem por isso, demonstra antipatia.

Gládis me oferece chimarrão, enquanto verifica seus *e-mails*. Conversamos sobre a minha pesquisa. Me informa que os desenterradores de tesouros destruíram boa parte do patrimônio arqueológico na região missioneira. Segundo ela, terei acesso a muitas histórias e lendas em São Miguel, pois existem vários contadores de causos, inclusive entre os funcionários do IPHAN. Afirma que as pessoas estão se mobilizando para me ajudar, se disponibilizando a apresentar parentes idosos para conversarem comigo.

Comentou acerca de uma caminhada mística nos moldes daquela de Santiago de Compostela. Um grupo de Santo Ângelo a qual está ligada organiza o evento turístico que ocorrerá daqui a alguns dias, quando os peregrinos percorrerão várias localidades missioneiras. Falou no prefeito de São Luiz Gonzaga que, segundo ela, é um grande contador de causos. Depois me mostraria o museu.

Gládis levou-me de automóvel até a Pousada das Missões, na qual me hospedaria naqueles dias. Fomos ainda, pela manhã, a um manifesto em frente à prefeitura, pois

querem fechar o Posto Avançado do Banco do Brasil na cidade. Havia cerca de cinquenta pessoas no local. Várias autoridades se manifestaram contra o fechamento do posto. Alguém ao microfone lembrou que se Sepé Tiaraju estivesse vivo, certamente, utilizaria os serviços do Banco do Brasil. Rimos. Durante o manifesto as pessoas me observavam curiosas, sem saber quem era aquele desconhecido.

Gládis Pippi, que é historiadora, foi muito solícita comigo no período em que realizei a pesquisa na região missioneira, especialmente nos primeiros meses em que fui morar em São Miguel das Missões, pois além de me apresentar às pessoas da comunidade miguelina, colocou as instalações do museu a minha disposição, caso necessitasse utilizar a biblioteca do mesmo, por exemplo. Sempre atenta as minhas inquietações e indagações acerca do universo histórico missioneiro, discutia com erudição questões sobre a temática.

Em Santo Ângelo, sua terra natal, também me apresentou à cidade, assim como a alguns de seus moradores. A complexidade histórica do município veio à tona a partir de uma *tour* pelos seus museus (alguns deles organizados por ela), à visita a Catedral Angelopolitana construída pelo escultor Vladimir Von Adamovich. A hospitalidade de Gládis e sua família se estendeu na recepção que tive em sua casa. Realizei com ela, além disso, algumas incursões a cidades missioneiras como Caibaté e Bossoroca, assim como ao interior de São Miguel.

Por seu intermédio, durante uma das minhas visitas ao Museu das Missões conheci outra pessoa fundamental na minha experiência como morador da cidade. Me refiro a José Herter que, junto com sua família, me auxiliou bastante ao longo do período que permaneci na cidade.

Conversei pela manhã com José Herter. Conheci sua casa e o local onde trabalha na produção de réplicas da estatuária barroca, bem como no artesanato com temas missioneiros. Me contou que está muito interessado no turismo e disse que poderia me levar a Caibaté qualquer dia.

Naquela manhã descobro que o Posto Avançado do Banco do Brasil não será fechado. Nessa sexta-feira caminhei muito da minha casa até o Sítio Arqueológico e dele

até à casa de algumas pessoas que conheci. Numa dessas idas encontrei José Herter, que tentava amarrar um terneiro já crescido em algum toco de pau no campo sujo, próximo a sua casa. Parei para conversar com ele na esquina. Ao longo da conversa apareceu seu Fenelon que mora ali perto. José disse que ele poderia me auxiliar e pedi que me apresentasse ao idoso. Seu Fenelon, após as apresentações me disse que não acredita em dinheiro enterrado, nem em assombros. Falou de seu sogro, seu Pedro Tufão, que foi tropeiro durante muito tempo. Segundo informou, o idoso poderia me ajudar, apesar de ser bastante surdo. Fiquei de procurá-lo para conversarmos. Disse-me ele que, de preferência, num dia de chuva conversaríamos, porque fica no galpão e assim poderíamos falar.

Inês, esposa de José Herter, me informou acerca de uma exposição que o marido participará em Porto Alegre, como artista convidado. Ele é escultor e realiza uma releitura das imagens sacras do barroco missioneiro do século XVIII. A exposição será na FAMURS e tem vários patrocinadores, inclusive a UFRGS. Um pouco depois, quando saía do supermercado com algumas compras encontro José na rua. Decido acompanhá-lo até uma parte do caminho, mas acabo indo até a sua casa. Lá, converso a respeito de vários assuntos com ele e sua família - o casal têm dois filhos, ambos são skatistas. O mais velho aprecia *hip hop*, inclusive sua estética lembra a do movimento, o menor gosta de música nativista, sendo que, por vezes, entram em conflito devido a seus interesses estéticos diversos. Como de costume falamos sobre turismo.

José Herter é um artista plástico nascido em Caibaté, mas mora atualmente em São Miguel das Missões. No município é conhecido por Herter, como assina as suas obras. Gradativamente, sua produção artística começa a ser reconhecida. Ele vem expondo seu trabalho em várias regiões do estado, inclusive na capital.

Conviveria com ele e sua família - a esposa Inês e os dois filhos do casal: Jones e Vinícius -, vindo a alugar uma de suas casas na cidade. Tinha por hábito visitá-los seguidamente. Os Herter possuem uma empresa familiar voltada para a produção artesanal de pequenas réplicas da catedral de São Miguel, de figuras indígenas e outras miniaturas que fazem referência à saga missioneira, com o intuito de vendê-las aos turistas na

Cooperativa de Artesãos existente no município, denominada de *Tupambaé*³. Trata-se, portanto, de uma atividade familiar de criação de imagens em madeira produzidas em série e referentes às Missões, pequenos simulacros para os turistas ávidos por *souvenirs* missioneiros. Eles me levaram a Caibaté, além de me apresentarem pessoas em São Miguel. Foi por intermédio de Inês que conheci Mara Morais.

Alguém bate a minha porta. É uma mulher na faixa dos quarenta anos, de baixa estatura e sorridente. Apresenta-se como Mara, amiga de Inês. É minha vizinha, pois mora em frente a minha casa. Veio convidar-me para jantar com ela e uma amiga (Beta) e experimentar um ensopado de mandioca, delicioso prato local.

No outro dia, Mara me leva para conhecer melhor a cidade. Vamos no “Herby”, seu fusca cor de vinho. A partir daí, auxiliaria imensamente em minha estada na região missioneira, levando-me a lugares e apresentando várias pessoas.

Naquela noite acompanhei Mara até o Centro de Tradições Nativistas, pois iria fotografar um ensaio dos departamentos infantil e juvenil, do Centro de Tradições Nativistas Sinos de São Miguel. Mais tarde os grupos se apresentariam para as autoridades no hotel. Depois do ensaio seguimos até a reunião do Bloco do Funil que é, na realidade, o bloco que apóia o prefeito (os dois blocos carnavalescos da cidade são, na verdade, grupos politicamente contrários), na casa de uma mulher que trabalha na prefeitura também chamada Mara.

³A expressão “tupambaé” é uma referência à roça comunitária que existiu nas reduções jesuítico-guarani. Para elucidar a questão cito um trecho longo da obra do padre Arnaldo Bruxel: “Todos os guaranis, desde os sete anos de idade, eram agricultores. Sabendo plantar, todos se sustentavam em qualquer eventualidade, já que na terra missioneira sobrava fertilidade e bom clima. Em 150 anos de redução não foi possível introduzir, segundo insistentes recomendações dos superiores provinciais, o sistema europeu de cada família viver de sua roça particular (“abambaé”), cultivada sob sua exclusiva responsabilidade. A experiência levou os missionários à aceitação da roça comum (“tupambaé”), onde se ocupavam, toda a semana, os adolescentes e crianças, auxiliados, aos sábados e segundas-feiras, pelos pais, mas separados deles. Quatro dias por semana, na devida época do ano, trabalhavam os casados, obrigatoriamente, em sua roça particular. Mas eles, pelo inveterado costume de tudo ter e fazer em comum, recorriam ao sistema de muxirão (ou mutirão), unindo-se várias famílias, para fazer sucessivamente todas as roças particulares do grupo. No fim do ano principiavam as colheitas de milho, abóbora, batata doce, aipim, etc. Com a diminuição do trabalho agrícola, reabriam então todas as oficinas” (Bruxel, 1987:62-3).



Observo que, entre os miguelinos, o ato de contar histórias, sejam elas causos ou piadas, é algo freqüente. Na reunião, em meio às conversas sobre o evento, surge uma história de mistério, acerca de umas taquaireiras mal-assombradas. Após contam piadas pornográficas, quando todos dão gargalhadas.

Dali seguimos até o Wilson Park Hotel onde fotografará o encontro. Além disso, ocorrerá uma palestra sobre incentivos para turismo na região. Trata-se de um acontecimento que mobiliza a sociedade miguelina: o prefeito (e alguns prefeitos da região), vereadores, o dono do hotel e pessoas da comunidade.

A apresentação de danças gauchescas pelas crianças e adolescentes é muito bonita. Fico conhecendo dona Ilza (a vice-prefeita) e César, seu filho. Eles nos convidam para irmos no outro dia até a sua propriedade: a Fazenda Triunfo. Herter e Inês também estão no evento - seu filho Vinícius apresenta-se num dos grupos de danças -, me informam que no outro dia seguem para Porto Alegre, onde ele irá expor seus trabalhos como artista convidado. Saímos dali e vamos até o Casarão, ou ainda, no restaurante do Valente para fazermos um lanche.

Vamos até a Fazenda Triunfo, onde dona Ilza recepcionará um primo seu - morador no Paraná - que reencontrou, de maneira surpreendente, no restaurante numa manhã. Seu César (53 anos de idade) vai conosco no fusca de Mara, mas antes passamos para fotografar a saída da cavalgada pela cidade, que trouxe a chama crioula à mesma para as comemorações da Semana Farroupilha em setembro próximo.

A fazenda possui uma sede belíssima construída no século XIX. Seu César conta que o avô veio de Viamão em 1863. Sentamos à beira do fogo e ele narra histórias, desenovela causos. Encontro na estante os livros de dois amigos meus: o de Beatriz Mânica da Cruz e o de Jakzam Kaiser, entre as obras que compõem a sua biblioteca. Fico feliz pela dupla surpresa e penso na importância da publicação dos trabalhos, de dissertações e teses, produzidos na academia para essas pessoas.

Certa vez, depois de almoçar com Mara e Beta, seguimos até a casa da segunda. Escutamos no rádio o prefeito de São Miguel comentar acerca do turismo na cidade, afirmando que o mesmo será uma das formas de exterminar com a pobreza da população.

Dali, nos dirigimos à casa dos Herter. Lá, conversamos amenidades e, como não poderia deixar de ser, sobre o desenvolvimento do turismo nas Missões.

À noite fui ao Batizado Campeiro no CTN acompanhar o batismo de Vinícius. Parece-me uma cerimônia, ainda que bonita, conservadora no seu conteúdo: apela à honra, ao civismo, ao respeito à tradição, ao regionalismo. José Herter diz que fica tranqüilo pelo filho estar ali, porque “fica longe da maconha”.

As pessoas dançaram animadamente naquela noite. Um casal de senhores dançava muito bem. Às vezes, se afastavam dando passinhos para os lados, e pequenas voltas, para depois reencontrarem as mãos e os corpos, seguindo juntos pelo salão. Fico sabendo que se trata do “xote laranjeira” e que, a maioria das pessoas já não dança mais daquela forma.

Os modelitos das prendas variavam do que, esteticamente, considerava medonho até aqueles com muito bom corte, assim como cores e bordados bonitos. As combinações masculinas, por vezes horríveis, contrastavam com os bem trajados: cores combinando, botas reluzentes, guaiaca à mostra. Havia, também, a presença constante do laço vermelho que Mara me chamou a atenção. Enquanto dançavam pude ter um panorama da sociedade miguelina através dos comentários de Mara. Bebi muito uísque naquela noite.

Certa noite fomos, eu e Mara, assistir ao espetáculo de Som & Luz. Eu havia assistido o mesmo há 21 anos atrás. Confesso que foi emocionante revê-lo. Fiquei impressionado com a grandiosidade do mesmo. Mara, apesar de ser miguelina, nunca tinha visto o espetáculo. É simplesmente lindo, um *show* de extrema beleza que narra a saga ocorrida na região. A impressão que se tem é a de que os personagens históricos estão ali dialogando uns com os outros e que, a qualquer instante, um deles se materializará para os espectadores. A intensidade do evento está no jogo combinatório de paisagens, luzes e personagens que percorrem a dramaturgia do texto, evocando um turbilhão meio extasiante de imagens, que preenchem os sentidos: as ruínas; a dinâmica de luzes e sons; a musicalidade barroca; as vozes dos atores de teatro e televisão conhecidos nacionalmente, revelando parte da memória da dramaturgia brasileira.

Após, fomos ao restaurante do Valente conversar com Dona Ieda (47 anos de idade), sua esposa, que nos contou várias histórias. Ao longo da conversa, num

determinado momento, Mara comentaria, poeticamente: “O trabalho do Flávio tem o lado bom e tem o lado negativo... traz as coisas que tu queria ter e não tem mais... dá aquele aperto! Dá saudade, machuca!... Tem um lado bom, mas ao mesmo tempo dá um aperto!”

Mara muito me apoiou no período em que permaneci em São Miguel, tanto no plano material quanto no emocional, no sentido de que me emprestou alguns móveis e pelo fato que foi sempre uma companhia agradável na cidade. Sendo fotógrafa, seguidamente, esclarecia dúvidas que me surgiam no uso da máquina fotográfica, bem como na forma mais adequada de fotografar. Além disso, escreve poemas e assim, coloriu com seus escritos um pouco do meu cotidiano.

A partir de minha amizade com ela pude compreender como funciona o estigma da mulher separada em terras miguelinas e as mazelas sociais decorrentes do fato desta ter autonomia - inclusive financeira, pois é fazendeira em São Miguel -, frente as demais mulheres casadas. Tal fato implica em certos ciúmes e agressões morais em relação a sua pessoa. A sua experiência *sui generis* na cidade coloca-a como alvo das manifestações do machismo ante a mulher que decide desligar-se de uma conjugalidade, rompendo com certas amarras sociais. Nossa amizade, junto com o seu seletto grupo de amigos, representou uma forma de todos nós lidarmos com o dilema da solidão, pois nossas conversas e jogos de cartas eram sempre agradáveis.

Fiquei muito emocionado quando narrou sua trajetória de vida, enquanto aguardávamos num bar em Santo Ângelo a revelação de nossos filmes fotográficos. Contou-me passagens de sua biografia sem sequer perguntar-lhe sobre isso. Foi um desabafo e uma afirmação de confiança.

Tenho a impressão que a sociedade miguelina espera que a mulher suporte calada uma série de situações de humilhação que Mara decidiu romper, mas ao fazê-lo teve que pagar um preço. Seguidamente, conversávamos sobre a situação do feminino em terras missioneiras, considerando o misto de poder e subjugação que a mulher experimenta dentro de casa. Há o poder de gerir o universo doméstico, mas a última palavra, a decisão quase sempre é do marido. Portanto, segundo ela, entre a solidão conjugal e aquela que se experimenta após a separação, é preferível a segunda opção.

Fui com Mara a alguns municípios missioneiros como: São Luiz Gonzaga, Bossoroca, Entre-Ijuís e Santo Ângelo.

De todas as pessoas que conheci a que mais me impressionou foi seu Emílio. Eu havia conversado com ele por telefone, quando se dispôs a me ajudar. Ao travar contato com o mesmo no Museu das Missões tive uma surpresa. Esperava encontrar um senhor grisalho, ou mesmo, de cabelos brancos, mas a pessoa que conhecia naquele momento em meio a seus colegas de trabalho era um homem que não tinha sequer cinquenta anos de idade. Seus cabelos muito negros eram o exato oposto do que imaginava. Além disso, trazia um olhar curioso e de extrema vivacidade que me impressionou, bem como uma desenvoltura para dialogar que o fazia sobressair-se em relação aos demais. Havia uma sabedoria naquele senhor que me causou admiração e curiosidade.

De repente, me vi junto a um grupo de pessoas que trabalham no Sítio Arqueológico tendo que explicar a que vinha, os motivos que me traziam aquele lugar. Ao falar nas narrativas que me interessavam mencionei o lobisomem como exemplo, mas também, como uma espécie de provocação para ver a reação dos mesmos. Ante a minha colocação seu Emílio argumentou que era “uma representação”. Mais surpresas, primeiro porque parecia reagir positivamente a minha tentativa de diálogo; segundo, com a noção de “representação” que ele utilizava com tamanha segurança e que me soou, naquele momento, como algo significando uma impressão, algo como um falseamento da imagem; terceiro, por se colocar como alguém que apresentava a sua opinião sem a timidez evidente dos demais, frente ao pesquisador da cidade grande, que por sinal, estava tão intimidado quanto eles.

Ficava evidente para mim que me dizia, subliminarmente, algo como: sim eu te auxilio, mas o que te proponho é um diálogo em que existem coisas que não dominas e que posso te orientar na tua busca, mas, além disso, tanto a tua experiência como sujeito no mundo me interessa quanto o teu olhar sobre a minha cultura. Ele me propunha o que, a princípio, interpretei como um encontro intersubjetivo, uma troca de experiências culturais. Outra surpresa, ele se propôs naquele mesmo dia a me buscar às 18:00 horas na Pousada das Missões onde estava hospedado para conversarmos com algumas pessoas que conhecia.

Desde o início meu amigo se mostrou como um sujeito pleno de si e dono de sua consciência, por isso, sempre se colocou como alguém que defendia suas posições e detinha a sua própria interpretação acerca de sua cultura. Estava frente a uma pessoa, que parecia possuir valores muito claros e visão crítica suficiente para tirar as suas conclusões acerca de uma série de questões inerentes ao contexto cultural a que pertencia, e que eu ansiava conhecer.

O pensamento de seu Emílio quando o conheci, me pareceu complexo demais, não conseguia compreender o que queria dizer, as construções frasais eram diferentes, respeitando uma lógica que desconhecia, repleta de palavras estranhas para mim. Além disso, remetia àquilo que poderia ser chamado de uma “linguagem popular”. Da mesma forma, não conseguia compreender direito o que algumas pessoas falavam, tendo demorado alguns dias para acostumar o ouvido e conseguir entrar um pouco na lógica das mesmas.

A partir de minha interação com seu Emílio e sua família, passei a compreender melhor a sua forma de pensar, ao mesmo tempo que solicitava que me esclarecesse o significado de alguns termos que não dominava. O mesmo acontecia quando eu usava alguma expressão desconhecida por eles, durante as inúmeras conversas à noite em sua casa, fato que suas filhas nunca deixavam passar em branco.

Também sabia que ele auxiliara alguns profissionais de diferentes áreas em suas pesquisas na região e que exercia um cargo de liderança - naquele período ainda era o mestre-de-obras do Sítio Arqueológico -, daí que sua desenvoltura era resultado também de sua atuação no cenário citadino. Sua grande interação social no contexto miguelino se refere tanto ao seu trabalho junto ao Sítio Arqueológico, quanto a sua participação em diferentes pesquisas realizadas na região. Constataria mais adiante, que sua inserção na comunidade miguelina também está relacionada a sua posição como membro ativo da Congregação Cristã no Brasil (CCB). Havia algo naquela pessoa que a singularizava.

Certa feita, estava em frente à pousada e seu Emílio, que passava em frente a mesma com sua camionete, parou para conversar comigo. Estava acompanhado de uma mulher de pele muito clara que me apresentaria como sua esposa, dona Cleni que mais tarde se revelaria como outra pessoa fundamental na minha experiência etnográfica.

Naquela mesma semana começaria a freqüentar sua casa e conheceria três de suas quatro filhas: Daniela, a menor de todas; Deisi e Eliane (cujo apelido é Preta) a mais velha entre as filhas que moram com o casal. Meses depois conheceria Elisiane, a primogênita, que é casada e mora em um assentamento no interior da cidade de Jóia.

A relação com seu Emílio sempre esteve pautada num intenso diálogo acerca das questões relacionadas ao meu trabalho, por exemplo, mas seguidamente extrapolavam tais temas. Compartilhávamos pontos de vista, discordávamos e refletíamos juntos. Um outro fator de expansão no relacionamento com ele foi a presença constante de sua família. Todavia, minha interação com o universo feminino assumiu um ritmo que resguardava certa autonomia em relação ao homem da casa, pois estava marcada pela forte presença das mulheres na mesma. O meu envolvimento com a família crescia a medida que os meses avançavam. Ao longo da tese, farei referência ao grupo familiar como família Santos.

Também passei a me relacionar com a sua família extensa, ou seja, com seu irmão Arlindo (que tem problemas mentais) e sua mãe, dona Elvira, moradores nas proximidades de sua casa, bem como com outras pessoas que, seguidamente, o visitavam. Os irmãos de dona Cleni, especialmente, Algemiro (que também possui problemas mentais), Valter, Sérgio e Luís (Gordo), faziam parte das minhas relações sociais junto à família Santos.

É preciso considerar que, sendo crentes, uma vasta rede de “irmãos” freqüentava a sua moradia, bem como inúmeras pessoas que, em suas passagens pela cidade, vindas do interior do município visitavam a família. A casa, portanto, se constituía num ótimo espaço social para a realização da etnografia.

Seu Emílio e sua família me auxiliaram enormemente, pois me apresentaram a um grande número de pessoas - certamente, quase uma centena, onde entrevistei pelo menos sessenta delas -, além disso me conduziam com sua F 100 a vários distritos do município de São Miguel. Com eles fui até São Luiz Gonzaga, Entre-Ijuís, Santo Antônio das Missões, São Nicolau e Uruguaiana, além de visitar Paso de Los Libres, na Argentina.





2. Percorrendo redes sociais: margens e cruzamentos de sentidos na experiência de campo.

A rica experiência etnográfica vivida por mim durante os meses em que morei na região missioneira, no que concerne ao convívio com inúmeras pessoas, excede a capacidade de tomá-las em sua totalidade para a construção do texto. Desta forma, privilegio minha experiência com algumas delas, pelo fato de que tais personagens foram de extrema importância no meu universo de pesquisa, ensinando-me alguns aspectos do mundo missioneiro, ao mesmo tempo que construíam uma relação afetiva bastante forte comigo. No entanto, ao longo da etnografia, ou ainda, nos capítulos posteriores, uma série de personagens integrarão o corpo da narrativa sem que me detenha na descrição pormenorizada dos mesmos, mas é preciso fazer a ressalva de que, nem por isso foram menos solidários comigo ao longo do contato que mantive com eles.

Além disso, privilegio a rede social de seu Emílio pelo fato de que a mesma se mostrou extremamente rica e promissora em termos etnográficos, pois ele e sua esposa me guiaram no universo missioneiro, propiciando minha imersão no mesmo. Não deixo de mencionar algumas situações em que percorro a rede social daquelas pessoas que seu Emílio me apresentou. Esses personagens e seus cenários surgem assim, enquanto elementos singelos desse universo encantador e complexo.

2.1. A Vila da Alegria.

Fui até a casa de seu Dorcino (71 anos de idade) e de dona Alzira (66 anos de idade). Ele branco, descendente de paulistas e ela cafuza. São moradores da Vila da Alegria e estão casados há cinquenta anos: “Achei essa neguinha pequeninha, novinha... casei, fiquei!”, explicou ele.

Naquele dia, além deles, encontrei em sua casa uma de suas filhas, três netos e um bisneto. Na realidade a morada do casal está sempre cheia de pessoas. Eles têm ao todo dez filhos, cerca de trinta netos e dois bisnetos. Os netos do casal são um exemplo da mestiçagem em terras missioneiras, pois a “tipagem” dos mesmos varia do negro ao loiro, passando pelos mais ou menos indianizados. Sobre sua família, seu Dorcino comentaria: “Isso aí é uma tropia muito grande... isso é bastante gente!” Afirmam que estão sempre auxiliando “os fio”, por isso, “nóis nunca temo parado!”

Antes de se mudarem para São Miguel tiveram um bolicho na região denominada de Guerreira e depois, outro na cidade. Ambos são naturais de São Luiz Gonzaga, mais especificamente, do Rincão dos Pinto. Resolveram vir morar em São Miguel porque fica mais próximo do “recurso”, ou seja, do Hospital Municipal e do Posto de Saúde.

Naquele dia conversamos à sombra do cinamomo, em frente à casa. Logo depois chegou dona Iracema (66 anos de idade), vizinha do casal. Todos são participantes entusiastas dos bailes da Terceira Idade.

Chove. Decido ir até a Vila da Alegria conversar com seu Dorcino e Dona Alzira. Levo as fotografias que tirei deles e mais uma fita do Baitaca, músico missioneiro pelo qual seu Dorcino detém grande estima. Ficam muito felizes, não sabem o que fazer. Demonstrando alegria o senhor exclama: “A la pucha meu guri!”

Após, seu Dorcino pergunta qual refrigerante que aprecio. Digo que prefiro Coca-Cola e ele já sai para buscá-la. Chega com uma garrafa de dois litros – “Truxe pro meu nêgo!” - e quer que a leve comigo, digo que não precisa, que quero apenas um copo. Conversamos demoradamente na varanda de sua casa. Dizem que me querem como a um filho, me emociono com aquela manifestação de carinho dos idosos. Me abraçam com entusiasmo.

Dona Alzira incumbe seu Dorcino de ir comigo à casa de dona Iracema, pois ela lembrou de causos para me contar. Ao chegarmos em sua casinha, bem ao lado da morada do casal, ela já está colocando as cadeiras no quintal para nos receber. Na realidade, lembra de apenas um causo.

Da janela aberta observo que nas paredes existem várias imagens dispostas umas ao lado das outras, naquela que deve ser a sala da casa. Numa parede em transversal está um calendário turístico no qual destaca-se uma pequena cachoeira; na parede diagonal surge uma fileira de cartazes - dispostos horizontalmente, um ao lado do outro. O primeiro é Santo Antônio e o menino Jesus num clima sacro que contrasta com o pôster da capa do disco do grupo de rock Mamonas Assassinas, em que aparece o desenho do corpo de uma mulher com seios fartíssimos sobre os quais, salta aos olhos um símbolo *hippie*, com o

volume de seus mamilos, num clima mais mundano impossível. Segue-se Arnold Schwarzenegger na fase Exterminador do Futuro com ar futurista de andróide guerreiro; ao seu lado, como não poderia faltar na lista de heróis pós-modernos holywoodianos surge Van Damme, numa atitude *kick-boxer* e, finalmente, como numa cascata que despenca um cartaz do grêmio e logo abaixo mais uns três do gênero, destacando as sucessivas vitórias do time gaúcho.

Dona Iracema veste uma camiseta da Terceira Idade em que está escrito o seu lema: “Juventude Acumulada”. Dona Alzira já foi princesa e rainha da Terceira Idade.

Seu Dorcino fala em seu Eduardo, morador do Rincão dos Pinto: “Aquele conta causo do arco da véia!”

Dona Alzira comentou com uma amiga que a visitava sobre mim, bem como acerca das histórias que me interessavam, deixando claro: “é isso que ele qué, ele escreve tudo!” Lembro que a primeira vez que fui até a casa dos idosos com seu Emílio, ao me despedir, solicitaram que retornasse noutro momento. Dona Alzira comentaria ainda que poderia trazer “a caneta e caderninho”, para anotar as histórias que narram. Seu Dorcino me disse, certa vez, que uns dias antes “eu comentava com seu Emílio que é muito interessante o seu estudo pros novo conhecê as história antiga!”

Certa vez fui de automóvel - um corcel II caindo aos pedaços - com Davi, um dos filhos de seu Dorcino, visitar seu Eduardo (“tenho 79 [anos] e meio”), morador do Rincão dos Pinto, em São Luiz Gonzaga. A viagem foi emocionante, pois andar naquele carro precário e barulhento pareceu-me uma experiência inusitada. Para os padrões locais de velocidade, voamos no carro - algo como 90 kms por hora -, seu Dorcino parecia meio desconfortável e pedia para que o filho corresse menos, mas nem por isso perdeu o bom humor, dando largas gargalhadas nas quais não aparecia brilho algum de dentes; o vento batia em golfadas no meu rosto assim como batiam peças soltas no automóvel. Seguimos.



As paisagens presentes no caminho eram belíssimas. Ao longo do asfalto as matinhas e pequenas propriedades davam um tom de faceirice ao cenário. Os pássaros cantavam animadamente naquela manhã em que o sol parecia dar um colorido diferente a tudo que iluminava. Pegamos uma estrada vicinal de chão batido, do cume de pequenas lombas deflagrava-se um panorama encantador. O gado, assustadiço, corria com o barulho e a velocidade do automóvel. Seu Dorcino gargalhava.

(...)

O reencontro dos amigos em meio à roça constituiu-se numa cena campônea singela, uma alegria extrema, refletida na intensidade do abraço e dos tapas nas costas um do outro. Também recebi um abraço caloroso de seu Eduardo. Conversaram animadamente. Falaram que quando se faz uma saudação na idade em que se encontram, não respondem mais que estão bem, mas sim, “mais ou meno!” - já havia reparado nisso, pois alguns idosos respondem sempre assim -, segundo eles, deve-se “perguntá o que dói!”

(...)

Seu Dorcino falou-me sobre um homem que conhece, o qual aceitara conversar comigo. Trata-se de seu Juca Tigre que, segundo ele, conta muitas histórias envolvendo enterro de dinheiro. Marcamos nossa visita para a tarde seguinte. No outro dia, pela manhã, estou na casa de seu Emílio quando chega um senhor que veio visitá-lo. Durante a conversa ele diz que tinha que ir porque ainda devia realizar algumas atividades naquela manhã, Segundo ele, “hoje de tarde tem um hôme que qué falá comigo”, deixando claro que seu Dorcino iria levá-lo em sua casa. Ele sabia que esse homem era eu, vindo assim falar com seu Emílio, ao mesmo tempo que “mapeava” o estrangeiro. Descobri então, que aquele era o contador de causos com quem conversaria mais adiante. Confirmei que eu era o “hôme” e rimos da situação. Antes de se despedir mencionou que me aguardaria em sua casa, sinalizando que de fato aceitara dialogar comigo.

(...)

Fomos até a casa de seu Juca Tigre que fica na mesma rua em que mora seu Loderito, o senhor casmurro, sogro da filha de seu Dorcino. A morada de seu Juca é muito modesta, bastante limpa e o jardim arborizado, sendo que a vegetação cobre a entrada da casa deixando à vista o cercado e o portão - ambos de pequenas dimensões - que delimitam a pequena varanda. A impressão é a de que entramos num refúgio como um tipo de

arredoma que protege aquele que adentra no recinto, talvez como num ninho. Na realidade, seu Juca vive meio isolado na vila, tendo inclusive, alguns desafetos na mesma. Revela que tem muita vontade de se mudar daquele local. Atravessamos as várias peças da casa e desembocamos nos fundos, sob um lindo parreiral onde despontam pequenos cachos de uvas ainda verdes, mas repletos de frutos. Sentamos embaixo do mesmo, desfrutando de sua sombra, pois o sol do lado de fora ainda arde.

Seu Juca Tigre é um senhor magro e alto, bastante branco. Vive sozinho, mas foi casado por muito tempo com dona Universinda, senhora negra que pinta o cabelo de vermelho, às vezes de caju. Como me disseram é um grande contador de causos e “encordoa” um atrás do outro. Trata-se de um senhor de 73 anos de idade e que há muito procura tesouros enterrados. Afirma em relação a eles: “campeio mesmo!”

(...)

Vou até a roça que seu Juca Tigre cultiva na Horta Comunitária. A área que o idoso planta contrasta com as cercanias. O quadro de terra em que labuta, apesar da seca dos últimos tempos, apresenta o viço dos vegetais cultivados que são o oposto das roças das circunvizinhanças. Me mostra o fruto de seu trabalho, orgulhoso do plantio que realizou.

As linhas de cultivo aparecem delineando um quadro bem organizado, limpo de inços, ou seja, um espaço humanizado em que as espécies vegetais comestíveis vingam. Há feijão, mogango, mandioca entre outras plantas no espaço destinado ao idoso. No entanto, queixa-se de roubos, de que os frutos e vagens nem bem maturam, e já são roubados pela “rafoage” da Vila da Alegria.



Fui com seu Emílio até a casa de seu Pedro Cigano, um senhor negro que mora bem próximo à Pousada das Missões. Sua moradia localiza-se na entrada da Vila da Alegria. Quando chegamos em sua casa estava sentado no quintal, conversando com seu João. Ele nos recebe no portão de forma muito hospitaleira, buscando duas cadeiras para sentarmos junto a eles.

Seu João, num primeiro momento, manteve-se em silêncio, enquanto conversávamos com seu Pedro Cigano. Seu apelido refere-se ao fato de ter chegado em São Miguel, vindo de Sobradinho, junto com um grupo de ciganos quando tinha 20 anos de idade. Desde então permaneceu no local e nunca mais visitou seus parentes em sua cidade natal. Está ali há cerca de sessenta anos.

Diz que veio com os ciganos porque seu patrão na época, deixou que viesse junto com eles, pelo fato de que era um “negrinho obediente e trabalhador”. A impressão que tenho é de que foi vendido ou trocado pelo patrão com os ciganos.

Disse-nos que talvez “se tivesse fugido pros matos”, provavelmente não teria vindo, mas que chegando em São Miguel não quis continuar com os ciganos. Fala que trabalhou na barca no rio Piratini durante três anos de sua vida e que se deu bem em São Miguel, pois sempre teve muitos amigos.

Trata-se de um homem de cabelos e barbas muito brancas, cujos dentes estão muito gastos, mas tem todos eles, o que é algo inusitado por ali. Vestia um casacão cor de creme sobre a camisa, usava uma calça cheia de remendos e um chinelo de dedos naquele dia. Queixava-se do abandono em que vivia, pois sua companheira o deixara recentemente. Sofre de um câncer na bexiga, por isso usa um saco plástico junto ao abdômen para recolher a urina que, por vezes, exala um odor fortíssimo.

Seu João, que vestia bombachas e trazia na cabeça um boné do Internacional, é cego de um olho. “Vivo sozinho, tenho dez fio, nenhum mora aqui!” Segundo o idoso, “duas moram em Porto Alegre, mas nunca vêm aqui, são só oito hora, pega o ônibus às 11 hora e às 6 hora tão aqui, mas não vêm!”, comentou resignado.

Pelo que observei não tem dentes na boca. De repente, soltou-se e contou vários causos. Falou de um enterro de dinheiro que existe numa fazenda da região, exatamente no encontro entre três cercas e que o fazendeiro tem peões que vigiam o local regularmente.

Contou ainda, que nessa fazenda existe uma casa antiga em que existia um tesouro nas suas paredes, tendo sido retirado pelo sobrinho do antigo dono.

Lembrou de um homem que procurara incessantemente ao longo de três dias por um tesouro, inclusive com um detector de metais, mas não o encontrou. Algum tempo depois um parente seu lavrava o solo quando achou a fortuna bem próxima do local em que procurara anteriormente. “Ele enlocô” por causa disso. Seu Pedro disse que existe um tesouro perto de uma timbaúva velha nas proximidades de sua casa, além disso afirmou que existe um outro numa barranca do rio Pardo.

Seu João falou que viu vários assombros, mas por mais que insistisse para que falasse acerca deles não mencionou nenhum. Diria que matavam negros degolados, cachorros, galinhas a fim de que ficassem cuidando do enterro de dinheiro. “Naquele tempo não tinha banco!”, argumentou.

Dois pequenos gatos famélicos e um cachorro ainda filhote circulavam entre nós. O cãozinho e um dos gatos brigavam por um osso seco e sujo. Alguns minutos depois vejo o cão correr em círculos atrás da cauda.

Seu Pedro diz que sofreu muito na vida: dormiu molhado, passou frio. Seu João também diz que sua vida foi muito sofrida. Ambos mencionaram que antes tudo era mato em São Miguel. Chegaram à conclusão que, se por acaso ocorresse outra revolução, não haveria mais matos para se esconderem.

Decido visitar seu Dorcino naquele dia e, da estrada, quase chegando à vila, vejo seu Pedro Cigano no quintal de sua casa. Como de costume está sentado no mesmo lugar. Ele entra em sua casa. Vou até a moradia do casal. As pessoas no caminho me olham curiosas. Não há ninguém em casa. Esqueci que naquele dia havia uma peça de teatro para o pessoal da terceira idade. Provavelmente estariam lá.

Vou até a casa de seu Pedro Cigano e ele recebe a visita do amigo, seu João. Ambos estão sentados no quintal, proseando. Ao chegar, comenta que demorei para aparecer. Logo chegam duas mulheres com cinco crianças, sendo uma de colo. Trata-se de mãe e filha. A última é muito branca, sem pigmentação alguma, pois é albina.

A mãe tem ainda três crianças pequenas, a filha duas. As crianças, muito sujas, parecem miseráveis, ainda que tragam consigo a beleza de uma infância repleta de

vitalidade. Vêm trazer as roupas de seu Pedro as quais lavam. Me observam analisando minha roupa, cochicham. Ambas sentaram-se num banco que seu Pedro trouxera. Estão expostas ao sol. A albina tem dificuldades para me observar devido ao excesso de luz. Me olha meio de lado, com os olhos apertados sob cílios branquíssimos. Faltam-lhe os incisivos, fato muito comum por ali.

A menina mais velha bate nos pequenos com uma vara que colheira nas imediações, tendo o cuidado de deixar folhas no ápice da mesma. Vejo que sua mãe também tem uma. Parecem galinhas no galinheiro, onde a hierarquia prevalece sob o signo das bicadas. Aqui, ela está representada pelas inúmeras varadas que são distribuídas a esmo: a velha bate em vários, enquanto que a menor bate nos demais, que se batem sucessivamente.

Fico impressionado com a violência da menina, pois bate no sobrinho e nos irmãos por nada, agredindo pelo exercício do poder. Também penso que quer me impressionar demonstrando firmeza no trato com os menores. Creio que em sua miserabilidade, a violência pode ser um código quase atávico, sendo resquícios de uma história densa na qual a opressão sempre teve lugar e que ela, precoce, reatualiza batendo nos demais por puro prazer de se sentir superior em força e idade.

O menino, filho da albina, muito belo, lembra aquelas crianças pintadas em quadros *kitsch* que eu via quando era pequeno na década de 70. Dócil, apanha de todos, por vezes se rebela, mas não adianta. Não faz nada que possa ser considerado como uma perturbação, mas tudo é assim experienciado pelas matriarcas, inclusive pela prole mais velha.

De repente, a albina me olha de lado e diz ao filho: “Se tu não pará aquele tio vai te capá!” A criança emudece enquanto me olha assustada com seus olhinhos negros e úmidos sob longos cílios. Fecha as pernas e vejo seus pés muito brancos se unirem. Fico perplexo, não sei o que dizer, misto de pena e de raiva, de impotência e indignação.

Seu Pedro pergunta se estou viajando muito, digo que sim. Questiona se fui a Sobradinho (onde nasceu), afirmo que não. Exclama que se arrependeu de ter vindo com os ciganos para São Miguel e que naquela altura da idade não voltará mais a Sobradinho. Trata-se de um homem cujas raízes se perderam, os laços rompidos com a terra natal não têm mais como serem reatados, pelo menos, parece ser assim que se apresentam as coisas para ele.



A albina pergunta se vendo roupas. Questiono porque pensa isso e ela me responde que é porque eu viajo muito. Logo depois percebo que cochicha com sua mãe, pedindo que pergunte a mim se não quero que lavem minhas roupas. Digo que já acertei isso com uma vizinha. Me despeço de todos e sigo para a minha casa.

Vi seu Pedro Cigano caminhando com certa dificuldade pelo centro da cidade. Provavelmente vinha do Posto de Saúde. Ele não percebeu que estava do outro lado da rua. Penso que vê-lo por ali é algo inusitado, pois pouco sai de casa. A sua imagem para mim está associada ao seu quintal, devido ao fato de que sempre permanece sentado à sombra do pé de canela existente diante de sua morada. A sua mobilidade, portanto, é restrita devido ao seu problema de saúde. Queixa-se que nem sequer pode freqüentar os Bailes da Terceira Idade. Ele é uma das pessoas que mais me lembra a Vila da Alegria.

Seu João, pelo contrário, é assíduo freqüentador dos bailes da Terceira Idade, onde dança animadamente com as senhoras. Fui com Mara a um desses bailes na direção de São João Velho, em meio a grandes monoculturas de trigo. Lá encontrei-o usando um óculos escuros que me pareceu grande demais para o seu rosto pequeno. Estava pilchado, com sua roupa domingueira, como todos os demais. Também encontrei seu Dorcino e o irmão, seu Florzinha. Dona Cica e o marido Fritz estavam lá, assim como dona Ieda. Havia muita alegria entre eles. Me senti bem entre os idosos (nem todos são idosos, obviamente). Rimos, bebemos cerveja e conversamos animadamente entre uma dança e outra. Apesar de certa insistência para que dançasse não o fiz.

2.2. São Miguel⁴.

Vou até a casa de dona Elvira, pois encontrei com Arlindo (40 anos de idade) no viveiro de mudas de seu irmão, Emílio. Ele me convida para irmos até sua casa, o que aceito prontamente. Encontro dona Elvira sentada num sofá de napa de cor escura no qual são visíveis pedaços da espuma que o preenchem. Ela é uma mulher de 84 anos de idade, muito pequena e de olhos verdes bastante vivos. Tem uma agilidade espantosa para a sua idade. Desloca-se graciosa e é possível ver o volume de sua barriginha saliente. Tenho a

⁴São Miguel aparece aqui como a sede do município, tomando o centro da cidade e os arredores da mesma. A Vila da Alegria foi colocada em separado, apenas por comodidade, como forma de ressaltar sua importância e diferença no cenário urbano miguelino.

impressão, quando a observo por vezes, que parece um pequenino ser saído das estórias encantadas. Em dias de frio a vi com uma toca em que destacava-se um evidente NIKE.

De tarde dona Elvira apareceu na casa do filho. Estava preocupada com a fuga de uma ave do galinheiro próximo de sua casa. Como não havia ninguém para ajudá-la pediu que o fizesse. Lá fui eu com a vovó capturar a galinha fujona. Conseguimos encurralá-la junto à cerca. Capturei-a. Depois, sentamos com Eliane para conversar. Somente a partir daquele dia ela sentiu-se mais à vontade para contar-me histórias, sempre cheia de expressões faciais e idiomáticas.

(...)

Dona Elvira e o marido criaram seus filhos na localidade denominada de Rincão dos Ataídes, sendo que, quando se mudaram para ali já tinham os três filhos mais velhos. Seu Emílio e Arlindo, entre outros, cresceram naquela propriedade familiar. Tratava-se de uma região onde “era mato bastante, sem sê mexido”, no entanto, “agora não tem mais” virou “tudo roça”. Faz assim alusão à humanização das paisagens no passado, mas certamente considera as monoculturas de soja e milho que se expandiram na região a partir de um determinado momento.

Naqueles dias, fomos à propriedade de dona Elvira pois ela gostaria de ir ao local para ver como estavam as suas reses e as de Arlindo. Dona Cleni contou-me, enquanto caminhávamos num campo - na verdade, uma pequena área num nível mais baixo e úmida, que há alguns anos atrás fora uma lagoa - que a anciã sonhara com suas vacas. No outro dia a senhora mencionaria o fato comigo, confirmando que queria tanto ver os animais que havia sonhado.

Portanto, dona Elvira vinha insistindo com seu Emílio que desejava visitar a sua propriedade, pois estava sonhando com “as criação”. O sonho anunciava que deveria verificar como se encontravam os animais que vivem no local. Mostrava-se ansiosa por ver os bichos e a terra onde ainda vivem dois de seus filhos, Ambrosina e Pedro (com problemas mentais), bem como o neto Dinarte.

Quando dona Elvira começou a caminhar pelo pequeno campo em que estão “as criação” que pertencem a Arlindo, num total de onze animais - “Frávio, tu viu o meu torinho?”, perguntou ele - e três dela, tornou-se mais comunicativa, visivelmente feliz por

estar ali, caminhando no lugar em que passou parte de sua vida junto a seus familiares e em meio às lidas campeiras (cuidar “das criação”, ou zelar pela morada, por exemplo).

Durante várias vezes, enquanto caminhávamos pelo campo, manifestou uma loquacidade surpreendente. A súbita mudança de comportamento, (pois até então sempre comunicou-se comigo, mas somente agora, sentia que não mantinha tanta reserva) me fez perceber que ela sentia-se segura ali, pois estava no seu chão e isso mostrava de alguma forma o seu pertencimento ao lugar, muito mais do que em São Miguel. Parecia feliz por estar lá novamente, naquele lugar que viveu tanto tempo.

Enquanto dava seus passinhos sobre o campo, muito pequenina e ágil, falava ininterruptamente comigo e com os mais próximos do grupo. Andávamos sobre aquilo que outrora - na infância de seu Emílio - fora um pequeno lago (“a lagoa que secô!”, como me disse Arlindo) e que hoje apresenta-se assoreado pela ação destrutiva dos lavoureiros das imediações do minifúndio familiar.

(...)

Trata-se da mesma lagoa que Arlindo afirmou ter “a finada Bartura” avistado um assombro. A mulher “dizia que via duas vela empareiadinha correndo em cima da água”. Haveria ali, segundo ele, “oro enterrado” junto a um pé de canela existente na área. Além disso, “lá em casa tinha um cavaleiro que brigava com os cachorro, quando chegava na parede da casa, desaparecia!”, contou. De acordo com Arlindo: “o cavaleiro fazia baruío com o estribo, brigando com os cachorro”. “Se não, um cachorro bem arvinho; quando os cachorro cercavo ele, os cachorro não fazio nada pra ele. Aí desaparecia, custava a desaparecê!” Aqui ambos fenômenos surgem como indícios daquilo que constitui a constelação de imagens que compõem o mistério do enterro de dinheiro.

(...)

Depois da caminhada a idosa conversou animadamente, sentada num banco de madeira, junto aos filhos e o neto. No diálogo em que participavam seu Emílio e Dinarte, ela falava bastante rápido e, apesar de estar acostumado, às vezes tinha dificuldade em compreender o que dizia. Ocorria paralelamente uma conversa descontraída entre as mulheres na porta da pequena casa. Um casal de perus perambulava em volta das pessoas: o macho irritadiço e enrugado - com sua carúncula medonha que oscilava entre um róseo desbotado a um vermelho sanguinolento -, estava pronto a defender sua donzela. Gatos e

cachorros esqueléticos perambulavam pelo espaço; duas caturritas histéricas gritavam de dentro da gaiola. Não muito longe uma coruja-do-campo, sonolenta, dormitava no moirão. O gado pastava discreto porque pastar é seu ofício. Naquele entardecer a paisagem resguardava uma monotonia singela, enquanto eu vislumbrava aquele universo doméstico sob a sombra de um cinamomo solitário, olhando a família reunida conversando entre si.

Vou com Eliane, Deisi e dona Cleni até uma propriedade familiar não muito longe de sua moradia. Seu Emílio está trabalhando na construção do aramado com Algerimo, o seu cunhado com problemas mentais. Sigo com as meninas até a casa de Cristiano. Somos recebidos por quatro cães entre latidos e balanços de caudas. Cristiano Basílio de Campos está sentado no quintal. Após os cumprimentos busca algumas cadeiras para sentarmos. Trata-se de um cafuzo, com idade avançada (não sabe exatamente quantos anos possui, talvez noventa anos) - “não tem tão poco ano... acho que tenho uns sessenta e pocos ano!” - as meninas dão gargalhadas quando ouvem a sua afirmação.

É parcialmente grisalho. Suas unhas na realidade são quase garras, muito sujas de terra. Traz um raminho de bergamoteira no canto esquerdo da boca, o que torna mais difícil o diálogo com ele, pois é muito surdo. As meninas me auxiliam na conversa. Eliane, mais acostumada com o idoso, grita para que ouça as palavras.

Diz que mora ali faz uns cinco anos. Novas gargalhadas das meninas, pois desde pequenas o conhecem e sabem que vive naquele lugar há muito mais tempo. Cristiano nunca casou - “muié dá trabaio” -, porque “tem que trazê as coisa pra dentro de casa”, portanto, é considerado solteirão. Mora de favor nas terras do “irmão” Vanderlei que, naquele período, criava cerca de quatrocentas galinhas.

Cristiano tem por costume visitar a família Santos. Dona Cleni e seu Emílio contaram que quando estava mais disposto “amanhecia contando causo”. Quando todos já estavam cansados e diziam que iriam dormir, ocorrendo a movimentação para preparar-lhe a cama, subitamente, dava adeus e se ia.

Cristiano tomou um “banho de manga” e segundo Algemiro, “tá quaje morto lá”, pois a água é fria e vem direto de uma sanga que passa logo abaixo de sua morada.

O idoso aparece na casa de seu Emílio para uma visita. Está com os pés inchados pois tem caminhado pouco, daí que quando o faz, os mesmos tendem a piorar. Cristiano é um *performer*. Suas expressões faciais e a forma como fala, devido a sua acentuada surdez o tornam uma figura estranha e ao mesmo tempo interessante. Fala acerca dos “rigole” (rigores) pelos quais passou na vida. Dona Cleni pergunta o porquê de sua ausência nos últimos cultos ou mesmo, de seus atrasos. Ele, por sua vez, afirma que chega atrasado, porque tem que “tratá das criação”.

Comentam alguma coisa quanto ao inchaço de suas pernas e ele responde que “inchô as pata de uma semana pra cá!” Além disso, certa vez, teve os pés tomados por bichos de pés e perderia os mesmos, se não fosse o tratamento que dona Cleni realizou. Quanto ao inchaço comenta com certo desdém: “se tivé que morrê ninguém ataca!” Sua fala é direta e gritada, até certo ponto, agressiva. Após dizer tal frase virou a cabeça para o lado oposto ao que dona Cleni estava sentada, fazendo caretas e muxoxos.

Cristiano vive rodeado de cães numa propriedade em que reina o silêncio e a tranqüilidade rural. Há um pomar em que despontam bergamoteiras, laranjeiras e pessegueiros. Mais abaixo está um lago de águas turvas banhado pelo sol. Grandes lavouras de soja localizam-se mais além de sua casa. Vez por outra ouve-se o mugido de uma vaca que clama por seu terneiro. O idoso vive a calma do tempo missioneiro, enquanto os cães ladram e os joões-de-barro labutam incansáveis na construção de sua morada.

É comum ver o idoso passar pela rua de chão batido em frente à casa da família Santos, seguindo em direção a sua residência. Ao ouvir os apelos das pessoas para que chegue, temperamental, gesticula e desdenha os convites, negando-se a parar para uma prosa.



2.3. Paisagens interioranas de São Miguel.

Seu Maneco (74 anos de idade) é um senhor muito magro e alto, morador da Esquina Ezequiel. Ele é casado com dona Docinha, senhora que apresenta sérios problemas de coluna. Na primeira vez que a vi, muito pequena e arqueada, tive a impressão de que parecia uma personagem oriunda de histórias fantásticas, de que tinha saltado das páginas de um livro de contos de fadas. Sempre lembro de dona Elvira quando a vejo. Movimentava-se com passos rápidos e delicados. Muito curva, percorre o espaço da cozinha com uma agilidade quase saltitante. A morada do casal também tem um pouco desse ar fabulatório. Seu Maneco é um herbolário, ou seja, um grande conhecedor de plantas medicinais.

Peguei um ônibus para a Esquina Ezequiel com o intuito de visitar o casal Maneco e Docinha. Havia muito pó nas estradas e paisagens de monoculturas, basicamente de milho e soja. Levei duas horas para chegar na Esquina Ezequiel, quando poderia ter levado no máximo vinte minutos porque o ônibus fez uma volta enorme. Encontrei dona Docinha em meio a seus afazeres domésticos. Na cozinha, cujas madeiras escuras esfumadas pelo fogão à lenha parecem combinar com as pedras do chão, estavam alguns pequenos gatos magrelos e pachorrentos dormitando e aproveitando os raios solares que invadiam a escuridão do recinto, além de galinhas que perambulavam famintas atrás de possíveis migalhas.

Seu Maneco, por sua vez, estava “sestiano”, mas dona Docinha, antes de avisá-lo de minha chegada, perguntou se eu havia almoçado. Logo tratou de alcançar-me panelas, com comida farta e variada: mogango, mandioca, tomate, carne de porco, milho, feijão e arroz, tudo crioulo. Mas também suco artificial e guarapa.

De repente, seu Maneco apareceu dizendo que almoçasse, mostrando-se feliz com a minha chegada. Depois preparou-me uma cama dessas dobráveis, com pelegos de ovelha e um travesseiro. Conversamos deitados embaixo de um cinamomo, sob a sua sombra maravilhosa.

Naqueles dois dias que permaneci na morada, caminhamos pela sua propriedade com cerca de trinta hectares. Ele me mostrou uma matinha existente logo depois de uma roça de milho bem desenvolvida, exclamando: “boa essa floresta!”





A propriedade é manejada pelo casal em torno de 46 anos. Há um mosaico de ecossistemas que seu Maneco transforma ano a ano, mediante a sua ação de acomodamento de espécies, no sentido de introduzi-las e experimentar o plantio das mesmas. Trata-se de um laboratório ao ar livre em que ele coloca em interação variedades de plantas exóticas e nativas.

A dinâmica instaurada ali é caótica, na medida em que os ambientes cultivados e os resquícios de mata nativa coabitam e assim, configuram uma paisagem na qual a domesticação da mesma não significa que o selvático esteja ausente, mantendo alguns elementos da dinâmica animal e vegetal nativas que escapam ao controle de seu Maneco.

As paisagens nativas humanizadas adquirem delineamentos e composições definidas pelas escolhas e nexos que seu Maneco e a esposa introduzem no espaço manejado por eles, que é parcela fundamental de sua paisagem de pertença no contexto missioneiro. Tais aspectos dizem respeito aos significados que ele e sua esposa atribuem à experiência adquirida por ambos na relação com as paisagens ao longo do tempo.

Seu Maneco mantém em sua propriedade um mosaico de paisagens diversas que dão um aspecto harmonioso ao local. No que se refere a espécies de ervas medicinais (nativas e exóticas) há uma grande variedade delas cultivadas pelo idoso. Nas áreas com lavoura, predominam a monocultura de milho e soja. Em alguns pontos, a roça fica um tanto anárquica, pois nela convivem diferentes espécies como abóboras (pelo menos dois tipos), melão, quatro variedades de feijões (preto; arroz; miúdo; de cor), cana-de-açúcar, bem como inúmeras ervas medicinais nativas e exóticas. O cultivo da roça é realizado junto ao mato.

Bem perto é possível observar um pequeno lago em que existem espécies vegetais aquáticas e nativas, como o inhame com o qual se faz, a partir de suas raízes, um tipo de café – “café de inhame” - muito apreciado na região. É possível observar em sua propriedade pelo menos uns cinco hectares de mato nativo dispersos na longa faixa que compõe a mesma. Pude observar em sua propriedade diversas espécies da flora rio-grandense, as quais ia me indicando enquanto caminhávamos.

Além disso, a sua propriedade é muito bem abastecida de água pois a mesma encontra-se inserida numa microbacia, existindo de seis a sete vertentes por ali. Mostrou-me, um mato nativo nas proximidades da cerca. No local havia um córrego em que um fazendeiro em torno de cento e poucos anos atrás, vinha buscar água para abastecer a sua

residência. Nesse mato vi uma árvore chamada de sete-sangrias, muito espessa, onde há anos seu Maneco retira lascas do caule para preparar remédios.

Nessas quase cinco décadas de manejo da propriedade é possível perceber os contornos dados à paisagem. Existe um pomar de bergamoteiras e laranjeiras que foi cultivado há trinta anos atrás. Afirma que, de forma a não eliminar as espécies vegetais mais nobres “deixo a madeira de lei”, pois ao longo da área em questão é possível encontrar várias roças junto ao mato nativo. Ou seja, ele consorcia mata e roça conformando uma paisagem cultural muito interessante e de significativa diversidade vegetal. Há cerca de quinze caixas de abelhas “oropa” para a produção de mel.

Algumas espécies animais causam danos a seu milharal, pois devoram as plantas, entre eles as caturritas, sendo que as mesmas nidificam nos gerivás – seu Maneco queima os grandes ninhos comuns para combatê-las -; “a mão-pelada” e, ocasionalmente, o coati também prejudicam a plantação. Alguns agricultores, inclusive ele, ainda referem-se ao ouriço-caxeiro como outra espécie causadora de estragos nos milharais.

Naquele período seu Maneco abateu também com fogo ninhais de um pássaro “com a bunda vermeia” que nem ele nem dona Docinha conheciam, pois, segundo me informou, estavam comendo muitas laranjas. Recolheu alguns belos ninhos sob forma de bolsa que pendem de uma timbaúva e do gerivá, sendo que nesse último queimou os mesmos. Eliminou o animal mas admirava-se com a beleza dos ninhos. Trata-se de uma ave denominada de guaxe. Inclusive criaram um filhote durante algum tempo, mas esse não resistiu, vindo a morrer.

“Eu gosto de vivê no mato!”, exclamou.

Provavelmente a concepção de mato que seu Maneco possui implica na existência da roça como espaço do humano em meio à vegetação nativa.

Em outro momento, após a visita a seu João Pedro, em São José, seguimos para a casa de seu irmão Antônio Furtado de Fanfa, com 86 anos de idade na época. Chegamos na sua morada num dia em que estava ocorrendo um encontro de família. A conversa ocorreu na varanda, entre muitos barulhos de crianças e conversas paralelas. Foi impossível gravar uma entrevista com seu Antônio, mas conversamos com o idoso e seus parentes. Ele é tio

de seu Emílio. Trata-se de um senhor muito calvo e sempre sorridente. Mostrou-se muito alegre com a nossa visita.

(...)

O idoso nos contou uma anedota entre risos - a gengiva vazia e rósea, surgindo entre os lábios finos e expressivos – e alguns gestos obscenos acerca de um jovem rapaz que passou a fazer sexo com uma senhora. No entanto, a velha farta dos abusos do jovem, colocou entre as pernas, a cabeça de uma “traraíra”, peixe carnívoro e bastante agressivo, comum na região. No momento do ato sexual ela fez com que os dentes do animal atingissem os genitais do jovem. “Depois ele se criou” e teve que casar. Todavia, evitava a esposa, pois ficara com medo de perder o órgão genital durante a cópula. A anedota me lembrou o mito indígena da vagina dentada.

Preocupada, a jovem procurou uma mulher mais velha para orientá-la ante os acontecimentos, dizendo-lhe, um tanto frustrada “o fulano não se importa de mim!” A mulher mais velha, sabedora das coisas do sexo, imaginou que se tratava de algum trauma e orientou a moça da seguinte forma: “levanta o vestido e mostra pra ele!” Mais tarde, a moça procedeu dessa maneira e o marido, percebendo que não havia perigo algum naquela parte de seu corpo, mudou seu comportamento em relação à companheira.

Em outra visita que realizamos a seu Antônio, encontramos o idoso sentado junto à porta de sua morada. A cabeça calva tem uns poucos fios de cabelos brancos. Trazia os pés descalços e ao seu lado encontrava-se um pau que servia de cajado. Uma ovelha guacha⁵ está em volta dele. Mostra-se alegre em nos rever. Sorriu mostrando a gengiva nua e, ocasionalmente, tossia e cuspiu um escarro grosso, passando o pé sobre o mesmo.

Naquele dia fomos convidados a almoçar na casa de seu Antônio. O idoso tem dificuldades de se locomover, sem firmeza nas pernas apoiava-se no cajado. A ovelha balia em volta. Ele ficou para trás. Sentamos junto à mesa. De repente, apareceu no enquadramento da janela da cozinha. Conversava conosco através da mesma, enquanto urinava na rua.

(...)

⁵Conforme Becklerc Oliveira da Silva a denominação guacho é aplicada para: “Animal novo sem mãe. Planta isolada no campo ou interior, geralmente frutífera. Ovo de avestruz solto no campo” (Silva, 2000:46).



Seu Antônio comentou sobre as mudanças ocorridas em São Miguel, pois dera “uma recorrida” pela cidade e, admirado com as transformações sofridas, ponderou: “mas como São Miguel aumentô grande!”

As mudanças na cidade são recentes e estão vinculadas à emancipação do município, segundo a sua visão. Além disso, vaticinou “como eu digo... os fazendero nunca se interessaro!”

(...)

A morada de seu Antônio fica nos fundos de uma extensa área de lavoura de soja. No entanto, após passarmos uma porteira, revela-se um cenário bucólico em que as imagens da paisagem rural são o signo de uma vida pacata, meio contemplativa. Ali, a pequena ovelha perambula, o João-de-Barro percorre o chão atrás de comida. O velho risonho e banguela escuta seu radinho de pilhas em frente a sua pequena casa localizada ao lado daquela de sua filha e do neto com problemas mentais, que realiza tarefas para a mãe. O conjunto de árvores próximo à casa contrasta com a paisagem campestre logo adiante, onde um pequeno lago de águas calmas reluz ao sol.

2.4. Assentamento Santa Helena.

Nos dirigimos ao encontro com seu Frutuoso (61 anos de idade). Ao chegarmos, parecia não haver ninguém em casa, mas logo a porta se abre e surge o senhor para nos receber. Após os cumprimentos pegamos os bancos e sentamos ao lado da casa junto à antena parabólica. Os cães estão em volta, pachorrentos. O vento frio faz com que os patos se agrupem, enquanto as galinhas e um leitão de cor escura perambulam atrás de algo para comer. Uma égua corre, parecendo estar se divertindo em espantar os dois bezerros que pastam e disparam com sua correria. Seu Frutuoso diz que o divertimento do animal é dar encontrões no gado, agrupando-os, por vezes.

(...)

Seu Frutuoso é um senhor cafuzo, morador do Assentamento Santa Helena, mas originário de Palmeira das Missões. Fiquei impressionado com o seu olhar e a forma como fala, pois transmitem uma calma e um respeito em relação ao outro que me chamou a atenção. A sua esposa, dona Eva, muito magra, é bastante arredia, quase não me olha, mas não demonstra qualquer sinal de antipatia.



(...)

Seguimos até a casa de seu Vardo, nas imediações. Seu Frutuoso diz, ao chegarmos na residência: “essa é a casa mal assombrada!” Trata-se da moradia na qual ouviram algumas correntes sendo arrastadas em direção à sanga. O dono não se encontra, apenas a sua esposa. Pedimos licença para atravessarmos a propriedade e seguirmos adiante. Adentramos uma pequena mata ciliar que acompanha um córrego no qual flui uma quantidade significativa de água. Uma mariquita canta alegremente, oculta em alguma árvore. A mata nativa, de um verde vibrante é atravessada por raios solares que denunciam caminhos que a recortam por todos os lados. Trata-se de um lugar humanizado, sendo que o gado transita por ali também.

Seu Emílio está interessado em ver um desvio do córrego que seu Frutuoso disse existir no local. Parece haver indícios de que no passado o córrego foi desviado um pouco mais para baixo, em função de alguma utilidade que lhe destinaram. Teriam sido os guarani, como sugere seu Emílio, ou “os antigo” que realizaram aquele feito?

Atravessamos o córrego e seguimos por um banhado, que forma um lodaçal bastante incômodo de passar. Avista-se um campo nativo lindíssimo. Nele destaca-se um capinzal, um tipo de gramínea alta com cerca de um metro de altura que dança ao vento, formando um cenário que nunca vira antes. Longe, pequenas árvores coroam coxilhas baixas. Vamos por uma trilha existente em meio ao capinzal, onde a sensação é incrivelmente boa. Alcançamos um campo de azevém bordeando o mesmo. Seguimos em direção a uma porteira. Atravessar porteiras, seja abrindo-as ou passando em meio aos arames é uma constante nessa região costurada por cercas. Encontramos uma estrada e logo chegamos à casa de seu Alceu. A cachorrada vêm ao nosso encontro, acoando e farejando os estranhos.

(...)

Em um momento de nossa caminhada ao Capão do Cipó, seu Frutuoso falou-nos o seguinte: “Sou analfabeto, só sei escrevê o meu nome, mas tenho ginásio do mato, diploma do mato!” Seu Emílio concordou dizendo algo como o que importa na vida é a vivência.

(...)

As paisagens são belíssimas, os campos nativos apresentam pequenas lagoas, as quais os cavalos vêm beber água, se afastando com a nossa presença, para logo depois

retornarem às suas margens. De repente, a manada dispara pelo campo: brancos, pretos, zainos, malhados. Todos correm sobre as pequenas coxilhas. As crinas agitadas e longas, movem-se desencontradas. O barulho das patas sobre o solo ecoa, sonoridade abafada que cessa quando os animais encontram a cerca. Agora pastam discretos, enquanto alguns nos observam.

(...)

Segundo me informaram, os mangueirões existentes na fazenda possuem cerca de duzentos anos. São estruturas de pedra belíssimas, revelando o inusitado das paisagens missioneiras. Junto à sede da fazenda há um galpão e ao lado as ruínas de uma construção antiga, mas o conjunto está composto por pomares, chiqueiros e poteiros.

O interior do galpão da fazenda é muito escuro e vários objetos estão pendurados nas paredes, entre eles couros e pelegos; ferros de marcar o gado pendem organizados numa parede; crânios de cabritos, veados e bois também aparecem perto da porta que conduz à peça, onde fica o fogo de chão: um círculo desenhado na laje, cujo centro ostenta labaredas que consomem grossos pedaços de pau. Observo que uma corrente pende sobre ele, possuindo alguns ganchos. Na peça ao lado, existem objetos espalhados pelo chão e pelas paredes. Em outro compartimento descansa estendida a courama do gado. Essa peça desemboca na rua, onde logo se vê uma parede de pedra cuja solidez é surpreendente. Ao lado um velho cedro que é testemunha do tempo; uma caturrita voa, me anunciando aos quero-queros, que gritam avisando o bicharedo que está nas imediações. Há uma mangueira nas proximidades e bem perto avista-se um pequeno lago em que gansos grasnam sem parar. Mais adiante está a coxilha na qual emas pastam calmamente. Vislumbro um quadro encantador, de um bucolismo singelo que me arrebatava.

Nas proximidades da velha casa entre dois pés de jerivás, seu Frutuoso informa sobre a existência de um tesouro enterrado.

(...)

A conversa ocorre enquanto tomamos chimarrão. Estamos em casa, como posso perceber através do despojamento de seu Frutuoso ao tirar os sapatos e se recostar na parede. Seu Raimundo, por sua vez, não deixa de reforçar isso. Quer que pousemos na fazenda. Preocupa-se com nossa alimentação e segue até sua casa para prepará-la. Em alguns minutos estamos comendo um revirado preparado por ele.

O casal Valter (41 anos de idade) e Carmen (56 anos de idade) mora no Assentamento Santa Helena. Ele é um dos irmãos mais novos de dona Cleni e se “ajuntô” com a senhora há alguns anos. Ela, meio “bugra”, como ouvi, - inclusive teria dito certa vez: “não sô branca, mas sô franca!” -, é alguns anos mais velha que Valter. Tem dez filhos do seu primeiro casamento, mas apenas Eliane mora com o casal.

Naquela época duas situações incomodavam dona Carmen: o fato do companheiro gostar de “tomá”, ou seja, beber cachaça nos bolichos com amigos do assentamento e de não estarem casados legalmente. A senhora desejava casar-se “no papel” com o companheiro, pois temia “í pro inferno”, ou ainda, “queimá no inferno” como pecadora após a morte. Eles acabaram casando oficialmente, onde fui testemunha do acontecimento, tendo sido um dos padrinhos escolhidos por ela.

A moradia do casal é muito simples e de madeira. Nas paredes existe um relógio que parece não funcionar direito, além de alguns quadros e cartazes, entre eles uma gravura de Jesus Cristo junto a um rio onde aparece o Salmo 99; uma gravura de uma bíblia dizendo em espanhol: “Dios está aqui”; alguns bichos de pelúcia pendurados. No outro extremo da sala há um boneco do papai Noel sobre uma estante de parede.

Há uma singeleza e parcimônia nos poucos móveis que compõem a ambiência. Os quartos não possuem portas, apenas cortinas, o que é comum em algumas casas missionárias. No chão aparecem frestas muito largas, de onde vejo uma galinha me espiar. Certa vez, à noite, uma lacraia entrou pelas frestas percorrendo com suas mil pernas o local em que colocaria meu saco de dormir. Obviamente, custei a adormecer depois da cena. Na rua “as criação” percorrem o espaço e, ocasionalmente, uma galinha entra dentro de casa para logo ser espantada por alguém.

O casal cria vacas para a produção comercial de leite. O fruto do trabalho é modesto, mas “dá pra tirá um salário”. No entanto, o trabalho com o gado é árduo e cansativo, quase nunca podem se afastar da propriedade, pois o caminhão do leite passa diariamente para recolher o mesmo. A lida de tirar o leite é realizada duas vezes ao dia, uma pela manhã e outra ao entardecer.



Passo parte da manhã com Valter, dona Carmen (também chamada de Carmelina), Leandra e dona Cleni. Os afazeres para o almoço se iniciam. Leandra parece condicionada a tudo fazer sem reclamar. Passiva, realiza suas tarefas com graciosidade, mas conserva um certo ar autômato, evidenciado naqueles movimentos rotineiros.

Sua timidez é visível, mas não deixa de se colocar nas conversas. Valter, que chegou a pouco em casa, mantém aquele jeito maroto e brincalhão, quase ingênuo que alguns homens missioneiros têm. A jocosidade faz parte da experiência de vida das populações missioneiras, aparecendo sob a forma de causos acerca do cotidiano, das lidas domésticas, dos acontecimentos inusitados que fazem rir, de si ou do outro.

O caso de Pirulito, o seu “peco”, como são denominados os cães na região, é um exemplo. O cão caçador e fiel companheiro de Valter andava pelas imediações da casa e, de repente, foi vítima de uma serpente denominada de coatiara, ofídio venenoso que o feriu próximo do focinho. O dono do animal correu em socorro do amigo. A única forma de salvá-lo seria queimando a ferida. Valter não titubeou, pegou álcool e fósforos e queimou-lhe a cara.

O problema é que o fogo feriu-lhe demais e o animal teria sofrido algumas queimaduras desnecessárias. Agora, o pobre bicho sofre pela mordedura e pelo ferimento com o fogo, parecendo estar com um boçal, tamanha quantidade de feridas que traz na face. O episódio, no entanto, é narrado com uma jocosidade tamanha, que é impossível ficar sem rir, pois o *performer* interpreta a cena e realiza expressões faciais, que fazem todos rir da situação do pobre cachorro.

Outra história que contou foi a de um crente que estava batizando as pessoas na região. Para tanto, jogava-as em qualquer açude que existisse nas propriedades, alcançando o seu intento. Contou que um homem foi jogado de botas e tudo dentro d'água. Dona Carmelina comenta que, só assim, ele tirara as botas para lavar.

(...)

Valter abateu uma galinha para o almoço, fazendo-lhe um talho na jugular. Desfalecida, a ave de penas pretas é entregue dentro de uma bacia pela janela à Leandra. Algumas manchas de sangue estão próximas da cabeça. Leandra, que já vem trazendo um chaleira de água quente, retirada de cima da chapa do fogão à lenha, derrama o líquido sobre a defunta. Dona Cleni, como que movida pelas obrigações da casa, ergue-se e se

coloca ao lado da menina no exercício de depenar o bicho. Aos poucos, a pele branco-rósea das coxas gordas com poros saltados fica evidente. Logo estará esquarterada.

(...)

A propriedade do casal é uma longa faixa que mescla campos e pequenos capões, na qual o bicharedo circula. Perto da casa há um galinheiro e mais adiante um pequeno lago serve de bebedouro para o gado. Há um chiqueiro logo abaixo, onde os porcos grunhem e mostram seus focinhos róseos, por entre as frestas das madeiras. Em frente à casa existe uma pequena horta cercada por arames onde hortaliças foram cultivadas. Num moerão está colocada uma caveira de boi - fato muito comum em toda a região. Valter me diria que é para espantar olho-grande. Algumas árvores frutíferas foram plantadas para constituir um futuro pomar. As tunas, grandes cactáceas nativas, naquela época ostentam flores brancas. As baitacas, espécie de papagaio, voam aos pares. Logo cedo um nhambu vocalizava no “caponete” junto à casa. A paisagem cultural é simples e graciosa.

3. Vivendo no espaço citadino de São Miguel das Missões.

3.1. Da urbanidade miguelina.

“Naquele tempo Santo Ângelo era grande, isso aqui tudo Santo Ângelo abranjava”, disse-me seu Pedro Barbosa acerca de um tempo em que São Miguel das Missões era apenas um dos tantos distritos daquele município da região noroeste do estado do Rio Grande do Sul.

São Miguel das Missões se emancipou de Santo Ângelo em 1989 - “dos município que emancipou-se São Miguel é o maior”, disse seu Delfino (86 anos de idade). Está situado em torno de 510 kms da capital do estado. Desde então, a recente cidade vem experimentando uma série de mudanças em sua dinâmica urbana, ou ainda, de simples vilarejo tornou-se uma pequena cidade interiorana. A área total do município é de 1.246,60 km².

Seu Milton, que foi sub-prefeito de São Miguel durante onze anos e meio, em períodos alternados, entre 1969 e 1985, disse numa conversa que “até a emancipação só existia a rua Geral” e que o posto de gasolina foi criado na década de cinquenta. O casal Milton e Zeza foi proprietário de uma farmácia que na realidade era uma mescla entre

farmácia e bolicho em São Miguel. Sobre o seu negócio afirmou que “era o bolichão mais moderno que aqueles pra fora!”

Conta que o primeiro telefone surgido em São Miguel foi instalado junto às ruínas, mais especificamente, na casa de seu Hugo Machado, pai de seu Carlos – funcionário do IPHAN -, que na época era o zelador do Museu das Missões. Os fazendeiros utilizavam o rádio-amador para se comunicarem entre si, pois as fazendas, por vezes, ficavam muito distantes umas das outras, como vi no interior.

As mudanças ocorridas em São Miguel, a partir da emancipação foram significativas, representando um maior número de facilidades para a população. Em decorrência dessa dinâmica instauradora de modificações no espaço e nos estilos de vida da comunidade, aquela que fora uma área eminentemente rural transformou-se em perímetro urbano.

Na realidade, a gênese do espaço urbano miguelino, no que tange à ocupação dos diferentes pontos de definição de lugares para a instauração de locais comerciais e de surgimento de estabelecimentos públicos é, relativamente recente e está em andamento. A cidade enquanto evento novo emerge sobre as ruínas do *pueblo* que existiu no século XVIII naquele local. A urbanização que São Miguel experimenta na atualidade é uma segunda experiência desse tipo naquele *locus*, ainda que totalmente diversa da anterior.

Segundo dona Cleni “a cidade vai se criando, criando movimento!” Ou seja, aquela que era uma vila até bem pouco tempo assume ares de cidade, de pequeno centro urbano em expansão. Conseqüentemente, os hábitos da população se alteram. Dona Cleni afirmou, por exemplo, que “tem horror do campo”, indo apenas para passear até os distritos de São Miguel, sem jamais considerar o fato de retornar a viver no mesmo. Certa vez, me diria observando a paisagem de um local no interior do município: “eu não queria morar num lugar desses!”

Paulatinamente, um *ethos* e uma forma de ser cidadãos são engendrados em São Miguel por uma comunidade que descobre um outro estilo de vida, a partir do surgimento da cidade, originando uma experiência até então desconhecida para a população de origem rural, ou seja, de viver na cidade, porque a maioria das pessoas se afasta muito pouco de seus distritos de origem. No entanto, elementos típicos da zona rural convivem com as modernizações oriundas da vida no espaço urbano.

Inúmeras pessoas afirmaram que, antigamente, a área que hoje é o centro da cidade e, inclusive o Sítio Arqueológico, estavam tomados por vegetação espinhenta como a unha-de-gato, além das capoeiras. Era uma região que misturava campos e matos. Arlindo me disse a respeito que “era tudo capoeira, quem conheceu... agora tá tudo uma cidadezinha, cresceu!”

A relação com o chamado espaço urbano é, até certo ponto recente na vida de Arlindo, pelo fato de que em sua trajetória de vida, o mesmo surge a partir da adolescência. “Quando eu vim pra São Miguel eu já era grande, conhecê as ruína!” Conta ainda que “tinha que vir de a pé, não tinha carro!”

Agora está há quase um ano morando em São Miguel, pois veio para a cidade acompanhando a mãe. A troca do Rincão dos Ataídes por São Miguel está relacionada à proximidade do “recurso” – médico, farmácia, hospital. Além disso, dona Elvira precisa ir ao banco mensalmente para receber o “benefício” (a aposentadoria). O interessante é que ela e outros idosos chegam entre três ou quatro horas antes do banco abrir para receberem seu dinheiro, tendo que esperar em pé todo esse tempo. A própria existência de bancos na cidade é um evento novo, pois segundo seu Delfino “antigamente nem se conhecia banco direito!”

Da mesma forma que São Miguel, a cidade de Santo Ângelo experimentou transformações significativas, pois, segundo Arlindo, “tinha pocas casas” como seu pai lhe contava. Reflete, ante às mudanças: “hoje o povo que tem!”

Na conversa com seu Delfino, o idoso comentou que certa vez acompanhou uma pessoa até Santo Ângelo, mais especificamente, até uma “benzedeira na Vila Pippi”. Porém, se surpreendeu quando chegou ao local: “onde é que nós temo, virô uma cidade!” Quando o idoso conheceu a vila, na primeira metade do século XX, segundo ele, “naquela época tudo era campo” na região. Seu Emílio comentaria, ainda: “Já tá quase no Comandaí, vai se ligá com Ijuí!”

A filha de seu Delfino, que participava do diálogo, comparou a situação apontada por seu Emílio com o que aconteceu na Grande Porto Alegre, onde “tudo é emendado”.

O idoso concluiu que “tudo mudô, vizinho, mas é a evolução dos tempo!” As mudanças são tantas, que “de primero tinha que tê o cavalo, a aranha⁶... hoje tem que tê o carro, a moto. A evolução mudô, né!” Por isso, “tudo acabou-se!”

Ora, se as aranhas puxadas por cavalos desapareceram das paisagens miguelinas dando lugar à motocicleta e ao automóvel, obviamente, surgiu o barulho. Portanto, não é de estranhar que Arlindo prefira viver no local em que mora, um pouco mais afastado do centro da cidade, pois considera que “se é no centro não é fácil da gente se acostamá, é mais baruío!”

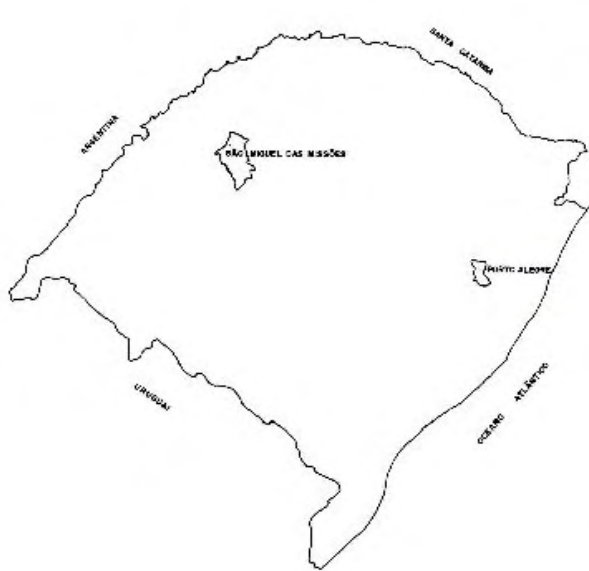
A experiência de urbanidade de Arlindo está restrita, basicamente, à região missioneira, sendo que conhece alguns poucos municípios além de São Miguel. No entanto, guarda a lembrança da visita que fez a Porto Alegre, quando teve que buscar um atestado numa clínica psiquiátrica para encaminhar os papéis de sua aposentadoria. Comenta comigo sobre suas impressões acerca dessa viagem com certo ar nostálgico, um encantamento pelas cenas urbanas da capital. Contou-me, no entanto, que achou o “táqui” muito caro, mas conclui: “eu gostei de Porto Alegre, muito lindo!” Além disso, diz com sinceridade que “achei linda a rodoviária de Porto Alegre, redonda!”

Imagino a sua sensação ao deparar-se com o aglomerado urbano, com uma massa humana em deslocamento no centro da metrópole. Se pensarmos que a população residente na zona urbana do município corresponde a 3.088 habitantes é possível ter uma idéia do contraste que deve ter experimentado entre as duas realidades.

A população total de São Miguel é de 7.682 habitantes, sendo que, 4.594 pessoas vivem na zona rural distribuídas nos oito distritos, ou seja, São Miguel das Missões (sede), Mato Grande, Campestre, São João das Missões, Coimbra, São José, Progresso e Rincão dos Morais.

A área urbana está situada sobre o traçado daquele que foi o *Pueblo de San Miguel Arcanjo* no século XVIII, daí que o Sítio Arqueológico está localizado no centro da cidade. Portanto, há um fluxo constante de turistas na mesma. Os moradores estão acostumados com os estrangeiros que perambulam pelo centro de São Miguel das Missões.

⁶“Veículo para transporte de pessoas, puxado por um ou dois cavalos. Tem duas rodas com diâmetro que alcança até próximo ao assento do passageiro” (Silva, 2000:24).



O município recebe um número significativo de turistas ao longo do ano, especialmente no período considerado como o pico do turismo em São Miguel entre o final do inverno e o início da primavera. Nessa época do ano é comum encontrar-se cerca de vinte ônibus de excursões, bem como um número considerável de automóveis de várias regiões do país. Conforme o Relatório Final do Plano de Desenvolvimento Turístico da Região das Missões (2001), há uma grande quantidade de visitantes, como segue: 1) regionais: até 50.000; 2) nacionais: de 50.000 à 100.000; 3) internacionais: até 10.000.

O núcleo urbano miguelino apresenta um pequeno comércio do qual a população local se beneficia e que, em sua maior parte, pertence aos “de oríge”, principalmente, ítalo-brasileira. A efervescência no comércio se dá no período em que as pessoas, na maioria idosos, se dirigem dos vários pontos do município (dos distritos e da periferia da cidade) para o centro de São Miguel a fim de receberem o “benefício”. Essa confluência de cidadãos implica numa dinâmica que mobiliza o comércio citadino até meados do dia quinze de cada mês.

Como não existe violência no trânsito, as pessoas caminham descontraídas, param para uma prosa, às vezes em meio à rua. Sempre que andava pelas ruas encontrava alguém que me parava para um bate-papo.

Em minhas caminhadas pelo centro da cidade experimentava a sensação inusitada de morar num lugar pequeno, cuja população deve ser equivalente ao bairro em que morava em Porto Alegre. Daí que viver em São Miguel foi para mim uma experiência singular, tanto pelo que representou em termos de mudança no meu cotidiano de sujeito oriundo da metrópole, quanto no que tange às relações pessoais que construí no local.

A rotina na cidade é calma e segue uma rítmica marcada pelo silencioso compasso das horas vividas em contato com pessoas, cuja experiência de vida é aquela do campo, das práticas campeiras. Não há agitação, ou qualquer tipo de situação estressante própria das conurbações. A calma, no entanto, não significa que não haja uma labuta árdua, uma dinâmica própria que tem também o seu corre-corre, mas que não parece ser neurotizante.

Na realidade, o centro urbano de São Miguel se diferencia dos distritos pelo fato de que já assume ares de espaço que se moderniza, detendo a sede de instituições importantes para a municipalidade (prefeitura, bancos, cartório, delegacia, hospital, escola de Ensino Fundamental e Médio, etc), por apresentar uma porção de seu espaço asfaltado. Portanto,

não é de estranhar que dona Josefina me diga que “agora já é tudo mais fácil das pessoas vivê”, ou seja, que não é como “no tempo antigo”.

Há uma grande influência do turismo. Este é um signo de modernidade que se aspira. Numa conversa entre dois idosos, eles concordaram entre si que o prefeito anterior zelava mais pela cidade. Um deles diria que “esse aí só pensa em trazê essa gente, esse negócio de turismo dele!”

Assim, o moderno em São Miguel está relacionado aos turistas que perambulam pela cidade e aos meios de comunicação (à televisão mas, principalmente, às rádios de Santo Ângelo e Ijuí) que veiculam imagens da sociedade de consumo que são assimiladas pela comunidade. Meninos andam de *skate* no asfalto - que, como o esporte, é signo de modernidade -, evidenciando alguns elementos da estética da cultura *hip hop*, ainda que um pouco insipiente. Alguns pintam os cabelos (inclusive um jovem guarani skatista), usam argolas nas orelhas e ouvem *rock'n roll*.

No interior, ao contrário, reina o silêncio quase absoluto, ou ainda, apenas as sonoridades próprias da dinâmica da zona rural. O silêncio também é uma realidade em São Miguel, ainda que alguns ruídos presentes nesse contexto possam não aparecer no outro. Referindo-se ao Rincão dos Ataídes, Dinarte diria que “lá é silencioso”, demonstrando que há diferenças em relação a São Miguel. Lá está o rincão, a vida marcada pelos afazeres do cotidiano no campo, das lidas, enquanto que na cidade, a dinâmica dos carros e os barulhos do espaço citadino e a burocracia.

Andar pelas ruas de São Miguel é, em grande parte, amassar o lodo vermelho que adere ao solado dos sapatos e não desgruda. Daí ser um dilema deslocar-se em dias de chuva, e mesmo, entrar dentro de casa, pois carimba-se tudo o que os sapatos tomam contato. Há uma mescla de urbanidade e mundo rural no lugar.

O asfaltamento não aparece como algo uniforme na zona urbana, pois apenas a parte central da cidade é pavimentada, sendo a porção periférica da mesma toda de chão batido, quiçá com paralelepípedos. Na realidade, São Miguel das Missões está formada por um conjunto de paisagens que conjugam ares de zona rural e urbana, formando mosaicos de ambientes mais ou menos misturados pela presença de elementos desses dois espaços diversos.

Portanto, vacas pastam próximas do asfaltamento, quase no centro da cidade, assim como tratores circulam na avenida principal, ou um senhor abre buracos com um saraquá em sua roça, enquanto adolescentes fazem manobras com seus *skates* no asfalto, ao lado da propriedade do idoso. Além disso, há a presença do selvagem em meio ao urbano: a coruja-do-campo à noite, pousada no fio, segura com uma das patas o pequeno roedor que capturou, até que voa soltando um sonoro grito para se perder noite a dentro. De dia, elas pousam junto às persianas abertas ou no telhado da casa do dono do supermercado, que mora numa das “mansões modernas” de São Miguel.

A família Santos, por exemplo, mora num pequeno sítio cuja localização é privilegiada pelo fato de que, se por um lado, encontra-se dentro do perímetro urbano, nas proximidades do centro da cidade, por outro, situa-se no início da zona rural, onde divisa-se paisagens de campos e coxilhas, assim como as matas distantes, dentre elas a de São Lourenço, dentro da Fazenda do Pelagio, latifundiário cruzaltense.

A relação entre espaço urbano e área rural é muito tênue, configurando uma vivência entre esses dois mundos que não se excluem. Pelo contrário, enriquecem a experiência cotidiana de habitar num local onde é possível conviver com uma forma de urbanidade em pequena escala, mas dinâmica em seus processos de transformação do espaço e, um mundo rural em que as forças da natureza estão presentes com uma intensidade evidente, em locais em que o asfalto ainda não chegou. Trata-se de um complexo de paisagens habitado por pessoas, cujas práticas são aquelas ligadas ao cultivo na roça ou na lavoura, dependendo do caso, e do cuidado das “criações” (gado bovino, cavalariço, suíno, ovino, galinhas, patos, perus).

Aquelas paisagens sempre se mostraram para mim como plenas de uma beleza singela. Havia um ritmo nelas que me remetia a um tipo de vibração temporal muito mais lenta e sutil. Nada se arrastava ali, mas a dinâmica do tempo era aquela vinculada ao olhar contemplativo, que pacientemente se debruça sobre o corpo estendido da relva e se encanta com o verde quando repousa sobre ele. Há uma languidez que arrebatava, seduzindo o olhar pela força de suas paisagens.

O espaço urbano miguelino deve ser compreendido como um sistema orgânico em constante processo de assimilação acomodadora de elementos heteróclitos, mesclando o arcaico e o moderno, sempre manejados pela ação humana. A ecologia urbana miguelina

está marcada pela dinâmica complexa entre conservação e transformação dos ecossistemas, impetrada pela ação modeladora do ser humano.

Roças em pleno centro da cidade ou nas cercanias do mesmo são o signo da transformação sazonal das paisagens, matinhas simpáticas nas quais cantam os pássaros, casas que são construídas sobre campos, onde até poucos dias os trilhos recortavam os mesmos, moradias invadidas, ocasionalmente, por algum animal peçonhento (serpentes, escorpiões, aranhas, lacraias), o terneiro perdido que perambula sobre o asfalto arrastando a corda que o prendia, uma cruzeira, uma lebre ou um gambá-de-orelhas-brancas que, por vezes, aparecem atropelados sobre o asfalto próximo do Sítio Arqueológico, cinamomos muito velhos que são derrubados por ordem do IPHAN, a ventania e a chuva que derrubaram algumas plantas ou o raio que calcinou a velha árvore. A paisagem urbana é dinâmica em sua fisiologia, em seus microclimas e no aparecimento espontâneo de espécies animais e vegetais nativos, assim como nos espaços vividos pelos grupos humanos.

A modernidade e seus signos também se fazem presentes no contexto urbano miguelino através das antenas altíssimas que visam a captação de ondas para telefones celulares, localizadas em meio às casas da população, no arco de entrada do hotel que surge como objeto estranho na paisagem, nos automóveis de último tipo que os turistas ostentam, nas casas modernas de arquitetura destoante para os padrões da comunidade miguelina, por exemplo.

Há uma plasticidade nas transformações que é inerente ao “metabolismo urbano” (Ab’Saber,1995) e que diz respeito a processos contínuos de rearranjos de espaços e de redefinição da geografia citadina. A homeostase, o equilíbrio relativo ante os processos intrínsecos dos próprios sistemas ecológicos, associados ao manejo humano fazem do mosaico de paisagens culturais que compõem o espaço urbano, um reflexo dos anseios e projeções imaginárias dos miguelinos na localidade do espaço.

O lugar é vivido na tensão do enlace afetivo e da destruição dos vínculos primevos para erigir o novo. Há uma busca em definir uma arquitetura ou uma roça, produzindo sentidos e redefinindo paisagens culturais urbanas e rurais, onde as inúmeras ambiências surgem conformando um conjunto mais ou menos harmônico.



É a partir de uma dinamicidade caótica, de um constante reordenamento dos lugares mediante uma desordem criativa na apropriação dos espaços, que a fisionomia das paisagens transmuta-se em algo diverso, porque sempre manejado. No entanto, parece manter uma característica singular que é aquela mesma do espaço urbano se confundindo com o rural, configurando formas paisagísticas interessantes por definirem uma aura ao lugar, ao espaço citadino.

3.2. A Vila da Alegria enquanto paisagem vernacular⁷.

A Vila da Alegria é um desses locais que detém a sua singeleza nas paisagens miguelinas, pois ao mesmo tempo que existe uma vivacidade nos ritmos daquela comunidade - uma vida que pulsa -, reina certo ar desolador de falta de saneamento básico, de aglomerado de casebres em alguns locais e, até certo ponto, de abandono da população que vive no lugar.

Há uma alegria fagueira vivida na intensidade das formas de sociação que ali tem assento. Tudo nela é expressão de maneiras de ser missioneiro e de lidar com o tempo: o constante vaivém das pessoas, algumas conversando animadamente, outras carregando algum tipo de planta que servirá como alimento ou chá caseiro e outras ainda, vestindo roupas de sair retornando para casa.

As crianças correm brincando no meio da rua. Há o “piazedo” que joga bola no campo de futebol, assim como a prosa solta junto às moradias. Os cães perambulam a esmo, assim como galinhas. Em algum ponto existe sempre um cavalo ou boi pastando, quando não, os dois. Uma gritaria de pentecostalistas orando e louvando a Deus aqui, um alto-falante que lança ao ar uma música qualquer acolá.

Existe alegria naquele caos de barro vermelho depois da chuva, como também a pobreza sem significar, necessariamente, miséria. Até quando não se sabe, posto que a região missioneira é considerada uma das mais pobres do estado. A miséria não reina porque ainda se planta algo para comer e sempre tem alguém que irá “carneá a criação” e dar um pedaço a outro, ou mesmo, “briquiá” (trocar) um pedaço do animal. A miséria não

⁷De acordo com Sharon Zukim (2000) a paisagem vernacular seria aquela própria dos atores sociais “destituídos de poder”. Ou ainda, aparece como espaço de manifestação de assimetrias sociais e econômicas próprias da complexidade do mundo urbano contemporâneo.

reina porque há solidariedade entre as pessoas e o individualismo mesquinho não impera como forma de vida.

A Vila da Alegria está localizada nas proximidades do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Trata-se de um conjunto irregular de pequenas moradias muito simples, na sua maioria de madeira, no qual vive parte da população urbana miguelina. Naquela região mora um número significativo de idosos da cidade – vários deles contadores de causos - que, em grande parte realizaram um movimento migratório dos distritos do interior do município em direção à zona urbana. A vila situa-se no que poderia ser considerado como um dos limites entre o espaço urbano e a zona rural.

A significativa presença de idosos na vila parece ser decorrência de certas facilidades originadas pela vida no perímetro urbano, favorecendo esse movimento migratório no sentido distrito-cidade. A vila deve ser considerada como parte da periferia do núcleo urbano miguelino que vem “inchando” com o passar dos anos, pois a política de doar terrenos na mesma, em troca de votos no período eleitoral é uma prática constante no município, segundo algumas pessoas.

Ao longo do período que percorri a Vila da Alegria tomei-a como um espaço social inserido numa problemática própria da antropologia urbana, ou ainda das sociedades complexas, pois mesmo sendo um local atravessado pela experiência do “homem da Tradição” (Durand, 1979), não escapa ao processo vivido por inúmeros municípios brasileiros, considerando-se o itinerário dos grupos sociais na e da cidade. A Vila da Alegria é um exemplo da dinâmica sócio-cultural inerente às transformações sofridas pelas paisagens missionárias ao longo das últimas décadas.

Aquela porção da cidade de São Miguel é, por certo, elemento fundamental para a compreensão do processo de conformação do teatro da vida urbana, tomando a complexidade das fronteiras culturais que ali tem assento. A Vila da Alegria deve ser vista como um “local em que convivem diversos grupos com experiências e vivências em parte comuns, em parte diferentes” (Oliven, 1996), ou ainda, que “uma das principais características das sociedades complexas”, seria “a coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo” (Velho, 1994).



A questão do deslocamento campo-cidade é esclarecida pela análise perspicaz de Valter, quando dialoga com o cunhado, Emílio. Segundo ele, “os véinho tão indo tudo pra cidade”, ou seja, seguindo para São Miguel em busca de maior segurança. Daí que, de acordo com Valter “vão se recostá na entrada da cidade”. Realmente, a Vila da Alegria, se pensarmos a partir da posição do Assentamento Santa Helena em relação ao município, está logo no início do perímetro urbano.

Seu Emílio concorda com Valter e complementa, afirmando que “é por causa do recurso”, ou seja, da assistência médica - da presença do Hospital Municipal e dos dois Postos de Saúde -, mas também devido ao fato de que o idoso, quando alcança determinada idade, “não pode mais trabaiá na lavora”. Um terceiro motivo, ainda, seria a proximidade do banco, onde recebem o “benefício” (aposentadoria).

A vila, portanto, aparece como um lugar em que os sujeitos, especialmente os idosos experienciam a tensão entre uma visão de pessoa missioneira, própria do “homem da Tradição” (Durand, 1979), que tem tempo para narrar seus causos na roda de chimarrão, considerando o paciente trabalho da memória e aquela oriunda da experiência do individualismo, onde o indivíduo é um sujeito moral, hierarquizado (Dumont, 1984), ligado ao mundo das instituições sociais em que a aposentadoria é uma necessidade, tanto quanto a proximidade de um sistema de saúde público do qual podem recorrer quando necessitam.

Na verdade é preciso fazer uma ressalva, pois nem todos os idosos recebem o “benefício”, como é o caso de dona Iracema que, certo dia, queixava-se para mim que não possuía R\$ 80,00 para consultar com um médico local, e também não conseguia ficha no Posto de Saúde. A maioria dos idosos que conversei ganha em média um salário mínimo de aposentadoria, ou seja, grande parte deles sobrevive, precariamente, com essa quantia irrisória.

Alguns deles ainda trabalham na roça prestando serviços a terceiros ou em benefício próprio como forma de agregarem um ganho extra ao seu parco salário ou para adicionarem à dieta alguns vegetais cultivados na Horta Comunitária, como no caso de seu Dorcino e dona Alzira. Ele, ocasionalmente, realiza trabalhos como agricultor, ou seu Juca Tigre e seu João do Mato que também cultivam na horta. Outros idosos possuem roças nos fundos de seus terrenos, como é o caso de seu João Mosquito, de dona Nena e de seu Otaviano.

Portanto, a experiência de viver no espaço urbano não exclui as práticas técnico-culturais oriundas do mundo rural pelos moradores da vila.

De acordo com Ruben George Oliven, alguns estudos antropológicos do meio urbano têm se preocupado com o fenômeno da migração campo-cidade, “justamente por ser ela um fenômeno intenso em países como o Brasil e por colocar populações de origem rural em confronto com o mundo urbano” (Oliven, 1996:21).

O caso miguelino - como também de outras cidades missioneiras -, evidencia que a dinâmica migratória campo-cidade não parece ser apenas um fenômeno das grandes metrópoles. O deslocamento de pessoas que possuem uma vivência própria da vida no campo em cidades brasileiras, se dá de forma que ocorra uma migração desses grupos de classes populares, da pequena propriedade rural ou das fazendas em que trabalham como peões e empregadas domésticas para a zona urbana. Tal fenômeno possibilita que através da sua memória, o espaço urbano acabe se tornando um receptáculo dessas experiências passadas, de histórias e fabulações próprias do mundo rural.

Sendo assim, no desdobramento deste processo apontado acima, tomo os velhos contadores de histórias através do lugar estratégico que ocuparam (e ocupam) no interior de tais comunidades locais, constituindo-se em guardiões de uma memória do lugar, portadores de uma “memória épica” (Benjamin, 1980) que relaciona, em suas práticas cotidianas, sua experiência de vida à memória prática, um saber-fazer local dos quais são herdeiros, responsáveis pela perdurância da tradição reinventada no conjunto de imagens e sentimentos, intimamente relacionados às paisagens regionais.

No que se refere aos velhos contadores de causos no contexto urbano - e seus agrupamentos em torno das buscas de tesouros; nas prosas para contar episódios fantásticos, por exemplo - é preciso considerar a existência de universos simbólicos e regiões morais singulares. Ambos representando especificidades culturais veiculadoras de significados comuns a determinados grupos humanos, parecendo demonstrar a configuração de um sentir em comum, de uma “identidade coletiva” que o individualismo moderno não consegue eliminar, pelo fato de que “a vivência e o englobamento por unidades abrangentes e experiências comunitárias” permitem e sustentam “maiores possibilidades de trânsito e circulação, não só em termos sociológicos, mas entre dimensões de esferas simbólicas”. No entanto, a participação em tais comunidades “não elimina o

nível de escolha; de opção, de um sujeito/indivíduo, lidando com um repertório finito, mas com extenso elenco de combinações” (Velho, 1994:27-28).

O que observo para o caso miguelino é que os relatos de velhos contadores de causos, antigos habitantes do mundo rural e moradores recentes das periferias urbanas, se constituem num fenômeno complexo que articula a experiência vivida no meio rural às vicissitudes da vida no espaço urbano.

Muitos deles passaram a conviver com situações típicas do universo citadino, ao mesmo tempo que resguardam certa nostalgia do período vivido no campo, trazendo elementos diversos do mesmo para dentro do mundo urbano. A prosa na frente de casa para tomar chimarrão com parentes, vizinhos e “cumpadres”, onde os relatos sobre as lidas no campo, as “revoltas” e os “assombros” presentes nas paisagens culturais campônias emergem como narrativas acerca do passado; a roça e o cultivo de plantas medicinais sempre presentes nos terrenos; “as criação” junto à casa; o uso da gaiota (espécie de carroça) por alguns deles para o deslocamento familiar; o uso da bombacha e da faca na cintura pelos homens; o hábito de “pitá” o palheiro; as práticas rituais de benzeção, são exemplos.

Os idosos, através do trabalho memória subjetiva e intransitiva articulam, num vaivém constante, os fragmentos das histórias dos lugares (da região missioneira), testemunhos do tempo do mundo referido às paisagens habitadas por onde andaram, até seu processo de sedentarização nas cidades, na qualidade de porta-vozes de um imaginário acerca das relações locais entre homem e ambiente.

Pode-se pensar, a partir de tais comentários, acrescidos de outros estudos já clássicos sobre o caso brasileiro, como os de Sérgio Buarque de Holanda (1995), que as cidades na América Latina, resultam de um nomadismo e errância de grupos humanos que definiriam modalidades de ações humanas sobre o espaço, isto é uma personalidade étnica de caráter errático do qual resultaria a configuração de uma estética urbana plural e multifacetada, tanto em termos de suas estruturas espaço-temporais, quanto de universos simbólicos e regiões morais. Tratar-se-ia aqui de um mundo urbano contemporâneo singular, pois configuraria um *locus* de produção e manifestação da heterogeneidade cultural onde “cruzaram-se várias trajetórias e trilhas sociológicas e culturais” (Ricoeur, 1994).

A partir daí, a narração com fundo "puramente imaginário", como coloca Gilbert Durand (1998), fabulatório, é a forma de "um saber não sabido" (Certeau, 1994), onde as fábulas e os mitos permanecem dispersos no social, imersos numa aura misteriosa, difusos num cotidiano em que certos indivíduos são detentores de uma memória coletiva. Determinadas histórias, fabulações de tempos longínquos, são passíveis de serem transmitidas num contexto urbano que mantém vínculos com um mundo rural, com uma natureza distante que permanece presente através dos laços simbólicos que esses grupos sociais estabelecem com a mesma.

Neste sentido, "a memória pessoal (...) é também uma memória social, familiar e grupal" (Bosi, 1994:37), ou seja, a memória pessoal está ligada às práticas cotidianas das pessoas e mais especificamente, daquelas relacionadas ao mundo do trabalho, que podem nos auxiliar a reconstituir uma memória vinculada às transformações das paisagens. Por outro lado, Cornelia Eckert afirma que as "lembranças são dinamizadas por personagens herdeiros de um tempo coletivo e portadores da memória de grupos. Repensam seu tempo vivido através do olhar pousado sobre o passado, reordenando o tempo presente" e, segue citando Duvignaud, para concluir que "não existe nenhuma razão, natural ou não, para que uma sociedade se conserve, salvo justamente a sua cultura, que é o instrumento de luta contra a dissolução" (Eckert, 1997:33).

No ato de narrar existe, conforme Ana L. Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (1999) "um valor simbólico de construção de sentido de uma história vivida entre tantas outras para serem vividas". É por esse motivo que as narrativas trazem à tona as experiências dos sujeitos e, assim, a possibilidade de transmiti-las as demais pessoas.

Então, somente a partir da "arte artesanal" que é a narração, seja biográfica, literária ou memorialista, que se pode resgatar as camadas profundas de um ritmo temporal que vibra, oscila, fragmenta-se e que, para o caso missioneiro, está relacionada com a ação transformadora das paisagens (do tipo ordem/desordem), com o trabalho sobre um determinado contexto sócio-ambiental e suas conseqüências para o entendimento da (re)criação de fronteiras culturais no mundo contemporâneo.

4. Viajando pelo município e para além dele: *tour* pelo interior de São Miguel das Missões.

4.1. Viagens em terras missioneiras.

São Miguel das Missões situa-se sobre o traçado urbano da antiga capital das reduções jesuítico-guarani, centro administrativo de uma civilização sincrética que se irradiou por uma vasta região latino-americana nos séculos XVII e XVIII. A imagem da terra miguelina é emblemática. Aquele é um lugar assinalado, um centro de poder místico, *locus* daquilo que foi uma aventura única do gênio humano no *Mundus Novus*. Talvez essas imagens sejam fortes demais para não serem mencionadas como um motivo de se tomar o lugar como centro e epicentro da experiência etnográfica. Imagens turbulentas, ruídos ordenadores, excessos de sentidos: potência subterrânea (Bachelard, 1994) de onde emergem imagens que seguem reverberando no espaço e no tempo missioneiros.

O imaginário escorre e impregna os espaços. Irmana-se com as emoções nos lugares, dispersa sentidos na radicalidade de sua movência⁸, conferindo-lhes uma aura. Nos lugares vibra a imagem poderosa do ser humano situado no mundo.

O antropólogo é um viajante no lugar. Sua condição é a de sujeito deslocado, figura em movimento no espaço. Imagens e projeções acerca de paisagens novas são, portanto, possibilidades de encontro com a diferença. O antropólogo é o *Outro* para o *Outro*, um alguém diferente para o nativo na relação com o meio. É sujeito oriundo de um lugar distante.

O nativo está situado no lugar. Sua condição é a de sujeito localizado, personagem em interação com o universo local. Imagens e projeções acerca de paisagens vividas são “apostas feitas com a natureza” (Sahlins, 1978). O nativo é o *Outro* para o *Outro*, um alguém singular para o antropólogo em relação com o meio. Sujeito oriundo de uma paisagem próxima.

Se a paisagem remete ao ser, o ser da paisagem é epifania, pelo congraçamento humano no e com o meio. O antropólogo, ao buscar o encontro com *Outro*, só poderá encontrá-lo se buscar compreender alguns aspectos da aura das paisagens e dos lugares vividos. A aura do lugar é a memória impregnada do ser da paisagem, que é ela mesma imagem especular do humano.

⁸Este termo é empregado a partir de Paul Zumthor quando o autor se refere “a instabilidade radical do poema” (Zumthor, 1997:264).

São Miguel das Missões é um núcleo denso de forças centrípetas e centrífugas ao longo do tempo. Mas é sutil dinâmica de imagens nas dobraduras temporais, no desdobramento de suas camadas. Toda a experiência etnográfica representou uma viagem⁹, um deslocar-se pelos espaços interiores e exteriores, às regiões diversas - escavando tempos remotos nos subterrâneos da memória, buscando num mergulho sua dimensão onírica “submersa”. A etnografia, nesse sentido é uma experiência de relação sensível, contendo seus limites e precariedades de tradução. É vivência circunscrita aos espaços sociais e lugares do *Outro* – considerando-se uma errância neles -, mas aberta à alteridade. Ela possui a sua mística, porque revela os imponderáveis na interação com o nativo, ao mesmo tempo que deve lidar com o que se apresenta ao ser como imagens do *Outro*, no ato mesmo de etnografar.

Uma mera constatação: o período em terras missioneiras foi vivido a partir da experiência miguelina. Dali emergiram os caminhos que levaram a outros lugares. Cada lugar tem sua aura. Desde Cruz Alta a Uruguaiana, os lugares percorridos são pontos singulares, orbitando em torno do centro. Matéria e energia. Incertezas.

As experiências diversas em cada ponto representaram forças emocionais colocadas em jogo. Cada lugar tem sua vibração e um complexo de imagens que constela nele. Tudo está ali mesclado com as impressões do etnógrafo: a ruína, o ato sacrificial, a redenção, a guerra, o *panopticum* ou o grande olho que tudo vigia na velha Cruz Alta como uma herança do firminismo, a densidade histórica e a fragmentação do outro, o enlace amoroso, o sensualismo, o poder colonial, “a barroquização do mundo”, o formismo dinâmico das paisagens, a resistência, o monstruoso, o bestialismo, o fantástico, o gênio e a estupidez humanas. Imagens em projeção. Viagens. Foram quinze municípios visitados na região

⁹Nos termos de James Clifford, considerando as transformações que a “cultura” sofre, temos que o “desafio da representação é visto como sendo a descrição e a compreensão de encontros, co-produções, dominações e resistências históricas locais/globais, então, é preciso voltar a atenção para as experiências cosmopolitas híbridas tanto quanto para as enraizadas e nativas”. O autor aponta para o fato de que a sua insistência no tema da viagem vincula-se ao “*cronotopo* da cultura (um cenário ou cena que organiza tempo e espaço numa forma completa e representável)” que “passa a se parecer tanto com um local de encontros de viagem quanto de residência... Se repensarmos a cultura e sua ciência, a antropologia, em termos de viagem, estaremos questionando o viés naturalizador, orgânico, de termo *cultura* - visto como um corpo enraizado que cresce, vive, morre, etc. Adquirem maior nitidez as *historicidades* construídas e discutidas, os locais de deslocamento, interferência e interação” (Clifford, 2000:58). Assim, o antropólogo é mais um viajante que produz um tipo específico de narrativa.

noroeste do estado; dois fora da região missioneira (Santa Maria e Uruguaiana), movido pela mística pentecostal da família Santos. Várias cidades foram mencionadas pelos narradores no contexto miguelino, paisagens que não se habita mais.

Travessia de fronteiras, *tour* por parte da Mesopotâmia Missioneira. Imagens de cartão postal das reduções, uma incursão ao universo jesuítico-guarani argentino e paraguaio. *Souvenirs*, mas sempre o retorno aquele ninho misterioso, à terra miguelina. Um panorama geo-político, um mapa que não condiz com a realidade, porque a realidade é sempre mais complexa que ele.

São Miguel das Missões. *Tour* pelos distritos miguelinos. Sete dos oito distritos visitados com meu amigo etnógrafo-nativo Emílio ao longo da pesquisa (São Miguel das Missões, Mato Grande, Campestre, São João das Missões, Coimbra, São José, Rincão dos Morais). Viagens em terras miguelinas. Imaginário e memória coletiva dispersos nas paisagens, nutrindo a tessitura da narrativa etnográfica.

1. São Miguel das Missões.

Desde que cheguei em São Miguel das Missões observei que a presença dos Mbyá-guarani é intensa na paisagem urbana miguelina. Eles estão por toda a parte contribuindo para o complexo conjunto de tipos humanos que configuram o cenário étnico da pequena cidade. Os Mbyá integram a paisagem miguelina e resistiram às vicissitudes e turbulências do tempo na região. As visões catastrofistas dos viajantes estrangeiros que passaram pela região no século XIX, anunciando o fim do grupo étnico não se concretizaram: de Auguste de Saint-Hilaire passando por Robert Avé-Lallemant com a sua idéia de “fantasmas das brenhas” até Maximiliano Beschoren. Nem mesmo o caudilho Frutuoso Rivera foi capaz de eliminá-los do lugar, pois trata-se de uma força que revigora a cada ato violento que busca dizimá-los.

Os guarani sempre circularam nas paisagens missioneiras, seguindo no entanto, ritmos alternos de errância e fixidez. A sua imagem adere a da diáspora e da fuga, ao mesmo tempo que revela um apego àquela terra vermelha, àqueles campos recheados de capões.

Pelo que parece, os guarani durante as suas deambulações pela área missioneira, sempre passavam ou permaneciam períodos mais ou menos longos em São Miguel – não diferindo muito na época em que permaneci na região -, como ficaria claro numa conversa com Vitão, quando seu Emílio me levou até a sua casa. A imagem dos guarani, como viria a descobrir, estava associada a um dos personagens mais emblemáticos da cultura missioneira. Trata-se de Cenair Maicá (irmão de Vitão), músico que viveu durante dez anos em São Miguel (“ficou dez anos aqui”), sendo que era natural de Tucunduva, na costa do Uruguai.

Contou que no ano de 1975 chegaram a São Miguel. Cenair comprou o restaurante junto ao Sítio Arqueológico (que hoje está cedido a uma senhora chamada Odila, pois faz parte da área do patrimônio). Ele convivia com aqueles que são os grandes músicos missioneiros, ou ainda, os *payadores*: Noel Guarany, Jaime Caetano Braun, Pedro Ortaça e Chaloy Jara, entre outros.

“Era um grande repentista” que vivia *payando*. Afirma que o irmão “parece que tinha pena de caburé”, devido a sua facilidade em se enamorar com as mulheres. A sua fonte de inspiração estava nas paisagens miguelinas e missioneiras. Trata-se de um dos *payadores* que melhor traduziu a poética do “homem missioneiro”. “O homem rural” foi um tema inspirado numa pessoa de São Miguel e com essa música o cantor apareceu no programa Fantástico, da Rede Globo, lembrou Vitão.

Segundo Vitão, “ele veio pra cá e criou o estilo dele”, pois “pegô o lado missioneiro”. Mencionou que “vivia caçando e pescando” perdiz e perdigão. Considera que “onde o Cenair tava era tranquilo”. Divertia-se bebendo e jogando canastra, mas também escrevendo. “Era muito pensante!”

Mencionou o nome de um senhor chamado Pedro Calisto que era um contador de causos, o qual Cenair Maicá gostava muito de ouvir: “aproveitô muita coisa dele pra escrevê!”

“Nóis fizemo um rancho nos fundo do restaurante”, ou seja, “um rancho guarani” onde “os índio ficavam a vontade”. Explica que “do galpão saia a bóia e a inspiração!”

“O Cenair fez mais pra eles venderem, pra eles pará!”, ou seja, os guarani já deambulavam com seus artesanatos para serem vendidos aos turistas.

Lembra que o irmão “estudava muito os índio”, observando seu comportamento e convivendo com eles, mencionando o hábito de dormirem em grupo, com os pés voltados para o fogo. Inclusive possuía um sítio no interior de São Miguel, onde “deu mato pra tirá taquara”, com as quais realizavam suas cestarias. “Moravam na terra do Cenair” na Esquina Campestre, durante dez anos.

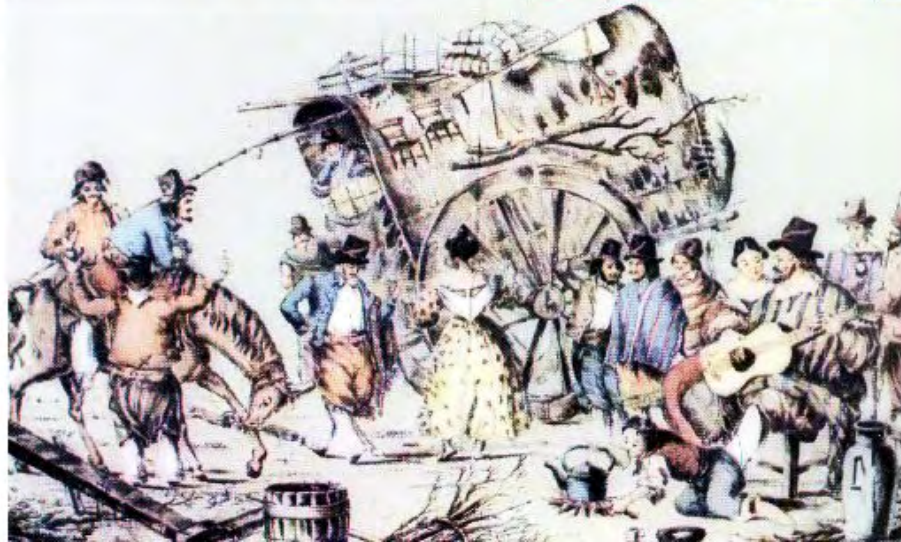
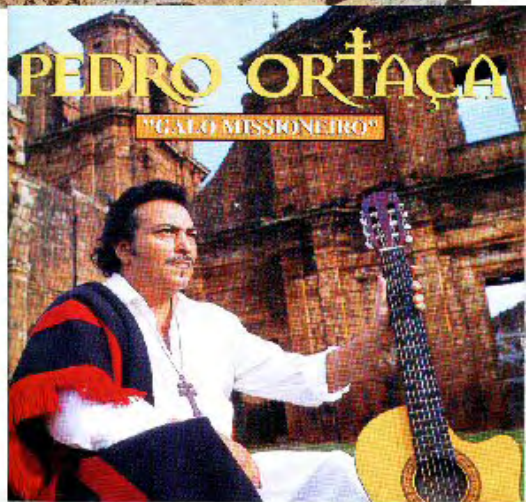
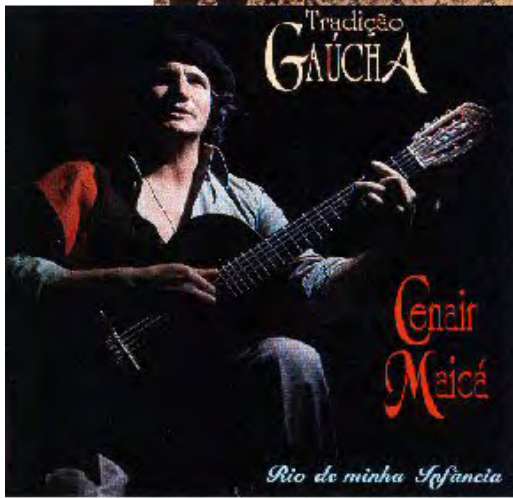
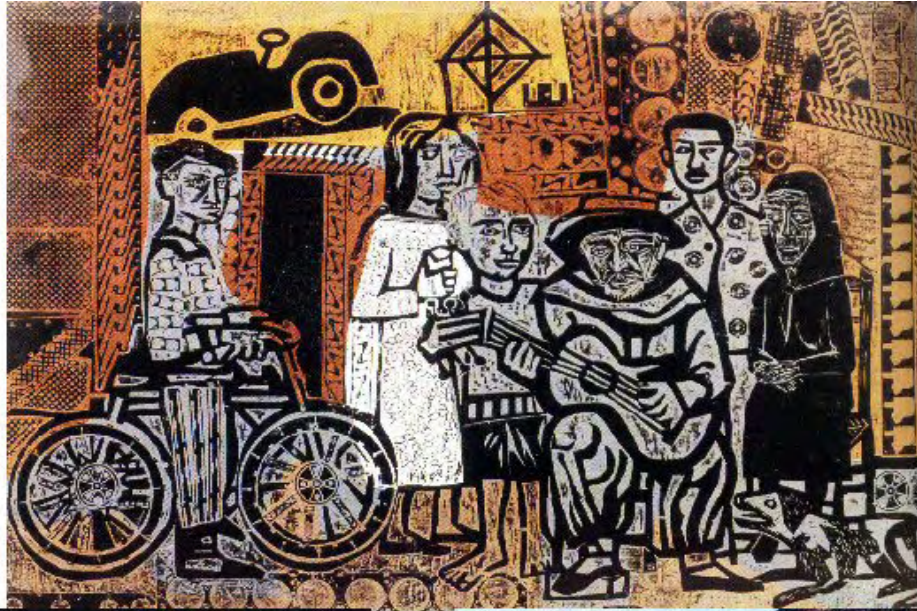
Com a morte do irmão em 1989, o guarani “ficou sem apoio” na região, refletiu. “O Cenair meio que sustentava eles um pouco!”

Não deixa de dizer que tem ligação com os guarani “a gente tem algum sangue, deu uma cruzada”, explicou, pois “a minha mãe e avó era tudo guarani”; o avô era francês e casou com uma índia.

A imagem do guarani missioneiro vibra na cidade seja pela presença física - mesclando fricção interétnica e sociabilidade com brancos, pretos e mestiços -, ou ainda, pela dinâmica cultural em que a miscigenação faz com que o jogo entre visibilidade e invisibilidade étnicas¹⁰ signifique mais do que algo ligado à dimensão fenotípica – aos traços índios da população -, mergulhando assim nas flutuações e profundezas da memória coletiva. Há a força do imaginário, do conjunto de imagens que conformam um cenário único de fabulações ou lendas, cuja tessitura de narrativas em algum ponto, acusam a presença do “bugre”, de um índio velho, referida em sua presença histórica na região - e aí o Sítio Arqueológico é um signo disso, pelo que edificaram junto aos loyolanos no século XVIII, durante as reduções. Há ainda a presença do herói Sepé Tiaraju, figura histórica reverenciada pelos tradicionalistas, ente mítico cultuado pelas comunidades missioneiras.

Vários miguelinos admitem a sua ascendência indígena, sua “tipagem” guarani, além de um sem número de expressões do imaginário e práticas culturais, matizes de pele e aspectos do temperamento para o “homem missioneiro” (Freyre, 1973). O que surpreende é o excesso dessas imagens, a força dos sentimentos impregnando o lugar, nutrindo sua memória.

¹⁰Sobre a invisibilidade do guarani missioneiro ver José C. de Souza (1998).



Seu Emílio, naquele entardecer, apanhou-me na pousada para mais um passeio. Dessa vez levou-me até o acampamento dos guarani, onde conheci Nicanor, que fala bem o português e na época era professor bilíngüe, além de Osvaldo, a principal liderança do grupo. Conversei com Anselmo, ex-professor.

Visitei o acampamento do grupo que ficava nas proximidades da Fonte Missioneira – considerada um dos pontos turísticos da cidade -, num terreno baixo, por onde se chega através de uma estrada esburacada. O espaço ocupado pelos guarani localiza-se junto a um capão de mato nativo. Ao dobrar a estrada e deixar para trás um emaranhado de capoeiras, revelou-se um quadro que mesclava estilo de vida e pobreza.

Havia certa quantidade de lixo espalhado no local e muitas roupas estendidas sobre a vegetação baixa que delimita parte do acampamento. São três ou quatro casas de pau com lonas plásticas pretas. No centro as crianças brincam entre cães sarnentos que, preguiçosos, se ajeitam em qualquer lugar para dormir. Há muitas delas ali - Nicanor me diria que existem vinte adultos, mais vinte e duas crianças -, sendo que pelo menos uma tem a barriga imensa, devido as verminoses. Muitas coçam insistentemente a cabeça infestadas de piolhos. Apesar de certas necessidades prementes que o cenário revela, a beleza da infância índia surgia aos meus olhos pelo ludismo das correrias e risos, como no carinho pelos bichos.

Nicanor, que vestia a camiseta do Seminário Índios e o Estado, diz que sua preocupação é com a sua “cultura” e com as crianças. Afirmou que estão esperando a liberação da área que lhes foi destinada junto ao rio Inhacapetum, em que, segundo ele, existe bastante mato, o que é “o melhor para o Guarani”.

No outro dia à tardinha seu Emílio pegou-me na pousada novamente, dizendo que os guarani queriam falar comigo. Não esperava por aquele chamamento. Confesso que fiquei um pouco apreensivo com o episódio. Os imponderáveis malinowskianos da experiência etnográfica seriam eventos desse tipo?

Não conhecia ainda aquele senhor simpático que me dava carona até o lugar, no qual os índios – que me esforcei para imaginar o que poderiam desejar comigo - me esperavam para conversar. Pensei que talvez tivesse dito algo equivocado durante a minha visita no dia anterior, mas creio que mais ouvi do que falei. Seguimos.

Ao chegar, Nicanor me disse que todos queriam falar comigo, apontando um a um dos que queriam conversar, em suma, todos os homens. Fiquei meio sem saber o que fazer, pois estava diante de uma situação completamente inesperada, com pouca intimidade com a temática indígena, envolvido basicamente com antropologia urbana e com camadas médias.

Logo me falou que precisavam de trezentos reais para jogar uma partida de futebol, pois tinham perdido para o pessoal do Passo Grande e agora iriam jogar novamente. Pagariam com a venda de artesanato. Disse que iriam festejar o “dia do índio” e que cinquenta pessoas viriam de lá para visitá-los. Fiquei entre o alívio e a perplexidade, o constrangimento e a vontade de rir do inusitado.

Disse que não tinha o dinheiro, mas que falaria com pessoas em Porto Alegre para tentar consegui-lo, como o fiz. Anselmo pediu que entregasse um calendário para a filha de Santiago – um guarani que vive na região metropolitana -, onde aparecem alguns índios numa das fotos do calendário. Entreguei o presente ao também guarani José Cirilo - que conheço por intermédio da antropóloga Luciane Ferreira - em Porto Alegre, que o levou à jovem.

Naquela manhã acordei cedo para acompanhar seu Emílio à Área Indígena do Inhacapetum, que fora destinada aos guarani fazem poucos dias. Parte do grupo já estava vivendo no local. A região em que está localizada a mesma é muito bonita. Nela existem paisagens que misturam campos com matinhas, além de alguns matos nativos mais densos. São trinta e seis pessoas vivendo no local no momento, sendo que uma parte do grupo permanece no acampamento junto a São Miguel e deverá mudar-se em breve.

Os guarani estavam dispostos em três capões, sendo que visitamos apenas dois deles. No primeiro acampava a família de Osvaldo, além de outra. Ao chegarmos conversamos com um guarani que falava muito pouco o português. As crianças encontravam-se mal agasalhadas para aquelas temperaturas baixíssimas, buscando se aquecer em torno de uma fogueira.

Nos dirigimos para o segundo capão, onde encontramos Anselmo e seu grupo familiar. O número de pessoas nesse mato era maior que no outro. Conversamos sobre a área e a oferta de caça e de madeira para o artesanato. Pareceu-me que mesclam felicidade com descontentamento. Já estão há dois dias no local, distantes cerca de 30 kms do espaço

urbano. Será que seu descontentamento tem relação com a distância que se encontram do centro da cidade?

Ficamos sabendo que um vizinho da área cobrou-lhes R\$ 50,00 para levar alguns deles e os artesanatos que traziam consigo até a cidade, com o intuito de vendê-los aos turistas. Na realidade existe um ônibus que passa duas vezes por semana na região, mas os índios, creio que por desinformação, acabaram sendo explorados. É preciso considerar o fato de que nem sempre possuem dinheiro para o deslocamento de ônibus.

Nos convidaram para um dia irmos comer tatu com eles, “com vinho”, complementou Anselmo. Disseram-me que precisam de anzóis para pescar.

No caminho encontramos um senhor chamado Jordão, que junto com um menino tentava controlar com grande esforço uma junta de bois bravios. Seu Emílio disse que vínhamos das terras dos guarani. Seu Jordão perguntou como estavam instalados, dizendo que já tinha visto alguns andando pela região. “Os meus parente!”, foi como se referiu aos guarani. Diria ainda que “aqui negro e índio é tratado que nem bicho!”

Foi inevitável pensar na minha condição de branco naquele contexto mestiço.

Os guarani andaram pela região perguntando por jogos de futebol e bilhar. Parece que a comunidade está se integrando a eles pela experiência de sociabilidade mediante a entrega ao jogo e ao congraçamento promovido pelo futebol, regado a cachaça.

Numa visita a um fazendeiro da região ele perguntou a seu Emílio sobre “os bugre” e o “que vão fazê com aqueles campo?” Sobre as vacas leiteiras que os índios receberão, debochou, “vão tirá leite da guampa!”

Relatou casos de alcoolismo entre os guarani, nas proximidades da área e junto ao Campestre, num bolicho que vende bebida alcoólica na região. “Como é que vive essa gente?”, fazendo comentários sobre o excesso de crianças entre os índios.

Os guarani, desde que receberam as terras da Área Indígena do Inhacapetum até o meu retorno a Porto Alegre não tinham suas casas construídas conforme lhes prometeram algumas autoridades, ou seja, seguiam dormindo sob lonas numa área que, certamente, nas noites inverniais deve atingir temperaturas negativas.

Os índios missioneiros em São Miguel - apesar de algumas medidas paliativas existentes, de caráter assistencialista, fornecem-lhes mantimentos que resolvem a situação temporariamente -, sofrem pela presença crônica da fome e do frio.

Crianças guarani esmolam na entrada do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcaño diariamente, solicitando um “troquinho” aos turistas. Em manhãs frias observei-as caminhando pelas ruas da cidade, mal-agasalhadas e pedindo comida nas casas dos moradores.

A destruição dos barracos de lona que os guarani mantinham junto à Fonte Missioneira significou a eliminação de um ponto de parada do grupo no espaço urbano, criando-se outro problema, na medida em que necessitam estar próximos do sítio para realizarem o comércio das peças de artesanato muito procuradas pelos turistas.

A sua presença conspícua nas paisagens monumentais missioneiras está revelada na interação que estabelecem com os turistas junto ao museu onde vendem suas peças zoomórficas e antropomórficas – e mesmo a cruz missioneira -, esculpidas em madeira. As peças são muito apreciadas pelos turistas. Há uma deambulação guarani nas paisagens monumentais. Ambos emergem como expressões missioneiras da tutela do Estado. Os índios estão por todos os lados, inclusive na casa que cai aos pedaços nos “fundos” do Sítio Arqueológico, local que os turistas, praticamente, não chegam a conhecer. Eles vivem na mais completa penúria. Pelo que fiquei sabendo perturbariam os turistas pela sua escatologia desregrada, evacuando nos espaços do sítio, empestando narizes estrangeiros e constrangendo - pela súbita constatação no passo - com aquilo que pode significar ainda, uma espécie de pastiche nativo à lógica perversa da tutela dos corpos e dos objetos.

Michel Serres, refletindo sobre a relação entre “o limpo e o sujo”, aponta alguns aspectos interessantes para compreendermos esse dilema, colocado pela convivência entre os guarani e os turistas naquele território friccionado. Segundo o autor:

Notei muitas vezes que, imitando alguns animais que urinam em seu nicho para mostrar que é seu, muitos homens marcam e sujam, cagando nos objetos que lhes pertencem para mostrar que são seus – ou em outros,

para que se tornem seus. Esta origem estercoreal ou excremental do direito de propriedade me parece uma fonte cultural do que chamamos de poluição que, longe de resultar em atos involuntários, como por acidente, revela intenções profundas e uma motivação primordial (Serres, 1991:44).

A situação dos guarani no espaço urbano naquele período era sofrível, pois estavam “alojados” numa casa em ruínas existente no Sítio Arqueológico. Nela não permitem que façam fogo para o seu aquecimento nas noites frias do inverno missioneiro. Naqueles dias, cerca de vinte guarani estavam acampados na casa em ruínas. O número parece ser sempre variável, dada a sua errância pelas paisagens missioneiras.

Oswaldo, líder do grupo, expulsou da área indígena um guarani que, por descuido, havia perdido os seus documentos. Ele está vivendo na casa velha dentro da área do sítio arqueológico.

Ouvi comentários de que o jovem guarani que Oswaldo expulsou da área indígena vive agora na Vila da Alegria, entre pequenos ladrões, tendo inclusive cometido o furto de uma bicicleta. Ele comentou com alguém que a comida dos brancos é melhor que a dos guarani e que está gostando de viver entre eles. Também houve uma briga em que dois brancos agrediram um índio, ferindo-o. Por vingança, outros guarani se reuniram e bateram nos homens. O guarani que sofreu agressão está na casa velha bastante machucado.



Na casa da família Santos descobro que há uma índia guarani chamada Teresa. Seu filho de onze meses, Gabriel, estava no hospital devido a uma forte gripe – permanecendo seis dias internado. Tendo o filho recebido alta, a mulher não tinha para onde ir com a criança convalescente. Sem condições de se deslocar até a Área do Inhacapetum ela seguiu para a casa de seu Emílio, que na verdade era uma das poucas pessoas que poderia contar na cidade.

Seu Emílio interveio junto à prefeitura, mas não havia carro para levá-los até o local. Ligou para o prefeito que não podia falar-lhe naquele momento. Passados dez minutos, retornou a ligação. Não demorou muito e ligaram avisando que um automóvel estava se dirigindo até lá para conduzi-los à área dos índios.

Teresa me pareceu ansiosa por estar entre os seus. Enquanto estivemos juntos na sala pouco falou, também não insisti muito no diálogo. A criança ria timidamente.

Certa noite alguns guarani apareceram na casa de seu Emílio, obviamente atrás de pouso e de algo para comer. Quase não falam, poucos deles conhecem o português, portanto, a comunicação é bastante limitada. Tímidos, conversam pouco, porém matearam conosco. Num determinado momento fiquei a sós com eles, enquanto conversavam entre si em sua língua. De repente, me vi imerso numa inusitada experiência de fronteira cultural, naquela grande sala que já me acostumara a frequentar.

Belos e alegres, às vezes riam para mim esboçando alguma simpatia, que conquisto através da amizade que tenho com seu Emílio, pessoa em que confiam. Tinham vindo do Inhacapetum. A matriarca - Teresa, mãe de Anselmo -, mais três adultos - entre eles Teresa, que ali estivera dias atrás com o filho -, além de uma garota e um garoto na puberdade, mais três crianças (duas delas de colo). Nove ao todo assim de supetão, com fome e frio.

Eliane trocou uma réplica de barro da catedral com Teresa por algumas figuras zoomórficas de madeira. Comprei alguns artesanatos naquela noite.

Percebo que começam a existir conflitos domésticos. Os índios, ao dormirem na casa, deixam atrás de si um rastro de sujeira e de odores fétidos. A limpeza da casa, sendo uma tarefa feminina no contexto miguelino, choca-se com a hospitalidade do patriarca para com os índios. Daniela comentou tapando as narinas com os seus dedinhos, que tem que colocar “Bom ar” depois que eles saem.

Novamente apareceu um pequeno grupo de guarani na casa de seu Emílio, um adulto e duas crianças, sendo uma delas de colo. O homem disse para Deisi que o bebê queria Coca-Cola. Quando nos aproximamos, ao abrir a porta, o dono da casa percebe que há mais um jovem guarani na rua. A criança chora e o homem sai com ela para fora da casa. Os demais permanecem sentados em silêncio.

Seu Emílio contou que seis guarani foram levados ao hospital porque estavam doentes. Anselmo, bêbado, não pode assinar um determinado documento relacionado à escola indígena.

Os casos de alcoolismo entre os guarani em São Miguel naquele período eram notórios, pois alguns deles seguidamente eram vistos pelos bolichos bebendo cachaça. Não raro encontrava-se um bêbado. A proximidade da lancheria com o Sítio Arqueológico facilita a suscetibilidade ao consumo de álcool.

O alcoolismo entre os guarani de São Miguel é uma realidade. Encontrei Anselmo e o primo de Osvaldo no bar bebendo. Seu Emílio me contou que encontrara Osvaldo alcoolizado, quase sem condições de pegar o ônibus para retornar à área indígena. A problemática envolvendo o uso da cachaça entre os guarani missioneiros vem de longa data, tendo sido observada por Auguste de Saint-Hilaire no século XIX.

Recebemos a visita da antropóloga Luciane Ferreira que viera junto com Vavá (motorista da FUNASA), José Cirilo e Cláudio (dois guarani de Santa Vitória do Palmar e Barra do Ribeiro, respectivamente). Fomos até a área indígena. O grupo veio comunicar aos missioneiros que haverá no dia 19/11 uma reunião com os *Karai*¹¹ sobre a questão do alcoolismo e incentivar que o grupo se organize para reivindicar seus direitos junto aos brancos. É preciso que o grupo solicite a sua inclusão no Distrito Sanitário, informam.

Houve uma intensa discussão entre o grupo.

¹¹Sobre o *karai* enquanto xamã e liderança espiritual, ou ainda, como “pessoa de sabedoria”, ver a dissertação de mestrado de Luciane Ouriques Ferreira (2001).

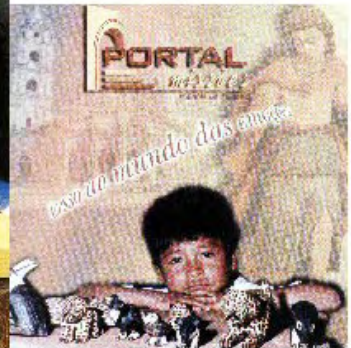
O dilema do alcoolismo entre os guarani é reflexo de uma problemática de saúde pública mais ampla. No contexto miguelino há inúmeros casos de alcoolismo entre os mestiços e os de “origem” (descendentes de alemães e italianos, por exemplo), bem como entre pequenos agricultores e fazendeiros. Conheci vários alcoólatras e alguns de meus informantes têm em suas biografias passagens desse tipo. O alcoolismo é uma questão complexa na região missioneira, atravessando o tempo e desconhecendo diferenças étnicas e de classe social.

Hoje vi um jovem guarani com tinta vermelha no cabelo andando de *skate* numa das avenidas de São Miguel, complexa imagem que me transportou a minha vivência em Porto Alegre. Imagem índia antropofagizando o tribalismo pós-moderno. A experiência índia no espaço urbano miguelino tem no garoto deslizando sobre o asfalto, algo de inusitada mestiçagem.

Dona Anísia comentou com o grupo acerca “das modernidade” dos guarani, como o uso de *head-phones* e telefone celular, por exemplo.

Compreendi que a utilização das imagens dos guarani pelo turismo não é apenas abuso como me pareceu num primeiro momento, pois diz respeito a questões de identidade de boa parte da população missioneira. A etnicidade naquelas paisagens é um fenômeno complexo. A mestiçagem da população convive com as fronteiras étnicas colocadas pelos Mbyá-Guarani, enquanto grupo em constante interação com o Outro na urbanidade miguelina.

Obviamente que a presença histórica do guarani é explorada pelo turismo que paulatinamente deixa de ser insipiente, despontando com força na economia municipal. As imagens dos indígenas são consumidas avidamente, como um simulacro em que a sua própria presença aparece matizada pelo exotismo de uma etnicidade hiper-real: não são os guarani de carne e osso apenas que são “consumidos” pelo polissêmico “olhar turístico” (Urry, 1996), mas a sua imagem veiculada pela sociedade de consumo e por algumas instituições que a sustentam.



Attractions and Routes

- A visit to the well-protected site of São Miguel das Missões and the Mission Museum, built in 1750, one of the last ruins of the Jesuit Empire of the Americas.
- A quaint and light show in the natural sets - the history of the Jesuits (1600-1700).
- Guarani Indians, inhabitants of the Misiones Region in the century XVII and XVIII.
- Mission and Biosphere Archeological Site - the São João and São Miguel do Sul, São João Batista and the Sanctuary of Cristo, where the sacramental feast takes place in the first millennium cycles (European).
- Rituals and traditions of the region.
- Take a tour of the city and enjoy a beautiful view of the landscape where the Indians lived.
- Enjoy the landscape of the Mission (Brazil, Argentina and Paraguay).

TARIFE, ACCOMMODATE CONSULT OUR SITE
TARIFAS E INFORMACIONES SOBRE LOS RECORRIDOS VISITE NUESTRO SITE

www.missoesturismo.com.br

Camê's house in São Miguel das Missões



Daí que sua imagem está no pórtico situado na entrada da cidade que agora edificam, nos *folders* das agências de turismo, nas propagandas acerca do turismo na região, no *site* que a prefeitura de São Miguel das Missões mantém na Internet, nos espetáculos em que dançam e cantam para as autoridades em visita ao município, quando são enviados a Porto Alegre durante mostras sobre a arte missioneira, para que a classe média da capital consuma as suas imagens como expressão do “missioneiro”, quando caminham por trilhas de chão batido com turistas para divulgar o turismo na região.

Seu Emílio conta-me que agora são cerca de 94 guarani que estão na Área Indígena do Inhacapetum. O fluxo migratório de índios vindos da Argentina é intenso.

Valente comentou com Eliane que estão vindo cerca de cem guarani para São Miguel e que vão fazer uma guerra contra os brancos, pois querem as suas terras de volta. Além disso, comentou que seu Emílio vai ficar do lado dos índios no conflito. Corre a boataria enquanto circula a desconfiança e o medo da perda da terra.

Em setembro de 2003 são 160 o número de Mbyá-Guarani na área indígena.

Ouvi certa vez, que há o interesse de alguns empresários do setor turístico em conduzir pessoas à Área Guarani do Inhacapetum para visitá-los. É necessário considerar tal questão - sem escorregar na tutela -, como uma possibilidade no futuro, caso seja do interesse indígena. Na região missioneira a espetacularização da cultura aparece como um desdobramento da patrimonialização do objeto. Processo em andamento, engendrando assimilações acomodadoras e experiências adaptativas permeadas pelo conflito. Portanto, mais ou menos tensionadas. É preciso refletir sobre o que representa uma área indígena num contexto de expansão turística.

Uma equipe de telejornalismo visitou São Miguel realizando filmagens para um programa de tv sobre a figura lendária de Sepé Tiaraju. Indicaram seu Emílio para levá-los até a Terra Indígena do Inhacapetum, pois queriam a participação dos guarani nas filmagens. Parece que houve problemas. Referiram-se a eles como “tupi-guarani” o que desagradou Nicanor - professor-bilíngue na época -, fazendo com que o mesmo se retirasse

do local, não falando mais com o grupo. Segundo seu Emílio, os guarani se negaram a narrar qualquer assunto acerca da personagem - imagem sagrada, figura heróica -, pois teriam sido proibidos por um ancião, um *karai*. Portanto, não teriam acesso à mitologia ligada ao mundo jesuítico-guarani. Seu Emílio comentou que alguns jornalistas “vêm mostrá a sujera da imagem” referindo-se à miséria dos índios.

Mesmo assim realizaram as filmagens, sendo que o cachê foi pago na forma de mantimentos, que amenizariam a fome do grupo por poucos dias.

2. *Mato Grande.*

Vou com seu Emílio, seu Alfredo e Vinícius buscar um “porco inteiro”, ou seja, um “cachaço” ou animal não castrado. Vinícius comprou o suíno na localidade do Mato Grande.

No caminho, seu Emílio diz que em torno de cem anos atrás era tudo mato. Seu Alfredo diz que conheceu aquilo “tomado de mato”. A paisagem atual apresenta quase nenhum mato, restando só o nome do que um dia deve ter sido uma enorme extensão de florestas nativas. Persistem alguns poucos capões esparsos e grandes áreas de monocultura de trigo ou de azevém.

Chegando à propriedade, eu e seu Alfredo permanecemos no carro. Algumas negociações acontecem para a liberação do animal pelo capataz. O homem e sua esposa têm cinco filhos, “uma escadinha” conforme seu Alfredo, sendo que o mais velho tem 7 anos, depois 6, 5, 3 e 2. Ao chegarmos estão todos agrupados e em pé assistindo televisão.

A mulher lava a roupa numa sanga e ao se aproximar percebemos que o sexto está a caminho. Seu Alfredo comenta, fazendo um muxoxo e denotando espanto. “É que nem Winchester: um fora e um dentro!” E ainda: “se fosse toro tava cheio de ternero no campo!” Rimos.

Começam os preparativos para carregar o bicho. Ajeitam as cordas junto a um conjunto de chiqueiros fétidos, exalando um aroma de bosta de porco. Há um lodaçal mau-cheiroso em que as crianças transitam, sujinhas, mas alegres.

O animal é enorme, tem cerca de 200 kgs e a pelagem esparsa sobre um couro branco-amarronado. O focinho úmido que parece uma tomada, cheira o ar no qual os

“estranhos” inundam com aromas novos, grunhindo e babando pelos cantos róseos da boca, de onde aparecem, meio curvas, presas imensas. É a verdadeira besta!

Numa das tentativas para tirá-lo de dentro do recinto, no qual mastiga a corda que passaram em sua boca, por um instante quase escapa. Aquela criatura imensa, meio desnorteada e um tanto irritadiça vem em minha direção com seus dentes afiados. Fico meio em pânico. Seu Emílio grita com a besta para que ela volte para o chiqueiro e sei lá como, o bicho retorna. Na verdade, ele se colocou na frente do monstro para me proteger. Fico impressionado com o seu gesto.

Chamam o capataz que chafurda com a pá no esterco dos porcos. Por ordem do patrão faz uma coisa inacreditável: atira esterco verde no solo de um pomar viçoso, prática agronomicamente equivocada. O homem vem com algumas cordas, mas com as mãos sujas de excretas de porco.

As porcas, não menos imensas e curiosas, ficam sob as duas patas anteriores, apoiadas com as posteriores no madeiramento do chiqueiro: muito excitadas arfam e vocalizam.

Vinícius desiste de trazê-lo naquele dia, pois é necessário um número maior de homens para auxiliarem no trabalho, como também mais cordas.

3. *Campestre.*

Depois de conversarmos em frente à morada de seu Velúcio seguimos aos campos que pertencem a Mara. Trata-se de um conjunto de cerros pouco altos, nos quais um campo nativo se estende verde ao longo de coxilhas que encontram em porções mais baixas, capões de mato nativo. Em vários locais pequenos córregos acompanham as bordas das matinhas, adentrando nas mesmas e formando um conjunto harmonioso. A relação entre campos e matas é sempre algo estimulante ao olhar, encantando pela singeleza.

Antes de chegarmos em seus campos, Mara me diz: “olha o que o gado vai fazer quando ver o fusca chegar!” Ao chegarmos próximo a uma cerca, percebi que num cinamomo havia um grande ninho de chimango, cuja arquitetura elaborada chamou-me a atenção: um conjunto de gravetos arranjados de forma a configurar uma estrutura que me pareceu bastante resistente.

Na amplitude do espaço revelada pela visão espaiada dos campos, vi com surpresa, manadas de bovinos se deslocando coxilhas abaixo em nossa direção. Vinham de todos os lados: da direita, da esquerda, de cima das coxilhas, dos baixios. Não muito longe, quero-queros gritavam assustados. Num determinado ponto da coxilha, duas pequenas corujas-do-campo em frente a sua toca observavam a cena, como quem não entende o que se passa. Impressionante!

Obviamente, vinham movidos pela possibilidade de receberem suas cotas de sal. Seu Velúcio gritou alto, algo como um “ton,ton, ton!” Repetia o código sucessivas vezes para atraí-los até o ponto em que nos encontrávamos. O som produzido por ele ecoava nas coxilhas e, como um imã, a manada seguia numa longa fila indiana em nossa direção.

Seu Velúcio esparramava grandes porções de sal que os animais lambiam, como se comessem um manjar. Longos fios de baba escorriam das bocas. As narinas róseas e úmidas reluziam. Disputavam ávidos o sal entre empurrões e guampadas. As ovelhas também apareceram com seus cordeirinhos, que pulavam alegremente. Sem dúvida um espetáculo primoroso.

Seguimos até uma mata. No caminho encontramos três grandes seriemas que correram pelo campo margeando a mata. Nela observamos guabijus e a flor rósea com tons lilases de uma pequena bromélia epífita. Após, vimos a mata e o sinuoso córrego que a atravessa. Seguimos até o local em que os bugios-pretos aparecem, porém não os encontramos. Antes, observamos duas grandes emas que perambulavam tranqüilas numa grande coxilha entre ovelhas.

Fico sabendo que bandos de coatis deslocam-se entre o campo e a mata, bem como pequenos cervídeos e tamanduás-mirins. Encontramos o rio Piratini que corre mansamente, sendo que mais abaixo existem capinchos, como as pegadas denunciam.



4. *São João das Missões.*

Seu Alceu Garcia, homem mulato, diz, colocando as mãos nas costas: “eu tô todo doído” e ri complementando “fui pegá um toro à unha!”. Na realidade seu Alceu queixava-se de dores na coluna que seriam o resultado do esforço realizado ao longo dos trinta anos em que trabalhou como barqueiro no rio Inhacapetum. “Estraguei minha coluna empurrando a barca!” Ele encaminhou “os papel” solicitando a sua aposentadoria. Resignado diria: “O pior é que desativaro a barca e esquecero do barquero!”

Logo depois comenta-se em tom de troça sobre o dinheiro enterrado que ele achou. Ele ri e diz que “eu e o seu Frutuoso tamo com as unha dos pé gasta de tanto chutá pedra!” Risos de todos. Seu Alceu nos conduz até a barranca do rio. Seu Raimundo decide ir conosco. Encontramos uma velha barca que apodrece exposta ao tempo, nela está escrito “Passo do Vereato”.

Atravessamos o rio Inhacapetum (“rio Capetú”) de caíque, quando seu Alceu e seu Frutuoso remam até a outra margem. A travessia é rápida e a paisagem simpática. Avista-se, não muito longe, uma pequena ilha. As margens florestadas são bastante belas. Combinamos que gritaremos quando retornarmos para que seu Alceu venha nos buscar na outra margem.

Caminhamos por trilhas com vegetação esparsa. Parece ser o que se costuma chamar de vegetação tipo parque, que são árvores dispersas ou formando pequeno capões. Junto com um gramado baixo ao longo do rio, do lado direito há um cordão de mata ciliar que o acompanha durante todo o trajeto. Seguimos eu, seu Emílio e seu Frutuoso. Seu Raimundo vai sempre à frente.

Aparecem no caminho diversas espécies vegetais: coronilhos, sete capotes, guajuviras e espinheira santa. Seu Frutuoso comenta que pescara não faz muito naquele rio um dourado de mais de um metro. Comentam acerca dos cardumes numerosos de grumatãs que existiam no mesmo. Mais adiante seu Frutuoso mostra uma guajuvira, onde um homem se enforcara há um tempo atrás.

Percebo que é recorrente o relato quanto aos suicídios na região e quase todos que conversei têm uma história desse tipo para narrar. Também é freqüente escutar acerca de pessoas que enlouqueceram nas Missões. Seu Emílio me diria no carro que “alguns trazem

isso de família, aqui era um lugar onde matavo muita gente!” - como se fosse uma sina familiar relacionada aos assassinios que ali ocorreram no passado.

5. Coimbra.

Fomos até a casa de seu Maneco, que nos levou até a Lagoa da Mortandade. Atualmente está muito assoreada e localiza-se nas proximidades do Carajá, entre os municípios de Jóia e Eugênio de Castro, no caminho de São João Mirim.

Seu Maneco nos mostrou a divisa entre São Miguel e Entre-Ijuís. Além disso, foi informando o nome dos proprietários das inúmeras fazendas por onde passávamos, com um conhecimento incrível do lugar. Sempre que avistava um cemitério (“a cidade dos pé junto”) tirava o chapéu.

Ele contou que a estrada que conduz de São Luiz até Tupanciretã é seca, sem nenhuma vertente, “vê, os antigo ero sabido!” Comenta que devo perguntar a outras pessoas para confirmar tal informação para ver o que dirão.

Quando via a paisagem dizia “como é lindo!” Trata-se de uma paisagem de sua juventude que não contemplava há muito tempo e, segundo ele, há mais de vinte anos. Estava contente por revê-la. Havia mudado por certo, mas era a paisagem que remetia ao seu passado, a sua memória do lugar.

Queria visitar o primeiro bolicho da região, pois lembrava dele desde uns quarenta e poucos anos atrás - o bolicho do Fioravante - que fica “pras banda de Tupan!”. Passamos pela Lagoa da Mortandade, “isso tudo era mato”, rememorou. Passamos pela Fazenda do Tungue e pelo Rincão da Mutuca. Em certos momentos confunde os locais, troca nomes - parece envergonhado por não reconhecer mais com a precisão de outrora os lugares de sua juventude e certamente eles são diferentes em sua memória. Exclama: “A gente passa tempo... amodifica por causa das granja!”.

Chegamos ao bolicho do Fioravante. Há certa tristeza quando descobre por intermédio de Sebastião (o novo dono do estabelecimento) que o velho bolicheiro falecera (também ficamos sabendo que foi a nora dele que morreu há poucos meses atrás, vítima de um raio). O velho bolicho que fica numa esquina - entre o campo de trigos e a estrada que conduz a Jóia e Eugênio de Castro - está localizado na Esquina de São João Mirim, mas todos conhecem o lugar como o bolicho do Fioravante.

Ao chegarmos no local encontramos as crianças que nos deram informações no caminho e que, certamente, correram à frente do automóvel para avisar dos estranhos que perguntavam pelo estabelecimento. Elas são atendidas na janela ao lado. Trata-se de uma construção mista, sendo uma parte de madeira e outra de alvenaria.

No seu interior existe um velho balcão de vidro e madeira em que se encontra uma balança antiga e dentro dele é possível observar os produtos à venda. Junto do móvel há uma porta que permite a entrada. Atrás dele ficam alguns armários com mercadorias. Também observei baleiras, como aquelas que via na minha infância nos armazéns de Sapucaia do Sul, no Vale do Sinos. Um par de chinelo Havaianas está suspenso no teto, preso por um cordão, bem como um pacote de balas e um saco de batatas, parecendo querer dar a impressão da gama de produtos existentes para a venda no estabelecimento.

Seu Maneco diz “isso aqui eu conheço há cinqüenta anos atrás”, fala de “um nêgo véio” que vivia por ali.

O bolicheiro confirma o que seu Maneco dissera acerca da estrada, sem nenhum de nós comentar nada sobre o assunto: “Passa de São Luiz até Júlio de Castilhos sem passá nenhum rio... não tem nenhum rio que atravesse!” Seu Maneco exulta.

No retorno, seu Emílio comenta: “pois é seu Maneco, conheci mais um pedaço das Missões!”

6. *São José.*

Fui com G ver o processo de “carnear” uma vaca, pois iriam “sangrar” o animal. O convite havia sido realizado uma semana antes. O processo da carneada ocorre somente quando os fregueses estão todos previamente acertados, pois as peças devem estar destinadas aos diferentes compradores: as paletas, os quartos, as vísceras, o couro, as patas e cabeça, ou seja, todas as partes do animal devem ter destino. Eis o “brique”. Alguns dos compradores são fregueses antigos de G.

Fomos até São José onde seu D o esperava para realizarem a tarefa. Ao chegarmos, sentamos para conversar. Seu D falou sobre caçadas, citando que outrora fora um assíduo caçador, mas agora não o faz mais. No entanto, os moradores das redondezas caçam tudo o que vêem, segundo ele.

Contou de um tatu-itê que vivia próximo de sua casa e foi descoberto pelos vizinhos, que só descansaram quando abateram o animal. Também algumas pacas foram mortas, pois descobriram seus carreiros próximos de um curso d'água existente no local. De acordo com seu D, não via esses roedores por ali, em torno de dez anos. Foram abatidos quatro animais. Diz que não adianta chamar a polícia.

Logo depois, chegou B para auxiliar na tarefa de assassinar o bicho. Seu D cultivava laranjas, as quais vende em São Miguel e São Luiz Gonzaga. Trata-se de um laranjal que compreende vários hectares, compondo uma paisagem muito bela.

“Sangrar” um animal e vender as “peças” é uma contravenção que incorre em multa, pois além de problemas junto ao ICM há aqueles referentes à fiscalização sanitária. Portanto, o que eu presenciaria naquele momento era algo que revestia-se de certo sigilo, inclusive, em relação a alguns miguelinos, pois um concorrente poderia denunciar o abate do animal que pertencia a G aos órgãos encarregados do controle sanitário.

Antes de sacrificar o animal preparou-se os instrumentos para o ato. Uma mesa foi colocada na rua, as facas, a chaira, os serrotes, as cordas, as balanças e a roldana para erguer o animal. Não tardou e fomos buscar a vítima que seria imolada. Tratava-se de uma vaca muito mansa e gorda. Antes de matá-la arriscavam o seu peso em carne, 190 kg, diziam. Seu D fez algumas vocalizações, algo como um aboio. Os animais começaram a se dispersar.

A impressão que tive era a de que o animal pressentiu o que lhe aconteceria, pois ao ver aqueles homens que se dirigiam ao seu encontro, a vaca tratou de fugir desesperadamente. Tentavam laçá-la, mas sempre dava um jeito de escapar, até que viu-se presa pela corda.

Seguia mansa e predestinada o seu destino. Ali selava-se o complexo jogo entre o ser da natureza e o ser da cultura que o homem encerra. O animal humano, ante uma ecologia em que as necessidades nutricionais se fazem urgentes, coloca-se como um elo no ciclo trófico, onde aparece, por certo, como um predador, cuja carnivorina o gaúcho é um mestre. Predar aqui não é sinônimo de destruir, mas de repetir o ato sacrificial, revelar a força simbólica da imolação e do destino humano no mundo.

Eu presenciava o imolador ante sua vítima, a dimensão divina da morte banalizada sob a forma de “brique”. Também ali evidenciava-se a trajetória do animal humano,

exatamente naquilo que o distingue dos demais seres: aqueles homens que conduziam a vaca mansa até o ponto exato da imolação, repetiam a longa trajetória que o ser da cultura traçara, reatualizavam ali um passado de domesticação e sacrifício, os gestos técnicos que encerram o domínio de ferramentas.

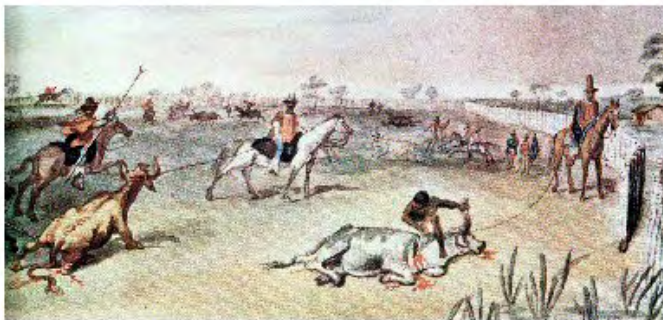
Logo o quadrúpede estava amarrado junto a um grande pé de timbaúva. Seu D, o carneador que sempre sangra os animais para S aproximou-se com a faca na mão. O animal, muito nervoso, mexia-se impaciente. Desferiu-lhe o primeiro golpe. Ouviu-se um urro baixo e seco seguido de um esguicho de sangue.

Segundo ele, não acertara “a veia-artéria”. Seguiu-se um outro corte. Mais um urro seco e agora jorrava-lhe muito sangue do pescoço. No terceiro golpe, o pobre animal deu um pulo, tentando acertar-lhe uma chifrada, mas já sofria muito. Uma espessa massa de saliva escorria-lhe da boca e uma poça de sangue formava-se junto à base da árvore.

Não demorou muito e o animal começou a fraquejar até que seus olhos perderam o brilho, tombando pesadamente. Arfava, babava e por vezes sua musculatura tremia tensa. Seu D afirmava, enquanto feria o animal, que não gostava de fazer aquilo, mas que era o seu trabalho. Dizia aquilo com um sorrisinho cínico no canto da boca porque sabia que aquilo lhe dava um imenso prazer.

Queria fazer-se menos cruel aos olhos “do moço da cidade” que presenciava a cena com um certo desconforto, não conseguindo esconder - como no dia em que presenciei a castração do carneiro, minhas pernas amoleceram, meu estômago embrulhou, mas não poderia fraquejar, pois sabia que macho que é macho não pode arrefecer ante uma cena desse tipo. Enquanto isso, os olhos do homem brilhavam, demonstrando um prazer indisfarçável.

Seu D é um exímio carneador. Fiquei impressionado com sua destreza na liberação do couro aderido à musculatura do animal. Após retirarem a courama, ergueram o bicho para dividir as peças. Foi um trabalho que iniciou às 14:45 hs e durou até aproximadamente às 19:00 hs. Ele trouxe uma cachaça de alambique para bebermos. Tive que beber, sem muita escolha, num copo cheio de marcas de dedos engordurados, sendo que alguns respingos de sangue eram visíveis nas bordas do copo. Havia odor de sangue e carne crua que empestava o ar.



Seu D falou-me que um remédio para “engrossar o sangue” humano é ingerir aquele que jorra da ferida do animal. Sua mulher disse que isso era coisa de vampiro. A imagem vampiresca lembrou-me a cena de um aborígine africano, recolhendo o sangue do gado, a fim de ingeri-lo.

Fizeram um churrasco de matambre e mais três homens apareceram - um deles comprara uma paleta e o outro o couro. A mulher que retirara o bucho do animal – grande bolsa repleta de bosta que transbordava das vísceras - se aproximou para comer. Comemos o churrasco diretamente sobre a mesa - acompanhado de uma panelada de mandioca -, usando-se apenas a faca com a qual cortavam a carne crua sobre a mesma, onde jaziam as partes esquartejadas do animal. Assim, comemos junto aos pedaços de carne crua. Depois fomos distribuindo os partes para os compradores.

Vamos à casa de seu Emílio. Estou alcoolizado. O pessoal de casa estranha o meu comportamento, que posso perceber pelo olhar que me lançam, mas não há nenhuma recriminação. Havia bebido dois grandes copos de cachaça e uma garrafa de cerveja com seu D. Terminam de esquartejar o animal na casa de seu Emílio. Aparece o “irmão” Vanderlei e todos ficam em torno dos pedaços do animal sobre a mesa. Seu D comenta novamente, acerca das qualidades de ingerir o sangue da vaca (antes teria me dito que quando se sangra apara-se o sangue com as mãos ingerindo o mesmo). Seu Vanderlei reage dizendo que não se deve beber sangue como uma clara alusão à idéia de pecado. Seu D não lhe dá ouvidos. Tira pedaços do tutano do osso e come com gosto.

Não há relativismo cultural que me faça achar aquilo “tragável”. Na verdade, acho asqueroso. Novamente tenho em mente as imagens das práticas Masai e Nuer de beber sangue com leite.

7. Rincão dos Moraes.

Retornamos à propriedade de seu Amâncio, tio de Mara, mas antes deixamos claro que voltaríamos à casa de seu Neto mais tarde. Na verdade, chegamos praticamente juntos com o dono. Seu Amâncio é um homem baixo e bastante gordo, trazendo bigode fino e grisalho numa cabeça calva. Além disso usa óculos com lentes espessas.

Seu olhar desconfiado, paulatinamente, vai se desfazendo à medida em que parece acostumar-se com a presença do estranho, no interior de sua casa. Pisa firme com suas

botas sobre o assoalho. Tem aquele ar de grande proprietário, no qual o mandonismo deitou raízes nas densas camadas do tempo, num gesto quase atávico.

Na estante a guaiaca estendida apresenta uma fileira de balas que brilham discretas, junto ao coldre em que o revólver 38 é o sinal de seu poder. Chegou com ele um “cumpadre”: homem muito alto, amigo submisso e fiel. Fico sabendo que é um dos poucos que pode contar.

A mesa farta - feijão, galinhada com arroz, mandioca, salada de alface e tomates, lingüiça e coca-cola - é sinal de sua prosperidade e forma hospitaleira de receber as visitas. Meio convite, meio ordem, me diz o lugar que devo sentar, ou seja, na cabeceira da mesa e quer Mara a seu lado. Chama o capataz e o filho que prontamente sentam-se junto à mesa.

Fala sobre um capataz que vai despedir, pois segundo ele quer mandar mais que o patrão. Me diz, autoritário, “o senhor não acha que o empregado tem que seguir as ordens do patrão?” Concordo prontamente, pois nem ousaria discordar dele.

Tece uma longa reflexão. Empregado assim não lhe serve, tem que ser como o patrão quer, pois que busque outro lugar para trabalhar. Ele tem o seu jeito de labutar, sempre fez assim e não deseja que um empregado mude as ordens das coisas, como sempre foram, desde os tempos de seu pai.

Depois do almoço comemos ambrosia. Num determinado momento o idoso, muito compenetrado no que faz, tira a parte superior de sua “chapa” e a coloca sobre a mesa, palitando os dentes. Fico perplexo, misto de repulsa e vontade de gargalhar - lembro de minha avó que fazia o mesmo quando eu era criança -, ninguém ousa dizer nada acerca do episódio insólito, quase grotesco, se não resguardasse um ar de hábito cotidiano meio inocente em sua grossura autoritária.

Aos poucos, aprendo a relativizar certos acontecimentos que, outrora, jamais conseguiria fazê-lo. Ele e sua esposa, dona Tereza, moram há trinta e nove anos na mesma casa.

CAPÍTULO II

A ALTERIDADE E A REFLEXÃO SOBRE SI MESMO.

1. A categoria informante e suas implicações teórico-metodológicas.

1.1 Exercício etnográfico e interação social em terras miguelinas.

Creio que os dois primeiros meses de minha pesquisa foram os de maior atividade na minha experiência como etnógrafo na região missioneira, especialmente no que tange a São Miguel das Missões, correspondendo ao pico de conversas e entrevistas nesses dez meses que permaneci por lá. Desde que seu Emílio passou a me acompanhar nas incursões pela cidade e interior do município percorremos, primeiramente, aquela que me parece ser a sua rede social mais próxima, tais como parentes, vizinhos, “irmãos” e seus conhecidos da Vila da Alegria. Na medida em que avançávamos na pesquisa procurávamos dialogar com outras pessoas menos próximas a ele.

Isso se deve ao fato de que seu Emílio estava muito presente nesse momento nas minhas incursões pela região, por se encontrar afastado, temporariamente, de suas atividades no Sítio Arqueológico. Naquele período estava “encostado” por problemas de saúde. Ele sofrera um acidente de trabalho e por isso, recuperava-se de uma cirurgia realizada no polegar direito, drama esse que presenciei desde minha chegada à cidade.

Acompanhava-me quase diariamente nas atividades de campo pela cidade e interior, quando íamos de automóvel até os lugares mais longínquos para conversar com os contadores de causos, apresentando-me a eles. Como se não bastasse, escolhia algumas pessoas que julgava importantes para o meu “documento”. Ou seja, a partir de nossos diálogos, nos quais os meus interesses e inquietações acerca de sua cultura se evidenciavam, ele definia comigo os rumos da pesquisa.

Percebi desde o início o quanto era relevante a sua contribuição à pesquisa, tomando o seu interesse como uma forma de manifestação da sua inteligência e criatividade em gerir meus anseios como antropólogo, bem como suas expectativas em relação a sua cultura, considerando suas interpretações acerca da mesma. Deixei que conduzisse parcialmente o ritmo do trabalho de campo, pois sabia que o mesmo estava sintonizado com a minha busca. Havia uma afinidade entre nós nesse sentido, compartilhando imagens referentes ao

mundo missioneiro. No entanto, existia uma diferença entre nós. Para seu Emílio a sua percepção vinha de dentro dele, enquanto que eu buscava me introduzir no mesmo, percebendo-o a partir da minha condição de antropólogo-estrangeiro. E foi assim desde o princípio.

Ele me apresentava o universo intrincado de sua cultura. Além disso, abria as portas de sua moradia, permitindo-me conviver com sua família. Havia um certo altruísmo e dedicação que por vezes me constrangia porque representava muito mais do que eu poderia esperar de alguém que desejasse me auxiliar.

Existia da sua parte (e de seus familiares) um grande respeito e carinho por mim, bem como pelos motivos que me traziam até ali, ou seja, pelo meu interesse em escutar as histórias dos velhos e assuntos que se referiam ao seu cotidiano, refletindo, no fundo, o seu próprio interesse por sua cultura: em pensá-la através das conversas, de narrá-la a partir de seus próprios filtros; de (re)descobri-la naquilo que é o exercício reflexivo da memória e do ato solidário da escuta.

O fato dele não permanecer junto à família em algumas situações para me acompanhar durante a pesquisa não significou, pelo que percebi, nenhum conflito com a mesma. Em vários momentos ouvi dona Cleni dizendo para o marido que se apressasse para sair comigo, ou comentando com as filhas acerca do fato de que, no outro dia, ele - depois diria nós, porque passou a nos acompanhar - sairia comigo para ir a um determinado lugar. Após a retomada de suas atividades no Sítio Arqueológico, em inúmeros momentos foi ela quem me levou a determinados locais. Nos finais de semana era com o casal (e às vezes com uma das filhas) que eu saía para ir até o Assentamento Santa Helena, por exemplo. Paulatinamente, ela assumia parte do papel de seu companheiro na aventura antropológica que eu realizava em terras missioneiras.

Eu freqüentava a casa da família Santos diariamente, pois era convidado a retornar toda a vez que por lá passava e, como fizesse isso sempre, tornei-me uma figura constante na morada, fato que os vizinhos observavam com um pouco de estranheza no início, mas que acostumaram com o tempo. Por vezes, perguntavam a membros da família porque eu havia sumido, quando porventura viajava até a capital.

Além disso, como nossas conversas se estendessem até uma determinada hora da noite (22:00/23:00), muito tarde para os padrões miguelinos, desde o primeiro dia que lá

cheguei até a entrega da casa em que morava, para permanecer os últimos dias de minha estada na cidade junto deles, seu Emílio (e muitas vezes dona Cleni e Daniela) me levava de camionete até minha moradia. Ritual cotidiano que demonstrava a atenção e o cuidado comigo e que sempre me encheu de alegria.

Durante o tempo em que permaneci na região, a minha posição de pesquisador sempre esteve evidente, mas isso nunca significou um tipo de posição neutra e distanciada, numa atitude que poderia resguardar certa frieza “objetificadora” dos sujeitos que interagiam comigo, “coisaficando-os” no estatuto de fornecedores de informações. Por isso, desde cedo tratei de manter a proximidade com as pessoas não apenas pelo que poderiam fornecer de “dados etnográficos”, mas pelo que representavam enquanto sujeitos capazes de construir laços cognitivos e emocionais comigo nesse processo intersubjetivo que é a experiência do trabalho de campo, atravessada por inúmeros sentidos e emoções¹², muito além das minhas categorias de análise e dos meus próprios sentimentos, escapando, até certo ponto, de meu controle. Havia certos riscos nessas relações emocionais, mas nem por isso me furtei delas.

Logo que fui para São Miguel ficou claro que, em alguns momentos desse processo contínuo de conhecer esse *Outro* singular, ia me envolvendo afetivamente com algumas pessoas que, no início, me tratavam com certa reverência por ser um pesquisador da capital que passava uma temporada na cidade. Daí, que a imagem de pesquisador da cidade grande, de “dotor” ou “professor” está marcada profundamente na experiência das mesmas, especialmente, depois da chegada do IPHAN na região.

Eu poderia ter entrado nesse jogo, muito cômodo por sinal, onde a distância que o título - “o capital cultural” (Bourdieu, 1998) - impõe ao *Outro*, bem como a vida na capital, considerada mais avançada, poderiam colocar-me como um pesquisador auto-centrado em busca de dados, que certos informantes fornecem de “boa vontade”, não implicando em maior proximidade com eles: um distanciamento cultural narcísico que se refletiria em quase nenhum envolvimento afetivo com o “informante”.

O retorno ao gabinete poderia não ser tão sofrido, porque resultado de distâncias protetoras da bolha do sujeito-pesquisador. Portanto, esse sentimento até certo ponto,

¹²Essas questões implicam no sentimento de “angústia” (Crapanzano:1991, 60) inerente “ao pólo observante, angústia esta ligada ao efeito distanciador da observação”.

desnorteador, de um hiato entre o “estar lá” e o “estar aqui” (Geertz, 1989) não se efetivaria como uma problemática ligada à subjetividade do antropólogo (aparecendo muito mais como uma problemática metodológica). Destituído - ou fragmentário demais - desse enlace emocional oriundo da interação dialógica, permitiria mais facilmente ossificar o sujeito, numa etnografia descarnada do “mana” do mesmo.

Como decorrência disso “o diálogo secundário”, nos termos de Vincent Crapanzano (1991), referindo-se aquele diálogo solitário com a massa de informações recolhidas no encontro com “os informantes”, engendraria um arranjo de dados isento da força criativa dos sujeitos, “ressequido” numa narrativa que não vislumbra o *Outro* como sujeito da ação na etnografia, tanto quanto o etnógrafo. O “campo” aparece assim, como essa dimensão mítica que basta-se em si mesma no discurso de alguns antropólogos, por tratar-se, nesse caso, de um espaço desvinculado de afetos na interação com os sujeitos, porque cego aos seus anseios em relação ao etnógrafo, vistos como meros fornecedores de informações.

No entanto, como os informantes permanecem no local, acabam por perceber e refletir acerca dessas práticas, confrontando experiências etnográficas ocorridas (“o fulano de tal quando passou aqui”) com aquela em andamento, quando defrontados com a presença do novo pesquisador recém chegado ao local para realizar seu trabalho. O novo pesquisador será visto a princípio, a partir desse nível comparativo, desse trabalho da memória em torno do ofício do pesquisador-estrangeiro que se introduz no lugar, que pode ou não retornar ao local.

Dependendo da perspectiva tomada, os sujeitos da pesquisa podem ser considerados não apenas como seres capazes de “informar” sobre questões de cultura, mas principalmente enquanto atores sociais, detentores de sentimentos que afetam o etnógrafo. Há o perigo de serem tomados como “objetos” na construção da etnografia, figurando como confirmadores de pressupostos teórico-conceituais. Restariam assim, destituídos da força emocional que anima o próprio fazer etnográfico, enquanto ato inteligente e criativo, dado na interação dialógica entre subjetividades diversas.

1.2. Questões em torno do estatuto do informante em etnografia.

Há reflexões estimulantes quanto ao papel desempenhado pelo “informante” no exercício etnográfico, como as experiências presentes nos trabalhos clássicos de William

Foote-Whyte (1980) no espaço urbano de Cornerville, onde *Doc* aparece como uma figura de extrema importância para o antropólogo na sua vivência no bairro, ou de Gerald Berreman (1980) na sua estada no Himalaia, quando as presenças alternadas dos intérpretes-informantes, *Sharma* e *Mohammed*, colocariam o problema da inserção do antropólogo em campo, assim como a questão evidente de que o informante é ao mesmo tempo um interpretante de sua cultura.

As considerações de Maurizio Catani (1983) em sua análise sobre a história de vida de *Tante Suzanne*, em Paris, demonstram o nível poético da experiência da senhora como narradora, em que certas canções, assim como o seu jardim, auxiliam no reordenamento do tempo e estimulam o exercício fabulatório da memória da idosa. A importância da ambiência emocional engendrada pela mesma implicou no envolvimento afetivo do pesquisador com sua informante.

A experiência de E. Evans-Pritchard (1993) junto aos *nuer* é outra referência emblemática para as reflexões em torno das situações envolvendo o antropólogo em campo, interagindo com os informantes e experimentando as tensões da relação com os mesmos, como evidência da complexidade em relação ao Outro.

Talvez tenha sido a publicação do diário de campo de Bronislaw Malinowski (1997) e suas considerações explícitas acerca das vicissitudes da relação com os nativos, que acabou por trazer novos elementos para a reflexão sobre o papel do chamado informante na vivência do antropólogo em campo, deixando vir à tona as impressões não reveladas do pesquisador em relação a ele.

O “diário” evidencia que atrás desta categoria de pensamento tão cara ao *métier* antropológico existem sujeitos situados em sua cultura de forma dinâmica, realizando escolhas e conclusões que dizem respeito, também, à presença desse sujeito estranho que adentra o seu espaço de interação social. Assim, o informante é um interpretante, tanto de sua cultura como daquela que o antropólogo carrega consigo, da qual jamais pode se desprender. Enquanto isso, o antropólogo revela-se como sujeito situado, idiossincrático, com seus filtros culturais e sua biografia que pulsam nele, na medida em que interage com o nativo.

Aquele que surgiu na matriz disciplinar (Cardoso de Oliveira, 1988) em antropologia, enquanto um paradigma de desordem, sendo denominado de “antropologia

pós-moderna”¹³, não se furtou de considerar tal problemática no ofício do etnógrafo. O exemplo de Paul Rabinow (1988), que durante a sua pesquisa no Marrocos experienciou uma relação com *Ben Mohammed*, personagem que se negava a assumir a posição de “informante”, permite que a sua reflexão sobre noção aristotélica de “amizade” seja possível, apontando um diferencial entre *Ben Mohammed*, “o amigo” e os demais enquanto informantes. A experiência de Paul Rabinow é interessante para a reflexão que me proponho. Portanto, a retomarei mais adiante quando tratar sobre a experiência de campo, propriamente dita.

As reflexões do meta-etnógrafo, James Clifford (1998) referentes à invasão da “heteroglossia” na narrativa etnográfica, enquanto texto que se propõe a realizar interpretações acerca das culturas, também aponta para a problemática existente no uso da categoria informante na produção antropológica, ou seja, considera suas implicações epistemológicas dentro do corpo da disciplina.

James Clifford argumenta que a utópica intenção presente nos “textos múltiplos” de estabelecer voz ao outro como um “colaborador” que “escreve” o texto, tanto quanto o etnógrafo, surgindo assim não apenas enquanto um sujeito de enunciação de determinadas informações, coloca a questão do estatuto atribuído àquelas “pessoas” que interagiram intensamente com o antropólogo durante a sua pesquisa, de forma que a presença das mesmas esteja impregnada na etnografia. O autor vaticina que, para elas, “o termo *informante* não é mais adequado, se é que algum dia foi” (Clifford, 1998:55).

As reflexões estabelecidas pelos “pós-modernos” em torno do encontro cultural como uma experiência intersubjetiva apontam para o fato de que o antropólogo, ao interagir com sujeitos oriundos de sistemas culturais diferentes do seu, experimenta o desencadeamento de complexos processos subjetivos na sua própria pessoa (Rosaldo, 1991). Também fica evidente que na pesquisa etnográfica, ao estabelecer-se uma relação dialógica na qual os sujeitos se aproximam engendrando um mundo compartilhado, mediante a conversação, origina-se uma tentativa de entendimento desses universos

¹³Roberto Malighetti menciona o fato de que a chamada etnografia pós-moderna: “Do seu ponto de vista tende a problematizar as condições do trabalho etnográfico, querendo representar de modo convincente as particularidades dos seus objetos de estudo. Perturbando o equilíbrio “natural” entre subjetividade e objetividade, deseja mostrar o sentido do trabalho de campo, dos microprocessos da vida cotidiana, das assimetria política e econômica do encontro etnográfico, da tradução através dos confins lingüísticos e culturais” (Malighetti, 1996: 79).

culturais diversos que se tocam, tratando-se de um esforço, uma abertura ao Outro frente à experiência humana de comunicação. Aqui, não há nenhuma intenção de minha parte, como lembra Vincent Crapanzano (1991), de substituir a observação participante pelo diálogo.

Vital P. Júnior, ao analisar a etnografia de Carlos Castañeda, tenta aproximar a visão dialógica trazida pela “vertente experimental” em etnografia com um “pensamento por imagem”, inspirado na perspectiva durandiana das “estruturas antropológicas do imaginário”, para escapar da falácia de um dialogismo ingênuo. O autor considera que o diálogo

aparece possuindo natureza de conhecimento, aprendizado e reflexão que não são identificáveis nos limites da inteligência racionalista, pois realizam e resultam de um movimento - de uma pergunta - para dentro e a partir de uma vivência, ou experiência, acumulada biograficamente (...) O diálogo é essencialmente estar na presença do outro, por isso mesmo é verdadeiramente uma experiência, inscreve-se na integralidade do vivido, não sendo passível de redução ao registro da mera inteligência racional (Júnior, 1995:109-110).

O diálogo não seria método, mas *forma* para Denis Tedlock (1986). Michael Fischer (1983) argumenta que o diálogo sempre envolve um terceiro (referindo-se às reflexões de Gadamer), no que se trata de assuntos da cultura - corrigindo os interlocutores -, quando faz uma crítica a Stephen Tyler para o qual, o antropólogo sempre tem o poder porque é ele que “tem o lápis na mão”. Paul Rabinow (1999:97) afirmará que “é fundamental uma atitude dialógica”.

A questão diz respeito, no meu ponto de vista, a uma adesão e compartilhamento de imagens entre os atores em interação. Daí um plano sensível, vivido e matizado pela experiência biográfica dos sujeitos, onde as imagens mentais são uma porção complexa e anterior da estrutura cognitiva dos mesmos, dadas nas suas relações com o meio, no *trajeto antropológico* (Durand, 1989) que os une e singulariza. Ao mesmo tempo, que refere-se à problemática centrada na “fusão de horizontes” (Gadamer) no qual o diálogo é vivido como experiência singular de abertura ao outro - uma hermenêutica de reciprocidade -, dada no encontro entre sujeitos situados.

Portanto, é método e forma, na própria ação de dialogar, assim como é método e forma, na ação de textualizar. Existe método “no fazer antropológico, que é o diálogo entre nossas teorias e as teorias nativas” (Lagrou, 1994) e é forma, porque existe um formismo no sentido simmeliano, no ato de configurar uma narrativa dialógica, de tecer a tessitura complexa da intriga (Ricoeur, 1994). Há uma estilização necessária para que os atores sociais em interação, numa co-presença, conformem um estar-junto em relação, na própria dinâmica do texto, considerando suas tensões internas, seu caráter fragmentário na apreensão da riqueza do diálogo. Sendo o mesmo experiência, é excesso - de imagens e sentidos. Quanto à etnografia, seria ela a tentativa parcimoniosa de retê-lo – o diálogo - para que o terceiro - o leitor - possa intervir no texto.

Diante de tais questões, pretendo tornar claro o rumo que minhas reflexões seguem a partir desse ponto, pois a intenção não é a de tentar implodir a noção de “informante”, mas de problematizá-la e explicitar a forma como ela aparece nesta etnografia, tentando limpar o que me parece um terreno nebuloso em torno da mesma. Por outro lado, a relação intersubjetiva se explicita como um nível de interação, em que os sentimentos colocados no encontro e no diálogo decorrente desse processo, são a manifestação de uma via de mão dupla, definindo um desejo comum de adentrar no universo do outro. É necessário, devido a isso, deixar claro que minha experiência é algo muito particular, estando relacionada a minha inserção como sujeito-pesquisador num contexto cultural peculiar, como é a região missioneira do noroeste do estado.

1.3. Problematizando a noção de informante.

As considerações de Emile Durkheim e Marcel Mauss (1971) em torno das categorias de pensamento são importantes para situarmos aquilo que se compreende como informante no campo acadêmico, mais especificamente, no corpo metodológico e teórico-conceitual da antropologia. O termo aparece matizado sob um amplo espectro de possibilidades frente às inúmeras formas de inserção dos antropólogos, durante a configuração da disciplina, ou ainda, ao longo da história da antropologia, no que tange à legitimação da experiência do trabalho de campo e à observação participante como metodologias imprescindíveis ao ofício do etnógrafo.

As categorias de pensamento atribuem sentido às coisas e a medida que isso ocorre, expressam e manifestam a própria sociedade que opera com as mesmas. Portanto, falam muito do grupo de onde emergem como parte do complexo de imagens e símbolos que este articula em sua experiência no mundo. A cultura é dinâmica em seus processos situados no espaço e na sua sistêmica ao longo de uma duração, pois perdura no tempo (este aparecendo como uma categoria fundamental) e, por isso apresenta-se sempre aberta a mudanças. As categorias tendem a variar junto a ela.

O que entendemos por informante se apresenta enquanto uma categoria de pensamento - ou uma representação do *Outro* (Rabinow, 1999) -, uma ferramenta metodológica que nos auxilia na tarefa de experimentar o estranhamento, “facilitando” o processo de compreensão da cultura do *Outro*, de “decodificação” de seu intrincado sistema de significados.

O informante surge como um sujeito oriundo de uma experiência cultural em dada sociedade, passível de ser analisada em termos acadêmicos. Não há problema nenhum nisso se tomarmos o termo dentro de sua dimensão epistemológica, validando a construção de um conhecimento científico acerca das diversas formas de manifestações daquilo que entendemos como cultura, enquanto um fenômeno complexo e analisável. Além do mais, fica claro que existe uma fronteira definindo estatutos aos sujeitos em interação, limites aparentemente nítidos fazem do jogo entre proximidade e distância, uma necessidade na construção do objeto de pesquisa.

Metodologicamente, a categoria informante é internalizada pelo pesquisador que opera com a mesma, de maneira a utilizá-la como um elemento fundamental na construção de sua etnografia. O problema implica nas representações que se tem do *Outro* e o nível em que se dão as relações pessoais entre os personagens: pesquisador e informantes. Parece evidente que esse tipo de situação envolve questões subjetivas no que se refere a abertura à diferença - o antropólogo enquanto um sujeito idiossincrático -, mas também das opções teórico-conceituais em que a relação próximo-distante são centrais na experiência etnográfica do estranhamento.

George Simmel (1983) já demonstrou que o fenômeno do estrangeiro é uma experiência positiva, exatamente por forçar o sujeito que se desloca na busca do contato intercultural a viver esse jogo entre proximidade e distância que atinge também aquele que

interage com ele, enquanto “receptor”. Esse tipo de descentramento frente à alteridade detém algo de contrastivo, sendo de extrema importância para a compreensão da diferença, a partir de uma reflexão sobre si mesmo.

A categoria informante, desta forma, coloca-se como um dos elementos importantes para as reflexões acerca dos fenômenos ditos culturais, que, por certo, dizem respeito ao tipo de campo teórico que o antropólogo optou para estabelecer suas análises sobre a experiência que viveu durante a pesquisa etnográfica. No entanto, uma antropologia que se proponha interpretativa deve considerar os múltiplos vetores de interação, assim como os diferentes planos de comunicação em que os sujeitos se situam no processo do encontro etnográfico. Isso depende, portanto, de como a informação flui a partir desses vetores da relação, de como os níveis de informação veiculados no encontro intercultural remetem, por um lado ao conteúdo do que se informa e, por outro, de como isso acontece, pois no final das contas, isso depende de quem é o *Outro* para o interpretante¹⁴.

Há ainda, a necessidade de considerar que ambos - etnógrafo e informante - são detentores de hermenêuticas específicas, por isso capazes de leituras acerca da cultura que o antropólogo tenta compreender em contraposição a que traz consigo, ou seja, deve ficar claro que determinadas pessoas - os “informantes” - que auxiliam o pesquisador em sua proposta de conhecer outra cultura, são tão importantes na pesquisa etnográfica quanto o pesquisador. O estatuto de pesquisador é burilado, sem no entanto perder sua importância epistemológica. Isso não inviabiliza o papel do pesquisador, mas tende a deslocá-lo de sua autoridade tácita para re-situá-lo, enquanto sujeito produtor de conhecimento dentro das Ciências Humanas.

¹⁴De acordo com Roberto Malighetti “a concepção interpretativa considera a ciência como constituída de modelos teóricos que constroem os próprios objetos. Por um lado, os objetos não são vistos como entes dotados de propriedades independentemente do ponto de vista do sujeito conhecedor. Por outro, o sujeito não é uma instância paradigmática, um ente ‘neutro’ que funciona como ‘espelho da natureza’ (Rorty, 1980). Pelo contrário, é um sujeito histórico, ontologicamente fundado na própria forma de vida, no próprio saber e na própria cultura (...) A superação do objetivismo e do subjetivismo é de natureza circular. Segundo os princípios do círculo hermenêutico, sujeitos e objeto não são estranhos, mas se implicam reciprocamente. O sujeito interpreta um objeto que tem significado só enquanto é colhido por alguém. Na operação do conhecimento - considerada de um ponto de vista metodológico - o sujeito entra com todo o seu saber, deixando-se apanhar pelo objeto. Não tem contraposição objetivante, nem estranheza, mas um vínculo de ‘afinidade’, de ‘pertinência’, que liga o intérprete ao que interpreta” (Malighetti, 1996:83).

É por isso que nesse sistema complexo ocorre também a leitura da própria cultura do antropólogo via olhar do *Outro* à luz de sua experiência, sobre as formas culturais encarnadas na vivência do etnógrafo como sujeito, oriundo de um contexto diverso (com comportamentos, técnicas corporais, crenças, vestimentas, expressões idiomáticas, etc) que interage noutro meio. O próprio informante é capaz de realizar uma releitura de determinados aspectos de sua própria cultura mediante um caráter comparativo dos valores da cultura do outro, em relação a sua.

Os chamados informantes, enquanto atores sociais, agem sobre o antropólogo engendrando re-configurações no exercício etnográfico, desencadeando processos reflexivos no pesquisador, que são da ordem da subjetividade. O que parece se evidenciar é o fato de que, em níveis de entendimento diferentes, os sujeitos da interação colocam-se como pesquisadores, tentando compreender a complexidade do mundo, a partir das experiências diversas que detém e que vêm à tona no encontro etnográfico.

A noção de informante traz consigo o mérito de nos colocar como relevante o fluxo de sentidos que estão presentes na sua relação com o interpretante - esse “decodificador” de símbolos -, mas acima de tudo, no caso da antropologia, revela uma postura metodológica de distanciamento do *Outro*, posto que a idéia de fronteira simbólica é fundamental para uma prática científica epistemologicamente viável para a construção da etnografia como texto. No entanto, é preciso refletir sobre os limites que a noção de informante nos impõem nesse processo.

A experiência etnográfica implica em formas complexas de interações e níveis de distanciamento variáveis entre os sujeitos. Há sempre um problema colocado pela variabilidade – de proximidade-distância - existente na construção das relações sociais. Portanto, um problema de proxemia (Hall, 1977), a partir das próprias idiossincrasias do etnógrafo como pessoa, bem como as dos informantes em interação com aquele, ou mesmo uns com os outros, no acontecer da etnografia.

Quero destacar que entendo o termo “informante” como uma categoria polissêmica, abarcando muitos sentidos dentro do corpo das etnografias, mas sempre apontando para um tipo de clivagem que, se necessária até certo ponto, para legitimar o próprio antropólogo como ator social no exercício da pesquisa, pode implicar na redução do “informante” à situação de um agente passivo, ante uma determinada cultura vista como entidade abstrata

que o engloba. A noção de campo de possibilidades apontada por uma antropologia urbana, bem como os poderosos *insights* de Norbert Elias têm mostrado que, se há um nível de controle social sobre os sujeitos, também existe uma margem de ação, de estratégias (Certeau, 1994), capazes de lidar com tais questões de forma a escapar de certas coerções.

Os problemas com o uso do termo informante aparecem nesse nível, quando se acredita – como em algumas etnografias –, “ingenuamente”, que se é capaz de elucidar certas problemáticas culturais aos informantes, as quais lhes são inerentes porque vividas. Longe de considerar que as culturas são vítimas de um desígnio perverso, sempre de fora, alóctone, torna-se necessário percebê-los – os informantes – como agentes lidando com suas questões, dentro da própria arena social em que os conflitos se encerram.

A categoria informante aparece nesta etnografia como um termo secundário, ainda que imprescindível. Não o uso, portanto, como um elemento definidor de papéis específicos, até porque parece existir em alguns momentos uma espécie de mistura entre eles. O termo, quando surgir no texto, não tem esse cunho redutor, que pretende ver o sujeito como mero fornecedor de informações ao antropólogo em campo. A imagem do informante nesta etnografia faz referência à evocação de imagens e à força narrativa de diferentes personagens acerca de sua cultura, reveladas no encontro intercultural com o antropólogo.

Trata-se muito mais de uma categoria internalizada por mim no processo de realização do trabalho de campo. Dessa forma, sempre operei com a categoria informante dentro de uma lógica específica, sem no entanto, deixar de considerar a experiência com o *Outro* como uma vivência pessoal, permeada pela complexidade das relações humanas, abertas ao encontro cultural, mas também ao incerto nesse jogo de alteridades.

1.4. O antropólogo em campo: estratégias e imagens.

Desde a primeira vez que saí com seu Emílio de automóvel pela cidade, percebi a sua solicitude em cumprimentar a todos pelos quais passávamos, fosse nas ruas ou em frente às casas. Trata-se, sem sombra de dúvidas, de uma pessoa com grande inserção dentro da sua comunidade de pertença. Compreendi que a melhor forma de ser bem aceito por ela seria cumprimentando as pessoas, ou seja, não poderia, em hipótese alguma manter

o jogo de proximidade-distância que estava acostumado na capital, onde nem sempre o cumprimento é uma forma de relação entre a vizinhança.

Isso não significava que devesse sair distribuindo cumprimentos à revelia, mas que precisava considerá-los como prática importante nas formas de sociação presentes naquela comunidade citadina, com fortíssimos vínculos com a vivência rural. Experienciar isso me pareceu ao mesmo tempo que inusitado, extremamente instigante, pois me colocava como um sujeito não-familiar, em interação num contexto novo, totalmente desconhecido. Daí o estatuto de estrangeiro, de estranho, que detinha para a comunidade nos primeiros meses, ainda que as pessoas já estivessem acostumadas com a presença de inúmeros pesquisadores que habitam, temporariamente, seu espaço urbano e rural.

Exercitar o cumprimento a partir do automóvel, juntamente com seu Emílio - considerando a sua extensa rede de relações - e, logo depois com a família, foi muito importante na minha inserção no espaço social miguelino, possibilitando a realização do trabalho de campo. Tal situação também lançava-me numa espécie de liminaridade, pelo fato de que, estar próximo da família Santos, me concedia, até certo ponto, um estatuto de confiabilidade, onde a possível distância aparecia muito mais como um atributo ligado ao desconhecimento acerca de quem eu era e a que vinha, do que da idoneidade do grupo familiar, no contexto social miguelino.

Tanto é verdade que passei a ser visto como o “hômeme” que estava sempre com “o Emílio, o crente”, como ouvi algumas vezes. No fundo me revelava ao *Outro* nem tão estranho assim, pois parecia que, se transitava de automóvel com a família pela cidade com frequência - e todos observavam isso -, algo fazia sentido, um quê de familiar, paulatinamente, passava a existir em mim aos olhos curiosos dos miguelinos, apesar das diferenças.

Paralelo a isso, o fato de ser “um hõme de Porto Alegre fazendo uma pesquisa”, como seu Dorcino me apresentava algumas vezes a seus conhecidos, tinha algumas implicações que, por certo, estavam carregadas de ambigüidades, ficando evidentes na convivência com as pessoas. Ou seja, eu era: “da capital”, “estudado”, “da universidade”, “de orige” (branco, de olhos verdes, cabelo castanho), “professor”, “rico”, “moço”, “macho” e tudo o que isso representa, obviamente, como forma de poder. Em torno de mim orbitava uma série de representações, de imagens e idéias acerca dos meus “papéis”. Havia

a “visibilidade” e seus signos da diferença. Corpo estranho transitando no contexto citadino: um certo “exotismo” nos primeiros tempos me fazia ser notado, espiado e comentado na simpática paisagem urbana miguelina.

É verdade que o significado da minha presença junto à família Santos e o que isso representou à população urbana e rural de São Miguel, é algo que não tive controle. Afirmo isso, no sentido de que possa existir algum nível de status atribuído pela comunidade à família por conviverem comigo, um “professor” de Porto Alegre... Se tal situação existiu, foi independente a minha vontade.

Creio que minha inserção no município foi suficientemente intensa, convivendo com inúmeras pessoas, onde parece ter ficado claro que a “relação familiar” estabelecida com o casal e suas filhas, como também junto a seus parentes, mais do que aquela do “hômeme” ou “moço” que veio da cidade grande realizar uma pesquisa na região, era de amizade. Para algumas pessoas eu era visto como um sujeito sempre disposto a uma prosa - sobre histórias “dos antigo”, sobre “assombros” e “enterro de dinheiro-oro” -, com quem quer que fosse, sem, no entanto, significar que proseasse com todo mundo e que não existissem pessoas com as quais, porventura, não simpatizasse.

1.5. Etnografia, amizade e emoção em terras missioneiras.

A minha experiência como etnógrafo em São Miguel das Missões foi intensa, devido à participação da família Santos, como pessoas dispostas a me auxiliar na aventura pessoal e acadêmica, em terras missioneiras. Devo a eles não apenas um rico conjunto de informações que disponibilizaram, como também um estofamento emocional e a oportunidade de experimentar a diferença, me permitindo lidar com a nova vivência em terras estranhas, ou seja, nas paisagens missioneiras tão diversas das quais era oriundo.

As longas conversas com seu Emílio em sua morada eram fundamentais para mim e geralmente ocorriam à noite, após a sua rotineira labuta no viveiro de mudas que mantém em sua chácara. Os diálogos cumpriam um duplo papel, pois me inseriam no contexto miguelino, mostrando assim, a complexidade daquela cultura por intermédio de um observador astuto como ele, aliado às conversas que mantinha com sua família como forma de sociabilidade.

Seu Emílio pode ser considerado como o personagem central desta etnografia - como *Ben Mohammed* na pesquisa de Paul Rabinow¹⁵ no Marrocos. Nos tornamos, paulatinamente amigos, e acima de tudo, companheiros de pesquisa. Daí que sua posição de “informante” sempre esteve vinculada ao fato de apresentar questões importantes à pesquisa etnográfica, no sentido de esclarecimentos de temas que não compreendia, ensinando e orientando quanto aos mesmos, onde uma relação dialógica se fazia presente todo tempo em que permaneci no local.

Ele e sua família apresentaram a sua vasta rede social, onde consegui contatar com um número significativo de pessoas em terras miguelinas graças a sua disponibilidade de me conduzirem a locais distantes e me apresentarem como amigo, pois a própria forma de ser missioneira impõe certa reserva ao estrangeiro. O caráter introspectivo do “homem missioneiro” ressaltado por Gilberto Freyre (1973) é um fato a ser considerado, se não determinante nas relações com o *Outro* - o diferente -, pelo menos aparecendo como um aspecto significativo no processo de aproximação e de interação dialógica.

Há uma necessidade de ser apresentado, de ser “narrado” pelo *Outro* para o *Outro*, que quer saber quem é “o moço” e porque está ali querendo conversar com ele. Além disso, existe uma problemática histórica de violência simbólica (Bourdieu, 1998) impetrada por intelectuais da área do patrimônio na região missioneira, pelo menos desde a chegada do SPHAN em terras missionieras, a partir da década de 30 do século passado e que se perpetua de inúmeras formas no universo social missioneiro.

Concordo com Paul Rabinow quando reflete sobre a sua relação com *Ben Mohammed* e afirma que aos poucos, entre eles, florescia uma confiança fundada “sobre uma clara apreensão” de suas “diferenças”, ao mesmo tempo que “um respeito mútuo”, pois algo similar experienciei na relação com seu Emílio - também com seu Frutuoso e seu Maneco, ou mesmo, com seu Dorcino e dona Alzira.

Meu anfitrião permitia que estabelecêssemos um tipo de vínculo peculiar, dialogando sobre questões que nos interessavam mutuamente e que, assim como no caso de Rabinow em relação a seu amigo, faziam com que “um outro tipo de comunicação” viesse à tona, pois determinadas “discussões impossíveis com outras pessoas ocorriam com ele”. As

¹⁵Me apoio nesse ponto da discussão nas reflexões estabelecidas por Paul Rabinow no seu livro *Un Ethnologue au Maroc*; páginas 127-133.

experiências dialógicas, por outro lado, com sua esposa, bem como com Mara e seu Frutuoso, aparecem como similares a sua para o contexto da pesquisa etnográfica.

Diferentemente dos demais, meu amigo também tinha outro interesse comum aos meus, dizendo respeito a sua curiosidade em descobrir mais acerca de sua própria cultura e de tirar disso as suas próprias conclusões. Seu Emílio é, certamente, uma espécie de pesquisador nativo que desempenhou um papel crucial durante a pesquisa, inclusive, direcionando muitas vezes as entrevistas, sempre abertas, para os temas de interesse da mesma. Havia também um tipo de sintonia entre nós fazendo com que, ao longo da entrevista, nos comunicássemos pelo olhar, de maneira a externarmos um ao outro que aquele tema que o idoso mencionava durante a conversa, remetia a uma boa questão, devendo, portanto, ser melhor explorado.

O fato de seu Emílio ser considerado um amigo, jamais significou que o meu papel como pesquisador desaparecesse enquanto tal, como se a relação informante/antropólogo não existisse, diluindo as diferenças entre nós. Ficava claro nesse jogo era a questão de que não existia uma marcação “dura” de papéis no processo de interação, de encontro intercultural. Eu era o antropólogo em campo, mas acima de tudo um sujeito emocionalmente inclinado a interagir com as pessoas numa perspectiva igualitária, que não representava de forma alguma a eliminação da diferença e era isso que nos aproximava.

A situação de indivíduo oriundo “da capital” – portanto da metrópole – estudado e detentor de certos conhecimentos, me distinguia na população miguelina. Todavia, tais saberes, não eram de grande valia para a vida dura no campo, o que me fazia desconhecedor de certos códigos dominados na região, no que se refere ao mundo agrário e às relações sociais a ele vinculadas.

Seu Emílio, desde que nos conhecemos, sabia muito bem disso e lidava com a questão da forma mais solícita possível, no sentido de auxiliar-me naquilo que fosse preciso em minha experiência no interior do estado, visto que era um sujeito tipicamente urbano em meus hábitos e visões de mundo. Sempre pareceu que para ele e sua esposa eu era um rapaz oriundo da capital realizando uma pesquisa naquela cidade. Portanto, me orientavam frente a determinadas circunstâncias que apareciam como situações novas, considerando-se certa “proteção” ao estrangeiro.

2. Por uma etnografia das emoções¹⁶ nas fronteiras culturais: experiência¹⁷ e revelação (visão especular e subjetividade).

2.1. A experiência etnográfica, alguns impasses¹⁸.

Como dimensionar a riqueza de uma experiência etnográfica? De que forma é possível dar conta da complexidade de um universo de pesquisa, considerando os vários atores sociais que tomam parte do mesmo? Como dar voz a todos - quando passam de setenta as pessoas cotejadas pela pesquisa -, considerando-os como co-partícipes do processo de construção do conhecimento etnográfico? Qual é a verdadeira medida entre poder e os limites do etnógrafo na construção da narrativa etnográfica, tendo em vista a presentificação dos atores no processo delicado de configuração de sua intriga? É possível traduzir um universo cultural complexo em suas imagens e sentidos, como o caso do missioneiro, sem incorrer em algum nível, em reducionismos?

Eis o dilema entre o vivido na intensidade da etnografia enquanto ação, como prática cultural experienciada e a textualização. A etnografia percebida como uma ordem

¹⁶Aqui sigo a perspectiva de Vincent Crapanzano (1994) que considera a importância do papel das emoções na reflexão de si mesmo, partindo do princípio de que a “categoria emoção” auxilia mediante as suas conotações afetivas numa reflexão crítica ao próprio conjunto de conceitos da antropologia. A questão aponta para as emoções como dimensão reflexiva do *self* do antropólogo, ao mesmo tempo que refere-se a uma abertura às emoções do Outro.

¹⁷Quanto à reflexão sobre a experiência sigo a perspectiva de Kapferer, o qual se aproxima de Victor Turner. Ao apontar para o fato de que o sujeito quando vivencia suas experiências acaba por refletir sobre elas, Kapferer tende a compreender o próprio corpo enquanto um espaço reflexivo, considerando-se sempre a situação na qual o sujeito se encontra. Para o autor o ato de experienciar, sendo algo complexo, permite dizer que “eu sou a experiência”. Entretanto, não se trata apenas do próprio ponto de vista do sujeito, pois as outras pessoas têm influência sobre esse fenômeno, deflagrando-se assim a importância do olhar do outro na formação do si mesmo, na medida que revela-se uma construção social singular e configurada na multiplicidade das experiências culturais dos diferentes grupos humanos. De acordo com Kapferer, o sujeito é capaz de compreender a sua ação, experienciando-a, bem como a experiência do outro através da sua situação no mundo. Por outro lado, a sua experiência se imiscui num conjunto culturalmente constituído de construtos, conceitos e tipificações. O sujeito, portanto, entende a experiência do outro diretamente através da sua e, indiretamente, através da mediação de uma variedade de construtos culturais. Ainda, segundo o autor, tais construtos através de sua mediação são vitais na constituição da socialidade e no compartilhamento intersubjetivo da experiência (Kapferer, 1986:190). Jean-Paul Sartre (1995) em sua crítica à psicologia visando uma fenomenologia das emoções sinaliza para a importância do conceito de experiência na reflexão sobre a emoção. De acordo com Sartre a psicologia definiria dois tipos de experiências: uma fornecida pela percepção espaço-temporal dos corpos organizados e outra, relacionada ao conhecimento intuitivo de “nós-mesmos” que poderia ser denominada de “experiência reflexiva”. Yi-Fu Tuan afirma que por experiência deve-se compreender um “termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade” (Tuan, 1983:7-9). Segundo este autor, as abstrações dependem das experiências.

¹⁸Para as reflexões que seguem me inspiro em Teresa P. do Rio Caldeira (1988; 1989); Stephen Tyler (1991); George Marcus (1994); James Clifford (1998) e Paul Rabinow (1999).

simbólica que aspira traduzir sistemas culturais singulares, busca apreender elementos da cultura do *Outro* como forma de entendimento do mundo mediante a reflexão científica¹⁹.

Há, por certo, um questionamento da cultura do antropólogo e uma limitação na própria ação cultural de etnografar aquilo que é o vivido para o nativo, porque o vivido excede a capacidade de traduzir. A experiência escorre entre os dedos. Restam fragmentos de sentidos, *flashes* fugazes, ainda que poderosos, dessa experiência que é preciso recompor - uma ficcionalidade científica - para ser possível engendrar uma hermenêutica capaz de ofertar imagens e sentidos a sua comunidade de linguagem. A etnografia aparece como forma de interpretação da cultura do *Outro*, que segue vivendo e sendo o que é, para que possamos ver-nos como Outros em relação a Eles.

As representações em relação ao *Outro* são um misto de poder e redenção: de tentativa ideológica de domínio de suas categorias de entendimento para contrapô-las e aproximá-las àquelas do antropólogo, bem como de exegese cultural, em que o olhar é o de curiosa empatia enquanto experiência com a diferença. Nesse contexto, o antropólogo é símbolo de uma cultura que não consegue se pensar senão olhando-se no espelho do *Outro*, para que possa conhecer melhor os próprios nexos que a colocam em movimento.

O antropólogo é o mensageiro do *Outro*, para os seus pares. Enquanto isso, permanece o outro único da experiência com o nativo, que detém uma leitura do antropólogo, daquele sujeito que viveu um período junto a ele e que deixou lembranças, mais ou menos obscuras, em sua memória.

A etnografia segue sendo uma tentativa de lidar com a finitude da experiência (e do ser), de aderir aos sentidos da experiência cultural do *Outro* que lhe escapa, porque não está preso ao universo etnográfico que o antropólogo constrói em sua narrativa, pois segue vivendo – ou mesmo, morrendo como se sucedeu com algumas pessoas desta etnografia. Paradoxalmente, a integra como presença vivida outrora no próprio existir do etnógrafo, na sua memória de interação com esse *Outro*. A viagem do antropólogo é solitária, mas nem por isso menos gratificante.

¹⁹“Traduzir não significa ficar no interior do próprio saber nem permanecer no objeto, mas significa estar na diferença, confrontando a linguagem do tradutor com aquela do traduzido. O imperativo da fidelidade não pode suprimir as diferenças fundamentais que existem entre idiomas. Cada tradução é uma interpretação que sempre implica uma irremediável diferença entre o discurso originário e a sua reprodução (Gadamer, 1965). Esta se origina no hiato entre dois diferentes horizontes, e é caracterizada por uma forma de incomensurabilidade (Khun, 1962; Feyerabend, 1975) e entropia (Quine, 1960)” (Malighetti, 1996:89).

Ao antropólogo cabe lidar com a sua capacidade mnemônica de capturar a diferença nas imagens mentais, nos fluxos de sua memória, naquilo que foi o vivido e que está registrado nas linhas de seu diário de campo: um conjunto de elipses e pontos de fuga, de presenças fragmentárias e de totalidades provisórias; de apontamentos e reflexões acerca de situações, de acontecimentos anotados às pressas na caderneta ou registrados na solidão e, aí, a imagem idiossincrática de Bronislaw Malinowski é paradigmática.

O antropólogo experimenta a possibilidade desesperada de registrar a totalidade, mas deve se regozijar com o fragmento pleno de sua experiência. São as reminiscências do campo - nas imagens mentais e fotográficas, bem como nos apontamentos do diário - que busca, como a fonte da qual extravasam e fluem os mananciais, os elementos que irão compor a sua narrativa etnográfica em que realizará a colagem e a experimentação, que é a produção textual.

O ato de etnografar e textualizar é emocional ou, simplesmente, não o é. É desse plano da consciência criadora e dessa força imaginária que a razão científica emerge como mais uma forma de compreensão do mundo. Porque o “objeto” na medida que é “sujeito” (Matta, 1993) complexifica o próprio intento científico de apreendê-lo como forma sutil de experiência humana no mundo.

Portanto, é a própria pessoa do antropólogo que deve ser arrebatada pelo enlace, não significando com isso, que a fusão de horizontes represente aceitação tácita do *Outro* em tudo o que ele representa. A diferença é vivida no afeto e no asco, na alegria e na aflição, mas acima de tudo, na beleza existente na própria capacidade do etnógrafo de narrá-lo como sujeito consciente no mundo a que pertence, sem deixar de se colocar nesse processo.

Uma das questões fundamentais na discussão que me proponho realizar neste capítulo implica em como transpor, no sentido de textualizar, os aspectos subjetivos relacionados a minha imersão no universo missionário rio-grandense num período de dez meses - uma experiência etnográfica vivida enquanto encontro intercultural intenso -, sem cair num subjetivismo exacerbado. Resguardo, bem sei, um sentimento de estupefação - de maravilhamento e espanto -, ante uma experiência singular, cuja magnitude me encanta e arrebatada pelas complexidades que traz consigo.

Há uma premissa muito básica, porque óbvia, na minha experiência enquanto antropólogo: se aprendi muito com as pessoas as quais conversei, mas acima de tudo, se

exercitei a capacidade de escutá-las, permitindo com isso construir meu “documento”, como diria seu Emílio, por outro lado, experienciei um nível de interação humana sutil que é comovedora em seus desígnios e que re-situa meu lugar no mundo como sujeito produtor de conhecimento.

As interpretações que compõem esta etnografia sobre a cultura missioneira, apresentam certa proximidade com um plano místico, referindo-se a determinadas situações e fenômenos, cuja explicação são complexas para compreendê-las, usando apenas a razão que se propõe científica. Aqui não há nenhum demérito a essa forma de pensar os fenômenos do mundo. Pelo contrário, busco a partir de meu intento acadêmico, construir uma etnografia em que as dimensões da vida social (as quais vibram num nível menos denso, subliminar) cruzem a experiência do antropólogo em seu ofício e subjetividade.

Se, porventura, há algum tom teleológico aí, não é aquele que busca a verdade final, mas sim uma abertura ao fluxo de energias que guiam o social na sua experiência com imagens e sentimentos; na interação das forças emocionais (Rosaldo, 1991) que envolvem paradoxos e sintonias nas formas de manifestação das consciências presentes no mundo²⁰.

Não creio que ao desembocar em questões subjetivas no que tange às reflexões que estabeleço quanto ao elo construído por mim com algumas pessoas que convivi ao longo desse período, acabe por “fragilizar” minhas argumentações como pesquisador produzindo conhecimento acadêmico, pois esses tantos “outros” cuja proximidade me causou imensa satisfação, possibilitaram que dessa relação intersubjetiva emergissem as minhas próprias questões, enquanto “sujeito descentrado” pela imersão etnográfica. De certa maneira, ao abrir-me às possibilidades e vicissitudes de experienciar formas singulares de interação

²⁰Tanto Renato Rosaldo (1991) quanto Vincent Crapanzano (1994), ao destacarem a importância das emoções na pesquisa etnográfica apontam para o caráter “transformador do mundo” (Sartre, 1999) que a emoção engendra. Ela apresenta um papel significativo no próprio exercício etnográfico. A emoção, sendo considerada uma estrutura e forma da consciência do sujeito é também consciência do mundo. Daí que a perspectiva de Lucien Lévy-Bruhl, quando “torna o sentimento ou a afetividade uma das dimensões inerentes ao processo de conhecimento, ainda que menos determinante se comparado à razão” (Oliveira, 1991:14) é importantíssima para a compreensão dos fenômenos humanos estudados em antropologia. Na verdade, tais questões sugerem uma “razão sensível” capaz de engendrar um “saber que saiba, por mais paradoxal que isso possa parecer, estabelecer a topografia da incerteza e do imprevisível, da desordem e da efervescência, do trágico e do não-racional. Coisas incontroláveis, imprevisíveis, mas não menos humanas. Coisas que, em graus diversos, atravessam as histórias individuais e coletivas” (Maffesoli, 1998:13).

social noutras paisagens culturais, acabei me impregnando de tal forma dessa força emocional, que ela afeta diretamente a minha própria situação de narrador em etnografia.

Portanto, a narrativa etnográfica que me proponho é aquela que se refere a uma espécie de mergulho no regime de imagens²¹ presentes na cultura missioneira, significando que as mesmas nutrem o mundo simbólico dessas comunidades. Daí a importância dos sentidos, das categorias e emoções relacionadas a um universo fantástico e complexo, impregnado na memória coletiva dos habitantes das cidades da região, para a compreensão - fragmentária, tênue e limitada, por certo, - das sutilezas do mundo sensível do homem missioneiro.

Conforme Paul Ricoeur é necessário considerar “o caráter temporal da experiência humana”, onde “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está vinculado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (Ricoeur, 1994:15). Portanto, narrar implica no exercício fantástico da memória vinculado a “organização inteligível da narrativa”. A afirmação anterior é válida tanto para o narrador de causos, como para o antropólogo, na construção de sua narrativa etnográfica.

Para Paul Ricoeur agir é sempre agir com outros, ou seja, uma interação. Nesse sentido, o ato de narrar é ele próprio um ato de criação poética, de uma “inteligência poética” - apresentando um caráter dialógico -, onde “a ação pode ser narrada” na medida em que relaciona-se a episódios que, nos termos de Victor Turner (1974) se referem a “dramas sociais” que trazem subjacentes determinados conflitos sociais, apresentando ainda, relação com uma intriga a ser engendrada na configuração da narrativa.

A intriga surge enquanto uma capacidade expressiva do si-mesmo configurar - de considerar junto - as ações e incidentes sociais, de maneira a dar forma a uma totalidade

²¹Aqui me guio pelas reflexões durandianas: “A imanência da nossa fantasia suscita como que uma imaginação dialogada da alma solitária: a *anima* ergue-se então face ao *animus* e a consciência sonhadora torna-se uma dupla, um abraço de imagens, diálogo em perfeita concordância. Esta abertura, esta amplificação interna da consciência sonhadora, proíbe-lhe tanto a alienação como o solipsismo. A dialética interna à fantasia dialogada reequilibra incessantemente a sua humanidade e, por uma espécie de pilotagem automática, remete incessantemente o conhecimento à problemática da condição humana. A *anima* surge assim como o anjo dos limites que protege a consciência nos desvios para o angelismo da objectividade, para a alienação desumanizante. O anjo é, de certo modo, transcendental: a consciência que se decalca na objectividade perde todo o seu poder de transcendência e, ao querer fazer de anjo, torna-se Lúcifer” (Durand, 1993:68).

temporal que, mediante o ato poético, permite ao narrador ser capaz de conformar um construto narrativo – mediante a “tessitura da intriga”, para Ricoeur. A intriga está ligada a um encadeamento, a uma lógica, a uma ordenação ou sucessão que refere-se ao agenciamento dos fatos que configuram a narrativa (Ricoeur, 1994:63-7).

Assim, a narrativa é um desfiar de estórias que tem consigo um vaivém da memória, trazendo à tona imagens e episódios vividos num tempo outro que aparecem à luz do presente (Benjamin, 1980). O narrador revive a experiência vivida (Bosi, 1994).

Parece-me plausível vislumbrar os sincronismos presentes em eventos que conjugam forças e imagens, sempre tensionados pelas diacronias oriundas desse processo de convergência de imagens e energias emocionais, vinculados à historicidade, engendrando mudanças no corpo social e acabando por acomodá-lo àquilo que é o seu devir no processo dinâmico de interação com o cosmos.

As maneiras de lidar com tempos que se cruzam - mas que também se mesclam, sedimentam e desdobram – é algo peculiar às formas culturais que se instauram num meio, apresentando-se profundamente interconectados. No que tange a este trabalho, o interesse recai sobre os vínculos entre elementos típicos das paisagens missioneiras do noroeste do estado, com uma fantástica que lhe é inerente, como expressão do imaginário dos grupos humanos naquela região.

As relações complexas entre esses níveis do simbólico podem ser compreendidas, pelo menos parcialmente, mediante uma maior atenção às experiências vividas pelos missioneiros – e para o caso da pesquisa, principalmente, pelos miguelinos - enquanto componentes fundamentais na dinâmica dessas paisagens, bem como no ato criativo de tecer elaboradas narrativas, mediante as labutas das memórias individuais dos sujeitos. Elas mesmas, tributárias de uma memória coletiva.

2.2. Abrindo os canais, vibrações na espiral do tempo.

Foi no verão de 1980, quando tinha treze anos de idade que conheci o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul. Tratava-se de um prêmio por estarmos, eu e meus colegas de escola, concluindo nesse ano, o ensino fundamental. As memórias que trago comigo dessa primeira experiência em terras

missioneiras são muito fragmentárias, envolvendo situações com colegas e professores, mas também, remetendo a algumas estradas de chão batido em que a terra vermelha, pela presença de óxido de ferro, era algo que saltava aos olhos. Existia um restaurante onde alguns homens atendiam o bar - entre eles, certamente, o músico missioneiro Cenair Maicá, como descobriria anos depois -, com ampliações fotográficas da catedral em preto e branco nas paredes - que ainda estão lá -, bem próximo às ruínas e da esplêndida paisagem de uma lavoura de trigo dourando ao sol nas proximidades de Ijuí, além de muitos campos e matos.

No entanto, a impressão que me causou a visão da catedral construída por Gian Baptista Primoli no século XVIII foi algo que nunca esqueci: tocar aquelas paredes espessas, caminhar em seu interior, vislumbrar a torre e sua imponência. Sentimentos estranhos me percorreram, misto de amaravilhamento e tristeza - um bucolismo ao entardecer. Certa melancolia extasiada pela beleza prenhe de mistérios -, mas acima de tudo, de pertencimento àquele universo desconhecido. Havia algo ali que me perturbava - um nível de sensibilidade, quase à flor da pele, percebendo sutilezas incompreensíveis: espécie de nostalgia desconsertante e de saudade. Impressões, nada mais. Apenas um pensamento e uma certeza me preencheram naqueles dois dias que permaneci no local: voltarei aqui.

Esse sentimento, em algum nível, tinha relação com a forma com que lidara até então com meu mundo interior. Sempre amara o silêncio, a possibilidade de mergulhar nesse universo e devanear, extraíndo da experiência particular de habitar as minhas imagens interiores, matizes sutis que coloriam meu cotidiano - ainda que isso, por vezes, funcionasse como forma de escapar-me dele - e me lançavam na aventura pelas paisagens deliciosas deste mundo interior. Existia a necessidade de viver imerso em devaneios e sonhos - mas também, a possibilidade iminente de experienciar o pesadelo -, do desprendimento das coisas mundanas pelo espírito que alça vôos, assim como do doce prazer que emanava da vivência agradável com os livros da biblioteca do velho sótão da casa de meus pais.

Portanto, não se tratava de um retorno enquanto turista às Missões e disso não tinha dúvidas. Tal sentimento acompanhou-me no retorno à região metropolitana, permanecendo oculto como um pequeno e alucinado corpo de sensações que me colocavam questionamentos, os quais hoje, passados tantos anos, consigo externar com certa lucidez: o

que seria isso que se passara comigo? mais alguém do grupo teria sentido algo similar ao meu inquietamento? porquê aquela sensação nostálgica, mesclando tristeza e alegria, perda e reencontro, numa espécie de sobreposição de tempos que me habitavam, causando-me confusão? porquê motivo voltaria àquele lugar e o que havia ali que me faria retornar? como - considerando meu espanto enquanto leitor - as minhas impressões se assemelhavam à melancolia que sentiram alguns viajantes no século XIX e XX ao passarem pelo local? Paulatinamente, configurava-se em mim aquilo que mais tarde compreenderia como a força do imaginário e da ação arrebatadora do mistério, das sutilezas premonitórias presentes no lugar.

A questão do retorno a São Miguel Arcanjo me perseguiu durante os vinte e dois anos que se seguiram a primeira visita ao local, até a futura imersão naquele universo enquanto etnógrafo em pesquisa de campo. Nunca esqueci tal episódio, mas também não comentei com ninguém sobre isso, mesmo quando Ana Luiza Carvalho da Rocha, sintonizada com minha questão oculta, sugeriu que realizasse a pesquisa de doutoramento em São Miguel e não em Cruz Alta, como pretendia. Guardei meu pequeno segredo e deixei que o tempo respondesse o que, intuitivamente, colocava-se como um tema em aberto. Sentia que retornaria ao local e essa era a minha certeza mais singela.

Corria o ano de 2001. Da estrada via-se as obras do pórtico que surgiam estranhas numa paisagem de campos com capões esparsos e lavouras de soja. A impressão de tratar-se de um monumento que liga lugar algum a parte nenhuma foi estarrecedora, mas o cenário mostrava-se encantador. A presença do monumento naquele local é signo de progresso, de surto desenvolvimentista que impregna as paisagens e que aspira modernizar cenários, evidenciando processos sócio-econômicos que instauram transformações na região - como foi um dia a lavoura de soja e seus implementos agrícolas - e, certamente, nas formas de vida de populações locais. Seguem-se, daquele ponto, cerca de 17 kms de belas paisagens até o núcleo urbano de São Miguel das Missões.

Passados todos esses anos retornava a São Miguel. No entanto, não era mais aquela pequena vila que conhecera no início da década de oitenta, da qual guardara poucas lembranças ante o impacto da visão primeira da catedral e a sensação que ela me causara. Agora, não tratava-se mais de um vilarejo, mas de um pequeno município, entre os 113 que

compõem a região noroeste do estado. O asfalto chegara, assim como as grandes antenas de telecomunicações e as parabólicas. A força do turismo evidenciava-se pela presença do Wilson Park Hotel, cujas proporções, após o vagar atento dos olhos pelo cenário citadino, causam a impressão de que destoa no contexto miguelino, irrompendo na singeleza da paisagem, mas, surgindo enquanto promessa de melhorias econômicas para a cidade.

É preciso deixar claro que antes de morar em São Miguel para realizar a pesquisa etnográfica, estivera por mais três vezes no local. Em 1999, quando morava em Cruz Alta, realizamos filmagens²² em que pessoas desse município, bem como de Boa Vista do Cadeado e Santo Ângelo, contaram causos envolvendo assombros e falaram de suas histórias de vida. Meus interesses etnográficos e de meus colegas, já se estendiam às paisagens missioneiras. Daí que nos dirigimos até São Miguel das Missões para gravarmos algumas imagens. Logo depois escreveria:

Retornar às ruínas de São Miguel após vinte anos foi uma experiência comovedora. Meu olhar ainda que conservasse aquela espécie de estupor como na primeira vez em que vi a igreja despontar, de repente, na paisagem campestre, já não era mais o de um adolescente numa excursão de formandos do Ensino Fundamental. Portanto, se a memória do lugar na sua dimensão mais macroscópica se relaciona com eventos complexos da experiência humana ao longo do tempo, com sua historicidade, por outro lado, em uma dimensão microscópica, como num fragmento de sua duração, tal memória abarca parte das minhas próprias recordações, daquelas lembranças que configuram o que sou, na medida que certas imagens e sentimentos acerca do lugar me habitam desde aquele dia.

Restava, daquele primeiro encontro com as ruínas, além de minhas vagas lembranças das paisagens e de situações com pessoas que, com poucas exceções, já nem sei o paradeiro, uma fotografia colorida onde apareço junto a meus colegas e a professora, tendo as ruínas ao fundo, como um registro do momento vivido com o grupo.

²²Fui com a equipe do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV) da UFRGS até a região missioneira. Participaram das filmagens a Dra. Ana Luiza Carvalho da Rocha e Rafael Devos, bolsista do BIEV na época.



Agora retornava ao local com outras pessoas e com um objetivo específico - filmar paisagens regionais e entrevistar contadores de causos. No entanto, pisar novamente sobre o gramado naquela tarde de inverno implicava na sensação de que o tempo contém “mistérios”, onde as ações e obras humanas sobre as paisagens permitem uma reflexão que segue a perspectiva bachelardiana acerca do “lento ajuste das coisas e dos tempos, a ação do espaço sobre o tempo e a reação do tempo sobre o espaço”, do delineamento de “figuras de duração” junto à determinada localidade, a partir da impressão do “ritmo dos esforços humanos” (Bachelard, 1988:8) sobre ela.

A percepção de que a magnitude do tempo abarca as minhas recordações, ao mesmo tempo que me permite perceber que a grandiosidade e a beleza do Barroco nas marcas deixadas no lugar pela experiência jesuítico-guarani, referidas à memória do lugar – histórico-social e coletiva - naquela região, se encaixavam a essa dimensão fragmentária que são minhas memórias pessoais. Constituíam um universo simbólico, onde formas sutis me constituem como sujeito que, agora, mudado, buscava de alguma maneira, entre aquelas paredes espessas a possibilidade de um reencontro consigo mesmo.

Trata-se de uma espécie de mergulho profundo na dinâmica do tempo - uma verticalidade quase abissal - como forma de seguir o fluxo de sua duração, pois se a metáfora da fluidez é possível, quem sabe, seguir numa ritmicidade caótica, instável como as ondas vagas do oceano, mesclando-se às de um rio, formando o estuário de imagens abertas ao acontecer do tempo. Por outro lado, há o fato de deixar-se conduzir por uma corrente de episódios e emoções através do encontro com o *Outro*, singrando pelos meandros da memória coletiva, como na figura de um manguezal: lacunar, labiríntico, cuja fertilidade lodosa oferta a exuberância das formas exteriores, por entre as quais surgem caminhos onde o incessante oscilar do barco da memória se desloca até alcançar a praia.

A partir daí meu olhar se debruçaria sobre aquele universo - também através da câmera - não mais, como quem apenas contempla admirado a genialidade humana em erigir o belo - ainda que a isso estejam associadas as disputas geo-políticas e o genocídio -, mas como alguém que retornava ao lugar com a convicção de que tal sentimento possibilitava desvelar certas nuances desse universo, buscando através de um olhar que se encanta (e por isso, curioso) com o rico processo no qual tais episódios históricos, bem como o seu caráter

lendário e fabulatório, se acomodaram nas paisagens locais e à memória coletiva daquelas populações.

Ficava claro que tais acontecimentos do passado e a proliferação de imagens que suscitam a sua permanência no presente, geram complexas formas de interação entre as pessoas (e delas com as paisagens locais) e, de alguma maneira, perpassam a minha própria experiência no mundo.

Em 2001 retornei por duas vezes para fazer contatos com pessoas no município e preparar a ida para o mesmo, de forma a realizar a minha entrada no campo. Voltei com ótimas impressões para Porto Alegre, tanto em relação às pessoas que conheci quanto à cidade e o seu entorno.

2.3. Do primeiro contato para a realização da pesquisa em São Miguel das Missões.

O aspecto diminuto da cidade e a presença de campos, matinhas e roças em meio ao espaço urbano me pareceu agradável ao olhar. O ar de cidade de interior preenchendo a atmosfera do lugar causou-me extrema satisfação. Havia ali um encanto: uma alegre dinâmica nas moradias simples e o vaivém de desconhecidos, de diversidade de tipos humanos. Existia uma profusão de tons de verde deliciando o olhar, como também a sonoridade enternecedora de pássaros, contrastando com um incipiente processo de urbanização que se instaurara no local, configurando algo novo em plena gestação. Logo compreendi que se estava empolgado com a idéia de mergulhar no universo das memórias e narrativas sobre assombros dos contadores de causos, e daí, de relacioná-las com as transformações das paisagens missioneiras, naquele momento vislumbrava a possibilidade de uma experiência singular num lugar aprazível.

Ao divisar a área urbana do município, a partir da avenida Borges do Canto, longa estrada que liga a RS 285 ao centro urbano de São Miguel, o que meus olhos buscavam era a torre da catedral. Ela sempre exerceu sobre mim um misterioso magnetismo e todas as vezes que precisei me afastar da cidade, ao longo do tempo em que permaneci na mesma, estava lá como um ponto de referência, cuja magnitude é aquela das imagens sutis

vinculadas ao centro e impregnada com a força que emana dos espaços sagrados, onde as pedras fundamentais são o símbolo da profusão de cosmologias.

Nas noites que se seguiram após a minha chegada, experimentaria a sensação perturbadora causada pelo silêncio excessivo. Não que isso gerasse sofrimento, mas apenas a impressão de estranheza. No entanto, diferia do episódio que tomara conhecimento, envolvendo uma turista de São Paulo que sofrera muito porque continuava ouvindo as buzinas dos automóveis do centro da capital paulista, apesar do silêncio extremo do contexto miguelino.

Comigo, pelo contrário, tratava-se de algo perturbador, mas em outro nível, pois era como se estivesse atento a uma espécie de vibração surda do silêncio, de onde emanava toda a dinâmica de sons da noite. Como se tudo me preenchesse ao mesmo tempo - algo um tanto esquizóide - e indistintamente. O silêncio me dizia que não tinha como escapar-lhe, ou mesmo, que os sons que proliferavam do seu fluir na noite eram parte da manifestação cósmica do mistério que se exercia como experiência ambivalente de temor e regozijo, como algo que permanecia oculto.

Compreendi, então, que o silêncio a que estava acostumado não era, de forma alguma, da mesma ordem daquele que experienciava agora no meu devanear noturno, posto que não tratava-se de um silenciar meditativo apenas, mas de um mergulho num fenômeno cuja profundidade estava preche de significados. Refugiar-se em si mesmo quando a própria leitura já não faz companhia, revelava-se a possibilidade mais alucinante de preencher-se da força cósmica do lugar.

Estava cômico de que havia uma relação entre o que sentia intuitivamente ao longo desses anos e os motivos que me trouxeram até ali, da dimensão enigmática que concedia a minha experiência etnográfica um caráter desestabilizador, posto que minhas memórias (e as impressões) acerca das paisagens e ruínas em minha trajetória pessoal imbricavam-se nos meus interesses intelectuais, pois viera até São Miguel realizar uma pesquisa em antropologia.

Buscava compreender os vínculos entre a memória coletiva e as narrativas relacionadas a “assombros” ou “as visage”, como também são denominadas na região as aparições de seres sobrenaturais, com os processos de transformações das paisagens missionárias. Tais questões envolviam as ações técnicas humanas sobre o meio e suas

implicações cosmológicas, em que cultura e natureza apresentam laços complexos os quais me interessavam conhecer melhor. Era por intermédio das paisagens fabulatórias – e do “espaço fantástico” da memória (Rocha e Eckert, 2000) que buscava descobrir os vínculos humanos com os ambientes manejados ao longo do tempo.

Sabia que estas eram as questões centrais da pesquisa que intentava realizar. Eis minha preciosa certeza. No entanto, o sentimento de insegurança e de estar pisando em um lugar de que não se sabe ao certo o que lhe espera moviam-me nessa imersão a um universo humano complexo que eu experienciava a partir daquele momento.

2.4. O vir a habitar as paisagens missioneiras e o morar em São Miguel das Missões como experiência de desprendimento.

Apesar da sensação agradável que me causara o local desde os primeiros contatos, permaneceria por algum tempo com um sentimento perturbador. Aquele mesmo que antecede à tomada de decisões que significam o início de uma nova jornada, quiçá, de uma viagem etnográfica. Era-me evidente o recomeço de uma vida em um lugar desconhecido onde seria fundamental conhecer as pessoas, “cortejá-las” para que fosse aceito em seu meio, possibilitando assim o diálogo e a realização da pesquisa de campo. Vislumbrava a possibilidade de estabelecer relação com uma nova casa e assim, de construir uma idéia de morada, de ninho acolhedor.

No entanto, algumas questões me deixavam atônito: e se não me adaptar ao local, posto que minha experiência urbana é tão diversa desta realidade cultural? como será fazer parte da paisagem urbana desse lugar? como me veriam os habitantes de São Miguel? de que forma me aproximaria dos contadores de causos e como conseguiria estabelecer uma rede social, de maneira a percorrê-la? quais são os códigos do universo de gênero, que eu, enquanto sujeito engendrado, teria de transitar? e a violência que poderia emanar do contato com o *Outro* e que tomara conhecimento (a partir da leitura das experiências etnográficas colocadas por um colega que realizara parte de sua etnografia na região)²³? Tinha algumas hipóteses que poderiam abrandar as dúvidas, assim como algumas estratégias de atuação, mas tudo estava em aberto, em meio às brumas da incerteza. Precisava trabalhar desde logo e foi o que fiz.

²³Me refiro à pesquisa realizada por José Catafesto de Souza (1998).

Foi no mês de julho que retornei à cidade para vivê-la como morador. Havia a expectativa de alugar uma casa em especial, mas que não vingou. A solução foi ficar com uma das casas dos Herter. Solucionado o problema da moradia, iniciei a minha vida no lugar. Um novo cotidiano delineava-se e isso era sedutor, ainda que me sentisse inseguro de como seria o mesmo.

Estava, finalmente, morando na cidade. O movimento a partir de agora era de desprendimento, apesar de temporário, com relação ao meu lugar de origem e de certos confortos propiciados pela vida na capital, bem como dos afetos vinculados a ela. Apostava, agora, num tipo de experiência solitária, mas profícua, porque descentrada. O mais instigante e amedrontador era que não poderia ser diferente e considerando esse ponto de vista, tomei a minha experiência em São Miguel como uma espécie de abertura em direção ao *Outro* que desconhecia e, de certa forma, a tudo o que dizia respeito ao desconhecido.

A partir do momento que passei a compor a paisagem miguelina enquanto morador, as minhas inquietações mudaram, ainda que estivessem coladas àquelas que mencionei anteriormente, mas com um sentido mais micro ou mesmo, cotidiano, do *face to face* da interação: o “como serão os próximos dias?”, seria substituído, posteriormente, pelo “como será o dia de hoje?”; “com quem falarei?”; “como serão as pessoas?”; “como elas me receberão?”; “que roupa devo vestir?”; “como ser simpático sem parecer ridículo?”

Tinha claro que havia ido para a região com o objetivo de pesquisar algo que me parecia uma questão intelectualmente apaixonante, mas também tentando me destituir de saturamentos da vida acadêmica, de máscaras e defesas construídas ao longo do tempo. Talvez buscasse depurar as primeiras e aprender a lidar (e a adquirir outras mais sutis) com as segundas, me distanciando, parcialmente, de pessoas e sentimentos relacionados ao meio em que vivia, por ofício e opção.

Não significa, com isso, que tais sentimentos deixassem de me habitar quando estava lá, mas era como se os mantivesse em suspenso, como se de alguma forma, com a saída de Porto Alegre ficassem coisas para trás, parte de meu estresse e, mesmo algumas frustrações...

Foi por isso que me propus uma espécie de recomeço, cuja aposta, em parte, era deixar que os acontecimentos se sucedessem respeitando seu fluxo. Obviamente que mais

tarde, durante a pesquisa, haveria um certo controle sobre os rumos dos mesmos, mas na realidade não sabia como seria viver em São Miguel, ainda que me sentisse bem lá. A experiência de espaço urbano que possuía era de outra ordem, pelo menos no que tange a minha vivência em Porto Alegre, marcada pela presença - difusa, resguardando certo anonimato aos sujeitos - do individualismo moderno, onde lida-se em algum nível com um grau de autonomia.

Por outro lado, havia as sonoridades do meio urbano vibrando na dinâmica da deriva, aparentemente caótica de pessoas incógnitas, atravessada pela experiência do gregarismo das tribos, vinculada aos espaços de sociabilidade e celebração existentes no bairro Cidade Baixa - local em que morava antes de ir para São Miguel -, dizendo respeito, a minha inserção na vida cultural porto-alegrense. Tudo isso matizado pela tão presente “cultura do medo” da urbe.

Era por isso que, no meu ponto de vista, viver numa cidade com cerca 3000 habitantes no espaço urbano, em que outras formas de interação social se configuram, fariam de um ar *blasé* uma postura antipática. Algo me dizia que o nível de envolvimento com as pessoas da cidade deveria ser intenso, mas teria que cuidar para manter uma postura discreta, preservando a minha “bolha”, sem com isso me distanciar das mesmas.

3. A dinâmica do imaginário e a experiência emocional: os seres fantásticos nas narrativas dos contadores de causos.

3.1. Uma prosa breve sobre o caso e a “representação”.

“Papai sempre contava causo!”, comentou dona Alzira em sua pequena e aconchegante varanda. Com esta frase a idosa definiu papéis no cenário em que o caso acontece como evento narrativo e interação social de grande proximidade. Ela ouvia o pai contar histórias como um acontecimento familiar, um estar-junto em comunhão ritualizado na roda do chimarrão. Ali, dona Alzira tomou contato com a arte do narrador.

Em Caibaté conheci seu Rubem, pessoa bastante ativa na cidade - tendo, inclusive, um programa numa rádio local -, por intermédio de Daniele Kinas, moradora do município. O diálogo com o idoso foi marcado por uma forte emoção. Quando tocamos no assunto relativo aos assombros, afirmou que “a gente escutô muita história”, pois “essa conversa, esse tipo de assunto tava muito presente nas conversa de galpão”.

Quando começou a falar sobre o tempo em que ouvia os contadores de causos exercendo a sua arte narrativa no galpão; da vida campeira e os “valores do homem do campo”, o ato de rememorar desencadeou uma forte carga emocional e, comovido, o ancião caiu em prantos. Não sabia o que fazer; meus olhos umedeceram, lacrimejei. Senti o mesmo mal-estar como da vez que seu Evaristo chorou durante uma conversa comigo.

Novamente, experimentava com estranheza aquela sensação dolorosa, espécie de nostalgia por um tempo perdido – um tempo que não foi meu, redundando em mim como uma saudade pelo que não vivi. A constatação de que um estilo de vida e uma forma de ser missioneiro sucumbiam com o tempo ante à “Modernidade”, tão questionada por seu Rubem, deixava claro que estavam vivos como memória do “tempo dos antigo”.

Obviamente que não trata-se de um desaparecimento catastrofista da cultura missioneira – apesar da visão dolorosa de alguns idosos sobre o tema -, posto que ela vibra como um conjunto mais ou menos coeso de práticas culturais, de fragmentos re-significados na dinâmica cultural, da tradição como processo em transformação no espaço e no tempo. A civilização missioneira parece uma espécie de fênix que ressurge, continuamente, da ruína e se perpetua como aventura humana sensível no mundo.

Seu Doralino, em São Miguel, falou que “amanhecia contando causo” nos tempos em que era tropeiro conduzindo o gado para Tupanciretã e Júlio de Castilhos. “De primero, os tropero levavo tropa... se juntavo e contavo história”, sempre em torno do “fogo de chão”, geralmente, “assando carne”. Também foi “carretero”, levando sal para Tupanciretã e trazendo couro daquela localidade. Algumas vezes, ao iniciar uma narrativa que julgava importante, anunciava: “Eu vô contá um causo!”

Seu Macedo, na localidade do Carovi, vez por outra sinalizava que começaria a narrar um novo causo tocando em minha perna com a sua mão ou mesmo deixando-a pousada sobre a coxa, para logo dizer: “vou le contá esse causo!”

O narrador, portanto, prepara a platéia para a interação. Os papéis são definidos na própria adesão aos atos de narrar e escutar como acontecimentos sociais, derivando daí o compartilhamento das imagens que emanam das narrativas. O ouvinte e o narrador dos causos de assombração interagem num cenário específico (a casa, o galpão ou a sombra de uma árvore). Entretanto, misticamente, tendem a se transportar pela força do imaginário às paisagens fantásticas reveladas no encadeamento dos fatos insólitos como uma forma

sensível de hermenêutica da “geografia imaginária” (Said, 1990) missioneira. As paisagens são vividas como dimensão do duplo, ou ainda, como imagens mentais.

Os idosos, desde a juventude, escutam causos de assombros em casa, sendo estes muitas vezes narrados por seus pais, como deixa claro seu Eurico ao dizer que “o finado pai via assombração”. Nesse sentido, o assombro é um fenômeno fantástico envolvendo um acontecimento misterioso que ocorre com alguém, causando-lhe estupor e que é socializado, posteriormente, por ele mesmo ou por outro que o ouviu, através da narrativa sobre o episódio insólito. A fala e a audição dinamizam as imagens fantásticas e sinalizam para a importância ético-estética dessa forma de sociabilidade, como laço afetivo entre os grupos humanos e deles com as paisagens vivenciadas.

“Contam que aqui em São Miguel tinha muita assombração!” vaticinou dona Cica, a partir do que ouviu, do “diz-que” que é uma categoria nativa que pode anunciar a outra pessoa o início de uma narrativa. Seu Juca Tigre desconfia do “diz-que”, assim como outros miguelinos. O “diz-que” pode ser um engodo, pois tratando-se de assombros e guardados, segundo o idoso, “tem que verificá”, pois “pode sê mentiragem”. Seu Feliciano, em Cruz Alta, também considera que algumas histórias sobre guardados são inverídicas.

Há ainda a idéia de “representação” (“me representa”/“é só representação”) como apareceu no meu primeiro encontro com seu Emílio, momento em que este referiu-se ao lobisomem enquanto tal. Algumas pessoas as quais conversei, mencionaram o termo como expressão de algo ligado à ilusão de ótica, desvario, impressão ou engano, quando tratam de experiências com assombros, julgando-as duvidosas.

Certa vez, seu Emílio me diria quando pedi que me falasse sobre a “representação”: “que é uma image que representa e não é nada”, pois “tem coisa que a pessoa vê e representa e não é nada!” Além disso, a representação não se dá apenas nas ambigüidades do imaginário. Ela tem visibilidade e sentido prático “tem coisas que apalpa e enxerga... até uma pessoa pode representá pela otra: eu não tava lá, mas o Frávio me representô!”

A reflexão sobre o ato de representar colocou-lhe o tema da imaginação. A imagem para ele “é coisas que a gente imagina, que tudo é por image; tudo o que a gente pensa vem pela image. Têm images boas e ruim!”

Dona Mazilda (82 anos de idade) foi categórica ao afirmar: “nunca vi visage”, porém disse com a autoridade de quem ouviu muitas histórias em sua vida que “isso o povo

fala!” E que “antes aparecia pras pessoa” e pondera “quem sabe quando era mais deserto... eu nunca vi nada!”

Seu Velúcio, assim como outras pessoas, acha que “hoje em dia não existe mais assombro!” O genro de dona Odete diria sobre o fato que “não existe mais, diz-que assombração tem tempo pra aparecê”. Aqui é necessário refletir acerca do suposto “fim” dos assombros. Concordo com Rosane Rubert (1999) quando menciona o fato de que os assombros na região nordeste do estado “desaparecem” na medida em que a eletrificação rural rompe com o lusco-fusco, o jogo de luzes e sombreamentos misteriosos do qual emerge o fenômeno fantástico, como um fenômeno comum ao contexto missioneiro do noroeste.

Creio que para as Missões é preciso considerar ainda a intensa derrubada dos matos e, especialmente, dos capões como outro elemento fundamental neste processo de transformação das paisagens rurais. O assombro é uma “entidade cultural imaginária” própria do efeito de luzes e sombras que está associado, geralmente, à arquitetura botânica polimórfica dos capões, apresentando-se (“se apresentô”) como uma hierofania das paisagens fantásticas missioneiras.

Se considerarmos que as assombrações (e certas práticas culturais) escasseiam nas paisagens missioneiras, os causos sobre o tema tenderiam a rarear naquele cenário social, na medida em que, segundo seu Aldory, morador de Pejuçara, “a geração mais antiga está desaparecendo”, ou seja, aqueles que conhecem o “tempo antigo” ou o “tempo das antiguidade”. O que sugere é que longe do narrador estar desaparecendo dos cenários missioneiros, as transformações dos modos de vida tradicionais, aliadas às modernizações presentes no cotidiano dessas comunidades fizeram com que o ato de narrar passasse a ter um papel diferenciado no novo contexto social daquela região do estado.

O ciclo das tropas e das carreadas ao findar, juntamente com a diminuição da importância do galpão - enquanto espaço social próprio dos peões -, associados à imposição das cercas nos campos, deflagraram a erosão de um estilo de vida campeiro, restando como conjunto de imagens e recordações entre inúmeros aposentados nas bordas das cidades missioneiras. No entanto, o imaginário campeiro, na medida em que atravessa as práticas culturais no espaço urbano dessas cidades interioranas, tende ao mesmo tempo, a se

assentar junto aos idosos na sua periferia, trazendo consigo o panteão de entidades fantásticas.

Escrevi em meu diário de campo, no dia 23/2/2001, o seguinte:

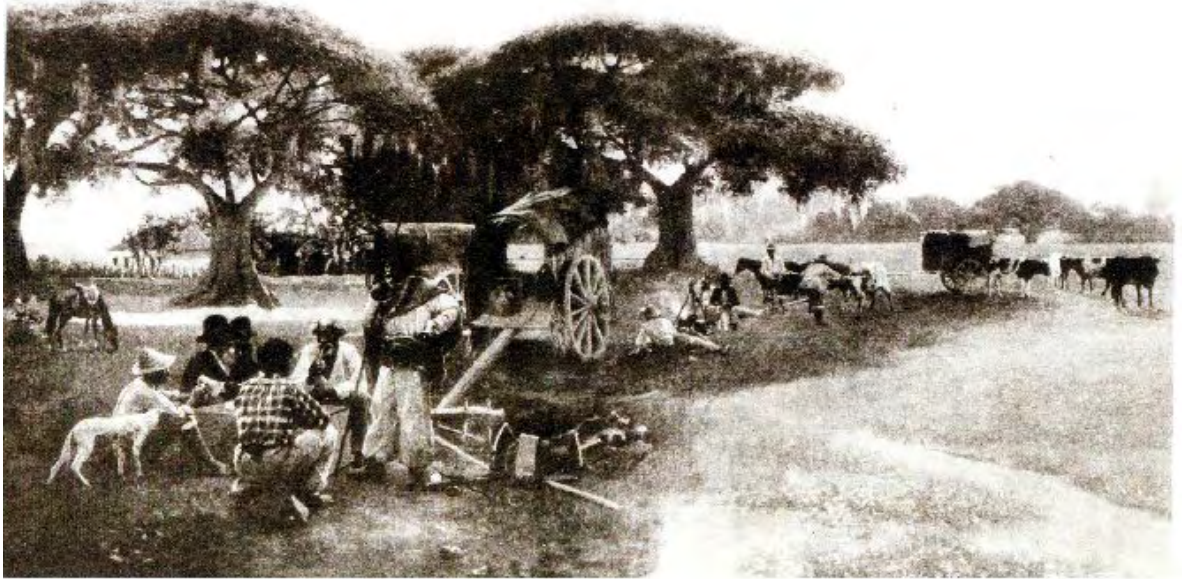
Até que ponto com a derrocada do galpão, ou ainda, com o desaparecimento paulatino do mesmo, que se arrasta no tempo e se dissemina nas fazendas, pode-se dizer que houve um empobrecimento na arte de contar causos, um recrudescimento das narrativas envolvendo epopéias e histórias fantásticas? Se, por um lado o galpão e o borralho ou fogo de chão aparecem como relictos de um passado grandioso no presente, de uma experiência basicamente masculina na qual as mulheres mantinham-se até certo ponto distantes. Na atualidade, o espaço da casa mostra-se como aquele que persiste como o lugar em que as histórias vêm à tona.

O cenário para o ato narrativo dos causos ao se concentrar, preferencialmente, no âmbito da casa – espaço significativamente feminino -, faz com que a cultura missioneira, de alguma forma se feminilize, não no sentido do efeminamento, mas de maior participação das mulheres. A presença das mesmas no processo narrativo ocorre quando o homem surge como narrador – a companheira está a seu lado, compartilhando as imagens suscitadas, opinando ou auxiliando nas lembranças e, às vezes, na construção da intriga narrativa -, ou ainda, como narradora de causos. Nem tudo é apenas ruína nesse processo de transformação da vida nos espaços missionários.

(...)

O misticismo neste lugar é imenso. Tudo é sutil demais e se mostra misterioso aos meus olhos. O hábito de conversar em frente à casa, uma forma de sociabilidade até certo ponto banal, está sempre impregnado pela força cósmica do círculo ou da presença lunar do semi-círculo. É quase impossível conversar sem a formação espontânea de um círculo (ou elipse), até mesmo porque o chimarrão, planta mágica e socializadora, lança as pessoas à experiência da circularidade.

Concordo com Luciana Hartmann (2000) quando refere-se ao fato de que qualquer pessoa é um narrador em potencial e que muitas delas relatam histórias, ainda que não se julguem como contadoras de causos, fato que pude perceber na região missioneira. Ouvi causos de pessoas das mais variadas idades e de ambos os sexos.



Obviamente, existem aqueles contadores reconhecidos pela comunidade como exímios narradores. É preciso considerar ainda que o ato de narrar tem os seus detalhes, pois seu Plínio assegurou que seria melhor para contar os causos se tivesse “canha pra tomá” (um fazendeiro que conversei em Bossoroca diria algo similar), mas também resguarda as idiossincrasias do narrador, como deixaria claro seu João (morador de São João Batista), ao afirmar: “você sabe que tenho dia pra contá causo!”

Sendo assim, a narrativa, enquanto “causo de assombro”, seria uma ação inteligente do sujeito mediante o exercício da memória e a convergência de imagens mentais no processo de elaboração da intriga da história. O evento narrado pressupõe o espanto, a surpresa com um acontecimento vivido na experiência junto aos cenários das paisagens culturais tocadas pelo maravilhoso.

O acontecimento narrativo implica no desempenho do narrador, na sua performance no evento capaz de entreter e seduzir a platéia pela atmosfera que engendra, pelo conjunto de imagens e símbolos que oferece ao público. É daí que surge o cimento para o enlace afetual representado no estar-junto em sociação (Maffesoli, 1984).

Além disso, as narrativas reatualizariam a ordem tradicional à luz de uma experiência diversa daquela do ordinário, remetendo as imagens de outro tempo, impregnando e fluindo, nos espaços missioneiros do presente. Os assombros, na porção noroeste do estado, no início do século XXI, remeteriam ao “tempo dos antigo” nas paisagens culturais em devir.

3.2. Da etnografia como compartilhamento de imagens e sentidos.

A etnografia, ao lidar com o hiper-realismo fantástico das imagens, com o surreal no cotidiano torna-se uma aventura arriscada e delirante para compreender essa “virtude do sobrenatural” (Favret-Saada, 1977). Ao voltar-se para aquilo que seria o absurdo, o antropólogo deve estar atento a esse fundo fértil de sensações que estão aderidas à potência alucinatória das entidades que circulam pelas paisagens; à força do imaginário colocada na “constituição da imagem em paisagem” (Lezama Lima, 1988:171)²⁴ e ao franjado sutil das

²⁴O escritor cubano José Lezama Lima em sua obra *A Expressão Americana* - cuja introdução de Irlomar Chiampi (1988) é bastante esclarecedora do texto lezamiano - ressalta em sua visão ideológica inusitada sobre o tema do Mundo Americano ou do “Americanismo”, que a “forma em devir” de uma “paisagem” vincula-se por um lado ao “logos poético” que arrasta consigo a força

filigranas da memória, a fim de tecer a intriga da narrativa etnográfica. É preciso ter claro que, como aponta Jeanne Favret-Saada (1977), os conceitos etnográficos, por vezes, não dão conta das problemáticas do campo e nesse caso, referidas ao universo sutil e fantástico missioneiro.

É necessário então aderir aos *récits fantastiques* dos narradores, aos episódios enigmáticos e suas cosmologias, pois somente entrando no jogo discursivo e das imagens nativas é que torna-se possível acessar os seus códigos, sucumbindo às tentações da subjetivação (Favret-Saada, 1977, 47-49). Por certo, resguardam-se ambigüidades próprias do arrebatamento das imagens e da alucinada tentativa de aderir a seus ritmos tresloucados, tão próprios do mundo imaginal missioneiro. Eis então a aventura e a luta contra o tédio pessoal e etnográfico.

É exatamente naquilo que foi vivido pelo *Outro* como experiência insólita na paisagem e rememorado no ato narrativo, que emerge o conteúdo para nutrir a escritura do texto. Epifania²⁵, como celebração das formas em devir e experiência reveladora no compartilhamento das imagens, de luta contra o esquecimento e exercício mnemônico ante diferentes narrativas de onde as imagens ressoam – convergindo como que em cachos iridescentes, constelações cintilantes acerca do maravilhoso nas terras subtropicais. Potência solar e mística luzente de um “tempo-noite” (Gastal, 1988); nesse enxameamento

das imagens engendrando um tipo específico de hermenêutica. Para o autor o historicismo sob a forma idealizada de reconstrução dos eventos revelaria um “Logos” ordenador do mundo, portanto redutor da força das imagens. Lezama Lima coloca-se numa posição anti-hegeliana, ou seja, contra os meta-relatos historicizantes, posto que nega a visão historicista da natureza desespirtualizada: natureza-substrato para os desígnios humanos. O “contra-ponto das imagens” para Lezama Lima remeteria à natureza espiritualizada, anunciando a potência das imagens na transfiguração da história pelo mito - enquanto dimensão processual, um “ir sendo” ou um devir –, gestando uma visão histórica metaforizada pelas imagens no corpo das paisagens (paisagem e cultura são sinônimos para o autor). Ele inicia seu ensaio “Mitos e cansaço clássico” da seguinte forma: “Somente o difícil é estimulante; somente a resistência que nos desafia é capaz de assestar, suscitar e manter nossa potência de conhecimento, mas, na realidade, o que é o difícil? o que está submerso, tão-somente, nas águas maternas do obscuro? o originário sem causalidade, antítese ou logos? É a forma em devir em que uma paisagem vai em direção a um sentido, uma interpretação ou uma simples hermenêutica, para ir depois em busca da sua reconstrução, que é o que marca definitivamente sua eficácia ou desuso, sua força ordenadora ou seu apagado eco, que é a sua visão histórica. Uma primeira dificuldade, em seu sentido; a outra, a maior, a aquisição de uma visão histórica. Eis aqui, pois, a dificuldade do sentido e da visão histórica. Sentido ou o encontro de uma causalidade propiciada pelas valorizações historicistas. Visão histórica, que é esse contraponto ou tecido entregue pela *imago*, pela imagem participante na história” (Lezama Lima, 1988:47).

²⁵ Sobre epifania ver Mircea Eliade (1992; 1993).

de imagens - as figuras de um psicodelismo caboclo - desabrochando no mundo da vigília, manifestando assim um laço emocional com os lugares.

Frente à dialética do acontecimento (Ricoeur, 1995), o discurso etnográfico aparece aqui como expressão dessa experiência surrealista dialógica em terras missioneiras. Portanto, intersubjetiva, revelando-se por desdobramento, como uma aposta na interação com o leitor. É o sentido, em seu caráter público que é compartilhado com o mesmo, já que a experiência do acontecimento resguarda o inefável, uma intimidade que pertence ao jogo alucinatório das imagens do antropólogo como sujeito em interação no mundo imaginal que o arrebatava. A viagem do antropólogo diz respeito ao poder das imagens.

A narrativa etnográfica que resulta de uma experiência vivida entre vários contadores de causos representa um risco e uma pretensão em persistir imerso no *mundus imaginalis* dos narradores missioneiros, surgindo do exercício tensional e no arranjo entre as diversas narrativas e de seus fragmentos. Metáfora: o fusional e o confusional. O texto etnográfico configura-se como uma forma de lidar com as imagens, apresentando-se como produção mestiça²⁶, fruto do processo complexo de tessitura que delineia drapeados e tramas, percorrendo os meandros dos diversos discursos e articulando-os.

Por isso é colagem, aproximando narrativas, destacando-as de seu nicho original para que se juntem a outras reordenadas num jogo de forças narrativo entre inúmeros sujeitos que solicitam sua fala – pretende-se heteroglossia -, exigindo que suas imagens também tomem assento na constelação do texto etnográfico, em que o etnógrafo - sem nenhuma ingenuidade ante o seu papel e seu “poder” de escolha -, sofre a ação da autonomia das imagens que se sucedem, por vezes, quase sem o seu controle na produção textual. Há uma ingenuidade em crer que tudo é poder no ato criativo de conceber a narrativa etnográfica. A etnografia é, além disso, uma alegoria (Clifford, 1998), uma representação. Entre o “estar lá e escrever aqui” de Clifford Geertz (1988), existe um vão

²⁶Uso o termo mestiço – me aproximando de Serge Gruzinski (2001) - ao invés de híbrido, por revelar-se mais promissor devido ao fato de que a mestiçagem engendra o novo em devir, em reprodução de formas. O híbrido, pelo contrário, imobiliza o processo por ser estéril. A abordagem de Romi Bhabha (1996) sobre o hibridismo cultural tem sua pertinência, apenas o termo me parece um equívoco. A metáfora biológica, nesse caso, é uma imagem pouco atraente porque conduz à limitação, ao isolacionismo. O mestiço, entretanto, remete à produção de diferença com possibilidade de complexificação perpetuada, enquanto que o híbrido implica na complexificação sem possibilidade de perpetuação da diferença. A mestiçagem move a vida, o híbrido conduz à limitação da mesma. O híbrido é o monstro desencantado de Mary Shelley, imerso em sua solidão angustiada.

preenchido pela dança devaneante da imaginação e a experiência melancólica da saudade. A etnografia é uma tentativa de lutar contra o perecimento do ser.

A experiência interpretativa se dá no jogo entre imagens e metáforas oferecidas pelo universo de estudo - nesse caso, em sua exuberância barroca -, nos excedentes de sentidos (Ricoeur, 1995) que são os assombros que ele oferta, colocando-se como delícia e dilema para o ato de textualizar fragmentos narrativos da experiência emocional do Outro, daquilo que seria o seu sentido obscuro e misterioso. A etnografia seria uma paisagem-textual-intersubjetiva de celebração, de manifestação da imaginação imaginante dos sujeitos imersos em paisagens fantásticas, na tentativa de lidar com o monstruoso que em terras missionárias, para além do bestiário, manifesta-se a partir de formas diversas, mais ou menos voláteis.

3.3. O assombroso nas paisagens fantásticas missionárias.

O “assombro” ou a “visage” são categorias nativas que denotam o amaravilhamento e a estupefação ante uma imagem fantástica (visível ou invisível) que pode estar aderida a um lugar praticado, a uma paisagem específica. A constatação surpreendente do fenômeno estranho, do evento fabuloso pode desencadear a sensação desestabilizadora do medo²⁷ ou, por outro lado, o ímpeto de enfrentamento do mesmo.

Trata-se de um fenômeno insólito, cuja importância cultural expressa sentimentos relacionados às paisagens culturais, revelados pela elaborada tessitura narrativa deflagrada no ato de fala. Ele emerge das dobraduras e “elipses temporais” para o universo cotidiano, enquanto prática de sociabilidade sob a forma de causo: é evento fabuloso e narrativo desvelado no compartilhamento de imagens pelo grupo.

A região missionária é o habitat de seres bizarros, criaturas estranhas que percorrem a claridade diurna ou a melancolia crepuscular da tarde desfalecida para adentrar na escuridão da noite, circulando pelos meandros dos matos, esgueirando-se pelos campos ou atormentando o cotidiano das comunidades rurais nas imediações das suas moradas. São figuras espectrais ou horripilantes que amedrontam e causam estupor nos sujeitos que

²⁷O medo, sendo um fenômeno ambíguo, refere-se ao que surpreende e desestabiliza o sujeito, chamando à consciência o perigo da morte e apelando à auto-conservação. “Emoção-choque”, insegurança e surpresa. A potência do medo está na força das imagens terrificantes e no sentimento de horror e respeito que suscitam. Acerca da temática do medo baseio-me em Jean Delumeau (1996).

deparam-se com elas, exercendo uma espécie de fascínio - um “mistério hipnótico” (Taussig, 1993) - e respeito entre as comunidades rurais onde aparecem.

A noção de “estruturas dissipativas” (Prigogine, 1989) parece útil e instigante para considerarmos a profusão de imagens e sistemas de significados que convergem para pontos específicos de uma “geografia fantástica”. Por isso estão aderidos a uma paisagem fabulatória. A manifestação delirante da densidade do imaginário, no caso missioneiro, reveste-se de peculiaridades surpreendentes, dada a singularidade mesma da bacia semântica (Durand, 1996; 1998) que ele integra.

Paradoxos e seres estranhos são o reflexo do sincretismo das formas culturais naquele contexto, enquanto manifestações da desordem que engendram formas complexas de novas ordens por flutuações, reverberações e bifurcamentos, escoando para um espaço imagístico, considerando-se a dialética que dinamiza as próprias imagens convergentes nesse movimento de assimilação e acomodação ao meio biocultural.

Creio que existem certas ordens não manifestas, seguindo o pensamento do físico David Bohm - ou que se manifestam em situações particulares -, podendo ser compreendidas como implícitas, aparecendo como um complexo extravasamento de imagens. É preciso considerar as camadas sedimentares, as delicadas dobraduras e espirais do tempo - como universos contíguos, paralelos e intercambiáveis - que se abrem ao explicado, ao manifesto, onde terminam aderindo-se às paisagens, compondo-as como elementos fundamentais de suas auras. Tais dobraduras convivem com a flecha do tempo, com a sensação de uma temporalidade cuja dinâmica é o de encadeamento sucessivo de momentos dentro de uma historicidade.

Há uma necessidade de lidar com tempos múltiplos, com as imagens suscitadas por eles. O poder das imagens está nesse jogo entre aderência e sobreposição em relação às camadas e dobraduras temporais ligadas à memória, de onde extravasam para a narrativa, manifestando-se em sua dinâmica criativa. Existe assim uma elaborada articulação entre uma física sutil das manifestações de fenômenos estranhos e uma arqueologia imaterial que associa memória e imaginação.

Estas duas instâncias - física e arqueológica - são importantes para uma antropologia que considera as emoções (o terror, o medo, a lágrima, a aflição...) frente aos eventos perturbadores, especialmente, nos seus vínculos fantásticos com as paisagens. É

esse universo complexo que busco traduzir enquanto etnógrafo, levando-se em conta as precariedades e limitações inerentes a própria ambição presente no ato da tradução de um universo cultural, como se apresenta o mundo missioneiro rio-grandense.

O panteão de seres fantásticos que circulam pelas paisagens culturais missioneiras é bastante diverso, existindo uma variedade surpreendente de manifestações espectrais naquele contexto. A partir de agora, estabeleço um breve esboço dos assombros encontrados durante a pesquisa de campo, sem pretender realizar tipologias estanques. Alguns deles, em maior ou menor intensidade, retornarão à cena da tese compondo as paisagens narrativas do seu corpo.

1. O lobisomem.

A licantropia é um fenômeno que atravessa os tempos enquanto uma transformação marcada pelo signo do insólito, tanto em relação a uma biologia da metamorfose, de um processo relacionado ao ciclo de vida de determinados seres, quanto ao âmbito da cultura, posto que desde a Antigüidade causa espanto, passando pelo período medievo como uma das manifestações da feitiçaria. A figura hedionda retornará mais adiante nas discussões sobre o monstruoso em terras missioneiras.

2. A bruxa.

Assim como o lobisomem, está relacionada ao simbolismo do setenário, pois sempre é a sétima filha mulher - “encordoadá” - de uma família. Diferentemente do lobisomem, nunca parece estar sozinha, existindo um tipo de gregarismo entre elas, ou seja, é acerca de mais de uma bruxa que as pessoas fazem referência. As bruxas são mulheres consideradas bonitas que, sob a forma de mariposas, penetram o espaço doméstico adentrando por intermédio da fechadura ou fenda nas madeiras dos bolichos, para embriagarem-se de vinho.

Ouvi referências ao fato delas voarem na noite passando por cima das casas sob a forma de uma ave noturna chamada de rasga ou corta-mortalha. As pessoas conseguem identificá-las porque voam dando gargalhadas, emitindo sons como se conversassem entre si. Na região, a bruxa tem por hábito trançar as crinas dos cavalos. Em São Miguel, as bruxas também podem enrolar os longos cabelos das mulheres.

A figura da bruxa na região missioneira, da mesma forma como demonstrou Sônia Maluf (1993) para a Ilha de Santa Catarina, pode estar associada a mulheres desviantes.

Também existem relatos sobre bruxas em Missiones, de acordo com a pesquisa de Elsa Pasternik (1997). Essa personagem será retomada mais adiante.

3. O “gritador”.

É uma entidade fantástica que durante as noites pode ser ouvido em meio à mata. Esse ser passa “correndo”, ainda que não possua forma definida. Tem-se a impressão de que ele corre - talvez um fluxo de energia cuja velocidade dê a sensação de deslocamento - na picada, no interior do mato. A verdade é que vocaliza e assusta os caçadores. Em Missiones, Elsa Pasternik encontrou narrativas sobre o “berrador”.

4. A mulher de branco.

Ela aparece no espaço dos trilhos que conduzem à casa dentro da propriedade rural, como no episódio narrado por seu Bide no interior de São Miguel ou junto ao cemitério como contou seu Léo Fett, em Santo Ângelo. Na cidade de Cruz Alta existe a noiva de branco, que surge nas escadarias da igreja católica, localizada no centro. A mulher de branco também aparece em Missiones. Existem ainda algumas variações, como a menina de branco em Santa Bárbara do Sul ou a mulher de preto em Santo Antônio das Missões.

5. Aparições e sonoridades relacionadas ao ciclo das revoluções.

O cavaleiro com uniforme que aparece sempre próximo a um capão de mato e que persegue os transeuntes. O barulho de botas estalando nos gravetos e o som de uma luta de espadas e adagas referem-se também ao “invisível”, bem como às paisagens acústicas fantasmagóricas.

6. As aparições relacionadas às tropeadas.

O assombro estaria relacionado à sonoridade do tropel de animais e barulhos de homens tocando os mesmos.

7. As figuras dos índios e padres jesuítas para o período reducional, ou negros ao longo do colonialismo, que aparecem em diferentes locais, enquanto guardiões ou anunciadores da presença de tesouros enterrados.

8. A mulher que emerge na superfície do rio para logo depois submergir em suas águas na região de Palmeira das Missões, como contou seu Frutuoso.

9. O estranho animal cuja forma nem sempre é passível de ser descrita e que pula sobre o cavalo agarrando-se ao cavaleiro, tendendo a acompanhá-lo ao longo do trajeto. O

ser estranho, por vezes, segue os caçadores em meio à mata, podendo o mesmo surgir no espaço doméstico, mas em ambas situações causa confusão entre os cães.

10. Na forma de barulhos dentro de casa, como louças sendo quebradas e panelas lançadas ao chão. No entanto, para a surpresa dos moradores, quando as pessoas se dirigem à cozinha está tudo intacto. “Barulho” é, portanto, uma noção ampla, uma categoria que abarca vários ruídos estranhos no interior da morada, ou seja, nas paisagens sonoras missioneiras.

11. O “caiporo”/“caporo”/caipora.

Ser peludo e feroz que apresenta forma humanóide, vivendo no interior da mata, onde dá caça aos animais silvestres. Pode roubar mulheres, prática comum a seres fantásticos como o *Yasi Yareté* e o *Pombero* em *Misiones* (Pasternik, 1997). O “caiporo” devora crianças, enquanto que o *Yasi Yareté* tende a raptá-las. Em São Miguel ele assobia como o saci-pererê e o *Yasi Yareté*. No livro da autora Argentina, o monstro adquire um tom folclórico similar ao que aparece para o resto do Brasil.

12. A mula sem cabeça ou “o burro sem cabeça”.

Figura teratológica que surge cavalgando nos caminhos durante à noite assustando os transeuntes. Apenas três pessoas mencionaram o quadrúpede fantástico.

13. O “saci-pererê”.

Criatura teratológica que surge saltando na picada, como ouvi no Carajá, em Entre-Ijuís.

14. As manifestações luminosas.

Entre elas: 1) o boitatá, que nas Missões apresenta-se diferenciado da lenda narrada, poeticamente, por Simões Lopes Neto. Mais tarde, quando retomá-lo na reflexão, mencionarei a lógica contraditorial que move esse assombro: imagem luxuriante do maravilhoso e metáfora social para o interdito; 2) a “mãe de oro” que surge riscando o céu com a sua forma de “lagarto luminoso”, brilhando como o ouro que anuncia. Revela nas paisagens culturais os “enterros de dinheiro-oro”; 3) as bolas de fogo que cruzam o espaço celeste, também anunciando “cabedais”.

As narrativas acerca dos enterros de dinheiro aparecem em *Misiones*. Há, ainda, um conjunto heteróclito de aparições associadas aos enterros de fortunas em dinheiro e

ouro, bem como a relação do achamento de tesouros com o onirismo revelador. Desenvolvo o tema mais adiante.

15. A simbólica da serpente e da cobra-grande.

Manifesta-se nas seguintes formas: 1) a serpente que tentou Adão e Eva no Paraíso; 2) a Boiguaçu: ofídio gigantesco que viveu na torre da catedral da redução de São Miguel Arcanjo; 3) a serpente que mama no “teto” da vaca ou no da mulher lactante; 4) a serpente que anuncia um guardado, enquanto assombro ou mesmo no sonho; 5) a serpente que hipnotiza as suas presas.

16. O encosto.

Espírito – energia invisível - que se apossa da pessoa causando-lhe doenças, podendo impeli-la ao suicídio.

Há uma “geografia imaginária” que define as paisagens fantásticas e lendárias missioneiras revestidas de uma aura mística e misteriosa. Existem lugares assinalados, espaços sagrados que figuram como centros ou *loci* de episódios assustadores. São um conjunto de lugares que conformam espaços imagísticos no mundo missioneiro, relacionados aos assombros. Entre eles destacaria os seguintes:

a) O “mundo natural”, ou talvez, o que chamarei aqui de selvático domesticado, fazendo referência aqueles locais manejados pela ação humana modeladora das paisagens, mas com forte presença dos naturais, aparecendo como regiões propícias a certas manifestações perturbadoras. Desta forma, o campo, o mato (“capão”/“caponete”/“rebolera”); coxilha (“coxia”), a “canhada”, uma grande árvore, o rio, a sanga, o banhado, são locais onde aparecem os assombros. Tais ambientes, em grande parte, são espaços de caça relacionados ao universo masculino. Daí que algumas narrativas de assombros estão associadas com a experiência dos caçadores na região missioneira.

b) O espaço doméstico: o interior da casa e o entorno da mesma (quintal/portão/cerca). O galpão também pode ser um local em que os assombros se manifestam.

c) O espaço do trabalho: o “potrero”; o “banhero” (de banhar o gado); a roça.

d) O espaço urbano, como as ruas da Vila da Alegria.

e) Os espaços de trânsito, como as estradas vicinais e as picadas.

f) As ruínas dos Sítios Arqueológicos (São Nicolau, São João Batista, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir e Santo Ângelo Custódio).

O monstruoso em terras missioneiras frente a sua diversidade (in)visível fulgura como “potência subterrânea de ressonância sentimental” (Rocha, 1994), manifestando-se mediante uma “topologia fantástica” onde, paradoxal, reatualiza o terror em suas imagens assustadoras. Ao mesmo tempo que define um enlace afetual profundo por parte das populações missioneiras com as paisagens locais, vividas como lugares praticados e repletos de sentidos, atravessados pela dimensão cósmica do sagrado, tende a unir os grupos humanos ao seu meio.

A conformidade do espaço missioneiro à dinâmica do tempo no devir das paisagens expressa o acontecer de uma cultura junto a determinado contexto ecológico, ou ainda, nas formas que as ordens simbólicas dos grupos assumem no modelamento inteligente de suas paisagens de pertença.

Nesse sentido, uma paisagem cultural como a propriedade de seu Frutuoso é um lugar vivido como epifania, na confluência de mitos agrários e imagens fantásticas relacionadas a eles. Nela também estão projetados os devaneios humanos do grupo familiar, através de sua imaginação criadora, reconhecendo uma dinâmica dos ecossistemas que escapa parcialmente à domesticação. Ao mesmo tempo, identifica uma paisagem fantástica - reino do assombroso - quando o senhor percebia as sonoridades de um sino que ressoava nas proximidades de sua residência, mas que agora “raleava”, pois desde que realizou a mudança de sua casa - acerca de dois anos atrás -, outrora localizada mais abaixo junto à barranca do rio Inhapetum nunca mais ouviu o mesmo. O sino fabuloso²⁸ badalava em noites de lua cheia durante a madrugada, parecendo um “pesadelo”²⁹. Ao acordar chamava

²⁸“O sinal sonoro mais significativo da comunidade cristã é o sino da igreja. Em um sentido bem verdadeiro, ele define a comunidade, pois a paróquia é um espaço acústico circunscrito por sua abrangência. O sino é um som centrípeto; atrai e une a comunidade num sentido social, do mesmo modo que une homem e Deus. Algumas vezes, no passado, ele adquiria também uma força centrífuga, quando era utilizado para expulsar os espíritos do mal... Para onde quer que os missionários conduzissem a cristandade, os sinos logo os seguiam demarcando acusticamente a civilização paroquial da selvagem, situada além do alcance dos ouvidos. Os sinos eram um calendário acústico que anunciava festas, nascimentos, mortes, casamentos, incêndios e revoluções” (Schafer, 2001:86-87) .

²⁹Jorge Luís Borges reflete sobre o pesadelo: “(...) e se os pesadelos forem estritamente sobrenaturais? Digamos que fossem fendas do inferno. Dentro dos pesadelos, não estaríamos

a companheira para escutá-lo. O assombro, nesse caso, emerge como paisagem sonora em terras miguelinas.

Nas paisagens de sua propriedade, também avistava bolas de fogo que cortavam o breu da noite rasgando o céu. Contou que via uma bola de fogo surgir baixo no céu às seis da manhã, perto de um pé de pitanga, localizado nas imediações de sua morada. No entanto, não retornou a vê-la no local³⁰. Nas casas e em suas imediações, ou ainda, naquilo que seria a paisagem doméstica da pequena propriedade, podem manifestar-se e transitar fenômenos estranhos e assustadores. O tempo, em sua rítmica, é vivido com experiência cultural sensível na relação com o espaço.

Naquela paisagem cultural rurícola, o tempo da prosa revela a sua aderência a um conjunto de imagens poderosas do “tempo dos antigos”, remetendo àquele dos contadores de causos, no galpão, mateando em torno do borralho; das campereadas; das benzeções e xapoeradas; da bicharada nativa no mato; dos bugres e jesuítas; do catolicismo popular, bem como das inúmeras revoltas. *Locus* no qual o gênio modelador humano deita seus anseios sobre o meio definindo aspectos da fisionomia, que se sobrepõem a manejos anteriores a sua chegada no local. As paisagens contemporâneas são erigidas sobre a ruína das anteriores, onde os assombros parecem querer lembrar disso.

Tomo o assombro como uma hierofania ligada à monstruosidade terrificante, não significando o teratológico, necessariamente, ou mesmo o bestiário. O “invisível” como sinônimo do “espírito” é uma manifestação do assombro, como seu Antonio Furtado deixaria claro, assim como o lobisomem, por exemplo.

Sendo assim, o assombro parece engendrar relações com o espaço muito peculiares, bem como com as curvaturas do tempo. Ele emerge do *mundus imaginalis* e representa uma dimensão da potência onírica que extravasa no mundo da vigília. Trata-se de uma forma sensível e emocional de experienciar os mistérios do mundo, da sutileza rítmica das paisagens e de florescimento exuberante do alucinatório.

É necessário dar à alucinação a sua devida importância, retirando-lhe o estatuto de engodo pela imagem - enquanto “louca da casa” (Gilbert Durand, 1989; 1998) -, para

literalmente no coração do inferno? Por que não? Tudo me parece tão estranho que até isso seria possível” (Borges, 1987:100).

³⁰A temática das “bolas de fogo” surgirão mais adiante, quando as reflexões sobre as luzes misteriosas nas paisagens fantásticas missionárias forem abordadas mais detidamente.

conceder-lhe o estatuto de experiência sutil e profunda de relação com o universo complexo do oculto. O desvario é uma das formas de manifestação do fantástico que atravessa o tempo missioneiro - transcendendo uma possível linearidade -, cuja organicidade quase gotejante embebe as paisagens, remetendo a anterioridade das imagens e ao mito, consagrando o delírio como experiência emocional.

Os assombros são hierofanias que falam de imagens profundas no *Mundus Novus*. Confluência das fantasmagorias desde a Europa medieva – o bestiário como legião de monstros – passando pelos espíritos dos mortos (*mbogua* ou *angue*)³¹ e entidades das matas entre os guarani, aos negros fundindo sua mítica africanidade no mundo americano, tudo mestiçado na experiência cultural missioneira.

Os fenômenos insólitos aparecem nas narrativas como uma forma de reestruturar os tempos plurais, onde “a mediação do terror através da narração” (Taussig, 1993:132) acaba por ampliar-lhes o sentido ante a experiência vivida no presente - considerando a turbulência das camadas temporais -, numa tentativa de acomodá-los às paisagens culturais a fim “*de penetrar o véu, ao mesmo tempo em que retém a sua qualidade alucinatória*” (Taussig, 1993:32), na medida que acomoda o tempo (Rocha, 1994).

A discussão a que me proponho busca tomar as imagens fantásticas ligadas às paisagens como formas reveladoras dos contrastes e tentativas de adequação das experiências humanas diversas no tempo - mediante o trabalho da memória e a tessitura da narrativa - para configurar um paradoxo criativo. Ou seja, a de uma estabilidade perturbadora em que o assombro, na medida em que desestabiliza emocionalmente o sujeito no seu trajeto no mundo - revelando a sua experiência inusitada com o duplo -, situa-o no mesmo, como alguém que possui vínculos mítico-históricos com as paisagens locais. O assombro, dessa forma, falaria de um tempo outro em relação a um espaço também outro - paisagens pretéritas, fabulatórias, fantásticas -, à luz de um tempo e espaço vividos no cotidiano que têm relação com a complexidade inerente à memória coletiva que tento elucidar pelo exercício etnográfico.

³¹Luciane Ouriques Ferreira afirma acerca dos Mbyá-Guarani o seguinte: “Entre os Mbyá, a ‘alma telúrica’ é designada pelo nome de *teko achÿ kue*, que significa ‘o produto da vida imperfeita’. Ao morrer, esta alma se converte em *mbogua* (ou *angue*), um fantasma muito temido e que vaga pelos lugares onde a pessoa transitou (Cadogan, 1952:33)” (Ferreira, 2001:38-39).

O mundo imaginal missioneiro tem na pregnância dos mitos nas paisagens, a conformação de uma “topografia fantástica” (Rocha, 1994) em que as mesmas são passíveis de uma leitura sutil de seus ritmos pelas pessoas, associadas a uma série de manifestações de “entidades culturais imaginárias” (Lezama Lima:1988), por figuras do bestiário e certas fantasmagorias que falam da dinâmica do tempo e da ocupação do espaço. O tempo é vivido mediante os vínculos das comunidades rurais, com os lugares de pertencimento e não conhecem senão a dinâmica cíclica do eterno retorno. O tempo é recursivo e encompassa o ser humano imerso em suas paisagens culturais.

Há, por fim, uma gama de sentimentos em jogo na aparição do assombro, que vão desde a admiração extasiada - certo amaravilhamento pela dinâmica das formas do fenômeno -, ao medo relacionado à experiência do risco. A presença conspícua do assombro junto às comunidades missioneiras pode significar o seu enfrentamento ou fuga, podendo derivar em sofrimento emocional e físico, dada a morbidez de sua influência sobre os sujeitos. Tal complexidade emocional conformada ao imaginário, veiculam a potência destabilizadora do assombro, bem como a sua dimensão oculta e subterrânea.

Parte 2

CAPÍTULO I

A PAISAGEM COMO UM FENÔMENO COMPLEXO

1. A indissociabilidade entre paisagem e cultura.

Antes de adentrar nas complexas relações existentes entre os grupos humanos e seu meio no contexto missioneiro rio-grandense, torna-se necessário num primeiro momento estabelecer uma reflexão teórico-conceitual em torno da idéia de paisagem, de maneira a situar o leitor na perspectiva teórica a que me filio. Este aspecto é fundamental para as análises posteriores que estabeleço, posto que delinea minha intencionalidade etnográfica, ou ainda, como o conceito de paisagem está subjacente as minhas reflexões e de que forma ela adere ao rico material empírico com o qual interajo, de forma a delinear os caminhos da etnografia, enquanto exercício textual dialógico.

Parto do princípio de que a noção de paisagem é polissêmica, pois encerra inúmeros sentidos, de acordo com a visão pela qual a tomamos. Por outro lado, defendo a idéia da não existência de uma paisagem que não seja cultural. Assim, a concepção de “paisagem natural”³² só existe a partir de uma perspectiva reducionista que separa a cultura da natureza. A amplitude da idéia de paisagem não se esgota na complexidade que a própria ciência lhe outorga, mas persiste sobretudo nas diversas formas que assume de acordo com as culturas que agem sobre a mesma e a representam, bem como nas variações de sentido que conhece ao longo do tempo, considerando a sua historicidade³³. Aqui me aproximo de Pierre Sansot (1983), quando afirma que não há uma paisagem, mas paisagens.

³²A idéia de uma paisagem natural primeva, isenta de ações humanas é falaciosa na medida em que: 1) poucos locais no planeta podem ser considerados “intocados” por qualquer sociedade humana - talvez as profundezas abissais, o centro intrincado da floresta amazônica ou o núcleo gelado e denso da Antártida -; 2) que a tecnologia possibilita através do rastreamento por satélites ou pelos sistemas de prospecção atingir o intocado ali mesmo, no que existe de virtualidade no olhar humano; 3) que o próprio exercício de representá-la enquanto tal, já é uma perspectiva e um olhar, uma forma estetizante oriunda de determinado contexto cultural.

³³As paisagens aparecem como espaços privilegiados, onde o processo histórico se efetua. Nos termos de Michel de Certeau (1994) surge enquanto “lugar praticado” no qual os homens atuam cotidianamente. As ações humanas dão dinâmica histórica às paisagens culturais e, a partir daí, as

A perspectiva geográfica³⁴ acerca das paisagens culturais ressalta que as mesmas se configuram enquanto tais, a partir de suas conexões e mediante a possibilidade que o homem possui de apreendê-las como totalidades, apresentando assim fisionomias. Diante disso, a cultura atua sobre a natureza modelando-a (não se restringindo à dimensão física). Através de formas engendradas pela natureza em conformação com as ações do animal humano, se originariam certas dimensões morfológicas que abarcariam pelo menos três níveis: o funcional, o histórico e uma dimensão simbólica. Portanto, teríamos a cultura aparecendo como um agente modelador de um determinado meio - a “área natural” ou o “ecossistema” -, onde a paisagem cultural resultaria como o produto complexo de tal interação.

A minha objeção a essa perspectiva se coloca pela fato de que a natureza ou paisagem natural é entendida como isolada da cultura em alguns estudos (ecológicos e biogeográficos), sendo tomada como substrato em si mesma antes da representação, ou seja, parecem esquecer que ela só surge como uma entidade porque é um resultado da cultura³⁵. Ainda que concorde com Carl Sauer (1998) quando coloca que as formas introduzidas pelo homem configuram um outro conjunto paisagístico, sugiro que a paisagem revelada pelo processo de representação e percepção, ao ser concebida como “natural” já está sendo incluída num esquema classificatório, numa categoria de entendimento. Dentro de um processo cognitivo vinculado ao jogo sutil de adesão às imagens e numa perspectiva que é também estética, a paisagem abrange uma dimensão sensível e emocional. Parto assim, do princípio de que não existe paisagem natural como entidade isolada do humano, pois a própria idéia da mesma redundaria na existência da cultura.

sucessivas camadas do tempo se acomodam/vibram/rearranjam, abarcando uma memória do lugar. No entanto, é necessário não esquecer a existência de uma História Natural - reino de uma biologia evolutiva, de uma biogeocenose (Dajoz, 1983) - que insere o homem no processo e o ultrapassa. Mas, desde que o animal humano surgiu no planeta, considerando-se tudo o que há nele de simbólico e de “superorgânico”, a complexidade do processo evolutivo tomou outros rumos.

³⁴Sigo, de forma geral, às reflexões apontadas pela coletânea organizada por Roberto Corrêa e Zeny Rosedahl (1998), onde uma série de geógrafos analisam o tema da paisagem. Maria Leite (1994) analisa com erudição a temática, a partir de uma perspectiva geográfica contemporânea e menos clássica que às visões dos estudos citados na coletânea.

³⁵Os trabalhos de R. Colingwood (1986) e Robert Lenoble (1990) são importantes para a compreensão das transformações da idéia de natureza ao longo do tempo. Para ver os vínculos com a Modernidade, as obras de Keith Thomas (1989) e Luc Ferry (1994) são fundamentais, bem como o texto de John Urry (1992).

Entendo as paisagens como manifestações culturais, ou ainda, enquanto paisagens culturais³⁶. Elas seriam assim, o resultado da relação simbiótica e tensional do ser humano no processo biogeocósmico³⁷.

É preciso ressaltar sua importância a partir de um cenário onde um conjunto de fenômenos sócio-ambientais surgem pela experiência humana no mundo. Tais aspectos definem formas de relação mais ou menos transformadoras do meio, resultado da apropriação criativa do real pelos sujeitos em interação com os ambientes, cujos impactos são variáveis e decorrentes da complexidade do “trajeto antropológico” (Durand, 1989). A “domesticação” das paisagens, nesta perspectiva, seria dinamizada pelo imaginário que resguarda certas peculiaridades nos contextos culturais nos quais emerge.

Para tanto deve-se considerar o fenômeno paisagem em dois níveis distintos, mas indissociáveis. No primeiro caso há a necessidade de entender que a ação modeladora do mundo natural pelos grupos humanos implica numa experiência ético-estética (Maffesoli, 1987), de um estar-junto em relação, manifestando um sentimento comum acerca do meio social e o ambiente em que os sujeitos interagem. Daí, que na interação com o entorno, ou com o cenário, o homem experimenta um “duplo vínculo”³⁸, pois diz respeito ao ato de modificá-lo, assim como de ser modificado por ele, mesmo que, enquanto unidade autopoietica³⁹ possa manter-se íntegro. Há uma recursividade que é biocultural porque

³⁶Embora usando no texto o termo “paisagem” tomo o mesmo como um fenômeno da cultura. José Lezama Lima (1988) usa a expressão “paisagem” como “forma em devir”, ou seja, enquanto um sinônimo de cultura.

³⁷A expressão biogeocósmico é utilizada aqui como uma derivação dos termos biocósmico (Mircea Eliade, 1992) e biogeoquímico. Este último ligado à ciclagem ou fluxo dos nutrientes e da matéria no corpo dos ecossistemas (Hermann Remmert, 1982; Roger Dajoz, 1983; Eugene Odum, 1983), ou ao termo biogeocenose como sinônimo de ecossistema (Dajoz, 1983: 279). Nesta tese, o termo biogeocósmico remete à dinâmica dos ecossistemas associada à ação humana modeladora dos mesmos, estando por isso, ligada ao mito e ao devaneio criador que emana do espírito humano, na conformação das paisagens culturais. Compreendo ainda, biogeocósmico como um termo referido à vida do planeta numa perspectiva da Teoria de Gaia (James Lovelock, 1991; Elizabeth Sathouris, 1991), onde a dimensão cósmica diz respeito não apenas à ciclagem dos elementos que engendram a vida, mas à presença humana como elemento dinamizador desse vitalismo criativo dado no corpo planetário de Gaia, enquanto organismo pulsante de vida, abarcando a dimensão simbólica da experiência humana no mundo.

³⁸Ver sobre o tema do duplo vínculo ou dupla coerção em Gregory Bateson (1986), bem como as análises de Massimo Canevacci (1990). Tal perspectiva não se afasta do esquema hologramático proposto por Edgar Morin, onde o autor considera a complexidade bioantropológica.

³⁹Os sistemas autopoieticos são autônomos e mantêm a sua organização como unidade viva. Seriam “aqueles que são o produto de seu próprio funcionamento e cuja organização permanece invariante enquanto eles próprios se produziram a si mesmos” (Maturana, 1978:168).

simbólica e ecossistêmica, impulsionando os fluxos informacionais em jogo nessa interação.

O homem é reflexo e espelho, imagem especular em projeção no mundo. Integrado ao cenário, ele age sobre o mesmo como um fragmento dinâmico, um microcosmo fluindo na própria claridade macrocômica do mundo, vivenciada na experiência junto ao lugar e nas suas deambulações pelas paisagens culturais. Há um mesocosmo⁴⁰ unindo-os, assim como uma ecologia mental complexa⁴¹ - onde interior e exterior são instâncias conexas, indivisas - interligando seus processos em co-deriva.

O homem simultaneamente representa e é a paisagem. A questão implica no fato de que ao mesmo tempo que a idéia de paisagem emerge dele enquanto fenômeno humano e, portanto, estético - de coexistência criativa entre imagens e sentimentos -, também revela-se uma categoria de entendimento e de “ciência”⁴² na hermenêutica do meio. Assim, interage com o mundo fenomênico no qual é unidade em relação aos demais elementos do cenário, compondo uma rede complexa de sentidos e fluxos energéticos, numa deriva⁴³ inteligente.

⁴⁰Utilizo o termo mesocosmo no sentido que Willian Irwing Thompson o emprega na introdução à obra “Gaia uma teoria do conhecimento”. Segundo o autor: “Com a química atmosférica de James Lovelock, temos o macrocosmo; com a bacteriologia de Margulis temos o microcosmo. Mas entre o macrocosmo do planeta e o microcosmo da célula move-se o mesocosmo da mente” (Thompson, 1990:11). O mesocosmo no sentido que o utilizo no texto refere-se ao espírito das paisagens, bem como ao fluxo sensível de imagens e símbolos compartilhados no mundo pelos sujeitos em interação com o meio. Sobre Micro e macrocosmos ver a obra de Gilbert Durand – A Fé do Sapateiro, 1995 -, além do místico Paracelso (1976).

⁴¹A noção de ecologia mental deriva das reflexões de Gregory Bateson sobre o “mundo do processo mental” (1990:35), onde os “padrões que unem” aparecem como princípios de organização subjacentes às estruturas vivas. Bateson indaga: “Que padrão relaciona o caranguejo à lagosta, a orquídea à primula e todos os quatro a mim? E eu a você? E nós seis à ameba em uma direção e ao esquizofrênico retraído em outra?” (1986:16). Fritjof Capra, analisando o pensamento do autor, afirma: “Na sua concepção, a mente é uma consequência necessária e inevitável de uma certa complexidade que tem início muito antes de os organismos desenvolverem um cérebro e um sistema nervoso superior. Para ele, as características mentais manifestam-se não só em cada organismo, mas também em sistemas sociais e em ecossistemas. Isto é, a imanência da mente não existe só no corpo mas também nas vias e mensagens fora do corpo” (Capra, 1988:69). De acordo com Félix Guattari: “Gregory Bateson deixou bem claro que o que ele chama de “ecologia das idéias” não pode ser circunscrito ao domínio da psicologia dos indivíduos mas se organiza em sistemas ou em “espírito” (*minds*) cujas fronteiras não mais coincidem com os indivíduos que deles participam” (Guattari, 1990:39). Sobre o tema, ver ainda Massimo Canevacci (1990). Para a questão da co-deriva e da recursividade me baseio em Maturana (1992).

⁴²Utilizo o termo “ciência” de acordo com o uso corrente entre os miguelinos, ou seja, como sinônimo de sabedoria e de conhecimento empírico relacionado à ação humana, num meio sócio-ambiental.

⁴³O termo “deriva” é empregado na tese a partir da expressão “deriva gênica” (ligada às alterações genéticas nas populações dentro da “teoria da deriva”), aparecendo no corpo do texto como uma imagem da “flutuação” e do “fluxo”, de cruzamentos mais ou menos ao acaso, no “trajeto

Na segunda perspectiva é preciso tomar o fenômeno cultural “paisagem” como tema transdisciplinar e, por isso, complexo. Trata-se de uma palavra “problema” e não solução, como nos lembra Edgar Morin (1991), implicando numa reflexão teórico-conceitual cotejada por diversas disciplinas do conhecimento. É uma questão que adentra o campo da estética, do sentimento e da emoção, bem como da possibilidade de vislumbrar o belo, ainda que a paisagem não se restrinja a ele.

O caráter polissêmico da noção de paisagem resguarda um mundo de imagens e idéias. A ciência se apropriou dessa área do conhecimento que atravessa os interstícios disciplinares, posto que revela-se um fenômeno artístico, cuja pertinência filosófica vincula-se a sua dimensão estética. O pensamento alemão, com Goethe e Humboldt, se debruçou sobre o tema desde cedo. Na verdade o mesmo é caro ao pensamento europeu⁴⁴, pois o conceito de paisagem se difunde neste contexto a partir do século XVIII dentro de uma perspectiva romântica (Leite, 1994), relacionada com movimentos estéticos nas artes, literatura e pintura.

A paisagem passa a ter um papel fundamental para as atividades artísticas, além de manter seu vínculo com a ciência. Raymond Williams (1990) demonstrou as relações entre paisagem e o Romantismo inglês, entre campo e cidade, onde o campônio rude e ignaro, mas imerso numa vida bucólica e de abundância aparece em contraposição ao cidadão culto e de bons hábitos, vivendo numa Londres urbanizada e que já conhece sinais de poluição (Keith Thomas, 1989). No entanto, o Romantismo é mais que um movimento

antropológico” dos elementos humanos e o meio, engendrando mudanças e variações nas paisagens. A expressão co-deriva refere-se às flutuações e ritmos em consonância nas interações entre homem e meio. Ou seja, emprego o termo no sentido de derivar junto. Sobre deriva há uma série de estudos em biologia e genética evolutivas (Stebbins, 1974; Moody, 1975; Burns, 1984; Futuyma, 1992).

⁴⁴Conforme Simon Schama a “palavra *landscape* [paisagem]” é introduzida “na língua inglesa junto com *herring* [arenque] e *bleached linen* [linho alvejado], no final do século XVI, procedente da Holanda. E *landschap*, como sua raiz germânica, *Lanschaft*, significava tanto uma unidade de ocupação humana - uma jurisdição, na verdade - quanto qualquer coisa que pudesse ser o aprazível objeto de uma pintura. Assim, certamente não foi por acaso que nos campos alagados dos Países Baixos, cenário de uma formidável engenharia humana, uma comunidade desenvolveu a idéia de uma *landschap*, que, no inglês coloquial da época, se tornou *landskip*. Seus equivalentes italianos, o ambiente idílico e pastoril de riachos e colinas cobertas de dourados trigais, eram conhecidos como *parerga* e constituíam os cenários auxiliares dos temas comuns da mitologia clássica e das escrituras sagradas” (Schama, 1996:20).

artístico e literário, pois seria “um modo de sensibilidade particular” (Halbwachs, 1990:67)⁴⁵.

As paisagens são construções sociais, ou ainda, seriam “obras da mente” (Schama, 1996:17) e persistem como um fato da cultura (Sansot, 1983), variando em conformidade com os grupos humanos que nelas habitam. Há uma diversidade de interações de acordo com as culturas em questão e as sensibilidades diante do mundo natural. Daí que a noção de habitat ou de lugar habitado, de ambiência na qual o animal humano se relaciona com o entorno, bem como com tudo o que diz respeito a elos intra e interespecíficas, são fundamentais na configuração do vínculo entre o que provém da cultura e aquilo que é da ordem da natureza. Estamos lidando com um processo complexo que Pierre Sansot (1983) nos chama a atenção, ou seja, de que a noção de paisagem configura uma dinâmica de intercâmbio extremamente sutil e intrincada ao qual ocorre uma naturalização do social na medida em que há uma socialização da natureza⁴⁶.

As transformações das paisagens, através das forças modeladoras impressas pela mão humana sobre a matéria, resultam de assimilações acomodadoras⁴⁷ das ações técnicas por parte do ser humano no mundo social, colocadas em prática no corpo de um ambiente, na sua superfície maleável, alterando-o de maneira a imprimir uma grafia no mesmo. Tais ações definem determinadas marcas culturais que são passíveis de serem lidas como escrituras da sociedade que ali se instalou⁴⁸. A paisagem enquanto tal é passível de ser

⁴⁵“The concept of landscape is important both for the history of the art and for the history of those places which were thought to possess remarkable or distinctive landscapes...” (Urry, 1992:3).

⁴⁶Paul Rabinow (1991) aponta para o processo de naturalização da cultura e de culturalização da natureza existente nas sociedades (pós)modernas. Arturo Escobar (1995) segue a mesma perspectiva.

⁴⁷Conforme Maria Araújo Jorge, no prefácio à obra “Biologia e Conhecimento” de Jean Piaget, a adaptação biológica comporta dois fatores em equilíbrio. “Por um lado, toda a reação ao meio seria relativa ao organismo e traria a marca das estruturas deste último - trata-se da *assimilação*, no seu sentido mais geral. Por outro lado, toda a reação a um meio particular envolveria modificações determinantes pelo meio, *acomodações*. Toda a adaptação comportaria, assim, uma interação e uma espécie de *equilíbrio* entre assimilação e acomodação e o mesmo sucederia num ato de inteligência” (Jorge, 2000:8).

⁴⁸Simon Schama afirma que os historiadores ambientais, ainda que lamentem a anexação da natureza pela cultura, não negam “que a paisagem possa, realmente, ser um texto em que as gerações escrevem suas obsessões recorrentes” (Schama, 1996:23). Por outro lado, existiriam certos espaços percebidos enquanto “lugares-ditos”: “Lugares que estão investidos, lugares que, de uma maneira mais ou menos fixa, estão marcados, lugares onde grafamos a nossa presença” (Maffesoli, 1994:64). As reflexões de Carlo Ginzburg (1989) sobre a questão indicial, vinculada às marcas deixadas pelos animais perseguidos pelos caçadores que identificam signos de presença

interpretada, encerrando uma hermenêutica em si mesma: ela é ao mesmo tempo a escrita e a leitura porque a ação humana que engendra marcas não se dá sem a interpretação⁴⁹.

Haveria uma dinâmica eco-antropológica⁵⁰ que se instaura exatamente ali, onde uma teia de interações ecológicas configura-se como o sustentáculo básico de uma rede de significados, pois o ecossistêmico e o simbólico, longe de serem antagônicos, são instâncias complementares. Natureza e cultura apresentam uma íntima relação, definindo um complexo jogo de permutas energéticas. Possibilitam que cosmologias específicas se originem no contexto particular, em que os grupos humanos estabelecem seus vínculos com o meio biofísico: mitos, fabulações e lendas extravasam do universo imaginal como manifestações da potência subterrânea das imagens e resultado da interação do mundo social com o ambiente experienciado no cotidiano, sendo este vivido, enquanto “acontecer” histórico.

O trabalho sobre as paisagens está em paralelo a noções de natureza, pois toda a ação humana em relação ao meio implica em certas categorias de pensamento

dos mesmos, é uma evidência de que há uma hermenêutica e uma leitura do lugar pelo animal humano.

⁴⁹Nesse sentido, sigo Pierre Sansot (1983) e Augustin Berque (1998), pois tomo as marcas na paisagem como especulares à “natureza da sociedade” que as engendrou. Mediante as suas ações técnico-culturais, o homem tende a realizar uma grafia específica, redefinindo a fisionomia da paisagem. Ao mesmo tempo, tais marcas constituem matrizes, isto é, fornecem elementos para a conformação de esquemas cognitivos e categorias de pensamento que são chaves de interpretação do meio biocultural, construídos numa interação eco-antropológica (Noronha, 1993) que fornece condições para a experiência e as ordens simbólicas humanas acontecerem no espaço-tempo, configurando os formismos das paisagens culturais, onde constelações de imagens estão aderidas. A paisagem, de acordo com A. Berque (1998), revelar-se-ia como uma marca na medida em que expressaria um processo civilizacional, apresentando-se tal qual uma matriz, pelo fato de que participa de esquemas de concepção, de percepção e de ação. Para este autor, as paisagens definem laços de co-determinação na relação de uma sociedade com o espaço e a natureza. Portanto, a interação define a paisagem do ecúmeno e a totalidade biocultural que encerra.

⁵⁰Utilizo a expressão a partir de Márcio Noronha (1993). Para a tese me aproprio do conceito como um termo capaz de remeter à dinâmica processual, vinculada à dimensão humana em suas projeções simbólicas sobre o “mundo natural” e encadeadas aos processos ecossistêmicos inerentes ao mesmo, indicando que dessa interação resultam as paisagens culturais. Há, sem sombra de dúvidas, um caráter ecossistêmico que é atravessado por um fluxo contínuo de ações oriundas da cultura - “As ações humanas se expressam por si mesmas na paisagem cultural” (Sauer, 1998: 43) - atuando sobre a mesma de maneira a engendrar, para além de um determinismo geográfico, certos aspectos relevantes nas formas em que o “animal humano” estabelece vínculos sociais com os membros de seu grupo, num ambiente portador de determinadas características ecológicas.

compartilhadas pelo grupo étnico, de determinadas visões e sentidos atribuídos aos naturais que são comuns a uma sociedade⁵¹ específica.

Tal situação se reflete na dinâmica transformadora das características primevas, mediante o modelamento de determinada paisagem, a partir do trabalho contínuo de domesticação da mesma, através de ações técnico-culturais sobre o meio⁵².

É preciso deixar claro que a paisagem atua diante desse mesmo grupo, exigindo respostas adaptativas que, obviamente, passam pelo plano biológico. No entanto, elas tendem a se colocar como culturalmente sobressalentes, pois o jogo indissociável entre assimilações e acomodações ao meio se referem a processos de construção de conhecimentos que definem singularidades culturais entre as diversas populações humanas. Há uma plasticidade adaptativa, uma co-deriva, que diz respeito a própria ação da cultura sobre a natureza⁵³ e vice-versa, implicando em arranjos cognitivos por parte dos grupos humanos, que permitem lidar com o mundo.

Natureza e cultura interagem a partir de tal plasticidade eco-antropológica. A idéia de tempo, de uma duração cuja complexidade de encadeamentos e sucessões temporais, de ritmos e reverberações expressam uma dinâmica processual, em que o homem transforma e é transformado, na relação com as paisagens⁵⁴.

A labuta revela-se como uma dimensão da capacidade imaginativa e criadora humana, imersa no jogo sutil entre devaneio do repouso e da vontade, conformando um

⁵¹Ainda que nas sociedades complexas tal questão possa variar se levarmos em consideração recortes de classe social, por exemplo.

⁵²O meio aparece nesta etnografia “enquanto misto”, pois “seria a condição de possibilidade da existência humana a partir da existência social e da existência natural” (Maffesoli, 1994:60).

⁵³André Leroi-Gourhan (s.d.) nos lembra que a conjunção entre a alma, o olhar e a mão conferem ao animal humano a capacidade de manipular a matéria bruta, transformando-a de acordo com suas motivações e necessidades.

⁵⁴De acordo com Pierre Sansot (1983), a paisagem é o lugar da ação histórica, onde determinados processos culturais se efetivam. Ela é o cenário ao qual os atores sociais atuam e interagem: guerras, revoluções, congaçamentos e rituais de todas as ordens. A perspectiva de Carl Sauer apresenta o “cenário” como aquela dimensão que “inclui o trabalho humano como uma expressão integral da cena” (Sauer, 1998:22). Mas é necessário ressaltar que antes de ser um palco estático para as ações humanas, a paisagem configura uma dinâmica na qual os atores só podem realizar suas ações porque ela existe como um ente em deriva (um nível ecossistêmico subjacente, no qual os elementos biogeoquímicos integrados fluem conformando o todo), com sua dinâmica própria. A paisagem teria, até certo ponto, uma independência. Ela existe, em parte, enquanto fenômeno - como uma “expressão cultural da paisagem” (Sauer, 1998:20) -, como representação oriunda da ação humana, mas não prescinde dela enquanto intrincado jogo de elementos, que configuram um ecossistema auto-organizado, como um ente determinado por complexidades inerentes a seus processos internos e ecológicos. O humano daria sentido ao ambiente, conferindo-lhe o estatuto de paisagem e de lugar experienciado.

caminho transformador do meio pela antevisão onírica de uma paisagem ideal. A experiência humana com o espaço e o tempo, resulta da interação dos sujeitos que se vêm no mundo que constroem, a partir de valores e visões projetados nos lugares, ligando-os profundamente a eles.

Gaston Bachelard menciona o fato da “duração do gesto trabalhador” integrar “de algum modo o objeto resistente, a própria resistência da matéria”, já que “nessa matéria-duração, o homem se realiza antes como devir do que como ser. Ele conhece a promoção do ser” (Bachelard, 1991:19). Há um movimento de agressão e violência contra a matéria por intermédio da ferramenta, existindo assim um “gesto técnico” como aponta André Leroi-Gourhan (1984). O homem molda a matéria pelo que ela lhe sugere. De acordo com Gaston Bachelard: “Experimentando no trabalho de uma matéria essa curiosa condensação das imagens e das forças, viveremos a síntese da imaginação e da vontade” (Bachelard, 1991:20).

A paisagem é um fenômeno do ser porque tem relação com o sujeito que sonha, representa e percebe. Ao permitir-se o repouso e o mergulho para o interior das coisas, dos elementos que a constituem e que abarcam sentidos, torna-se capaz de organizá-la numa totalidade que é a sua própria representação⁵⁵. A paisagem existe como tal porque sua força vibrante está no imaginário⁵⁶, enquanto conjunto complexo de imagens sobre as quais repousa toda a simbolização. Esse pluralismo de imagens resguarda a capacidade de criar formas sutis, onde o mito e a poesia são possíveis.

Pierre Sansot (1983) ressalta a importância dos ritmos da paisagem. Há uma ritmanálise (Bachelard, 1988), ou ainda, um ir e vir para o seu interior, a partir do repouso devaneante que permite a tranquilidade da contemplação, dada na entrega do olhar sensível ao universo das formas, em que o jogo entre o real e o irreal torna-se a possibilidade criadora de lidar com as imagens poéticas e de um devanear do ser imaginante, frente à permuta entre “o sensível e o mundo das significações” (Sansot, 1983).

⁵⁵A “paisagem torna-se um caráter”, pois “só a compreendemos dinamicamente se a vontade participa da sua construção, com a alegria de assegurar-lhe as bases, de medir-lhe as resistências e as forças” (Bachelard, 1991:58).

⁵⁶“Todo pensamento humano é uma *re-presentação*, isto é, passa por articulações simbólicas... Por consequência, o imaginário constitui o conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana” (Durand, 1998:41).

As paisagens, como fenômenos culturais, são dinâmicas e transformam-se com o passar do tempo. A interação entre estrutura e forma das paisagens - num jogo de ação recíproca - dinamiza e possibilita a manifestação fenomênica das mesmas, bem como a abertura ao olhar ante um “princípio de visibilidade”. Assim, a percepção - sem nunca esquecer que a imagem é anterior a ela (Bachelard, 1991) -, para além do estritamente visível, apresenta-se como algo da ordem do sensível. Ela não se confunde, todavia, com a representação cartográfica⁵⁷, persistindo assim, como um nível da sensibilidade e do emocional que permite a percepção da paisagem em seu fluir, na sutileza subjacente ao próprio fenômeno da visão.

A paisagem pulsa e vibra por si mesma, existindo uma mobilidade que lhe é inerente. Carrega consigo a representação e todo o fundo mítico aderido ao seu corpo persiste nas suas características biofísicas, re-situadas em ordens de significação de imagens. Através do processo de culturalização da paisagem surge a aura e a nomeação do lugar - a toponímia resguardando um “mito de fundação”, como dimensão primeva na sobreposição de camadas da memória -, enquanto dimensões da dinâmica do imaginário e dos sentimentos a ela vinculados. Ela é um paradoxo criativo, pois enquanto complexidade ecossistêmica e produto humano, abarca o sujeito e está para além dele, encompassando-o no espaço-tempo.

De acordo com Pierre Sansot (1983) é a cultura que engendra a nossa percepção do mundo e os critérios estéticos pelos quais acreditamos exprimir nosso gosto. Portanto, a apropriação da paisagem que se processa pela ação humana procura dar conta de uma “polissemia de elementos que a constituem”, buscando “orquestrar uma polifonia” que é própria da paisagem, em sua dinâmica e em sua “movência” de sentidos - suas sonoridades e silêncios -, no seu fluir. Trata-se de considerar a paisagem naquilo que existe de sentimental nela. A percepção, nesse caso, considera a afetividade que emana do olhar em relação a uma paisagem⁵⁸.

⁵⁷Daí a importância da afirmação de Gregory Bateson quando coloca que “o mapa não é o território”, posto que não coincide com o lugar. A representação não acompanharia a dinâmica transformadora que configura a própria existência do lugar, pois “o efeito não é a causa” (Bateson, 1986:119). De acordo com Pierre Sansot (1983) a percepção da paisagem se enriquece com a significação. O autor lembra que o mapa nunca dispensa a paisagem enquanto existência material.

⁵⁸Na interação com as paisagens há uma espécie de reforçamento do ser que está vinculado à representação, atingindo dimensões sutis da alma e mesmo do “espírito de um povo” pelo caráter emocional e de arrebatamento que encerra. As paisagens emergem como epifanias (Mircea

Conforme Pierre Sansot (1983), podemos perceber o paradoxo da paisagem, pois mesmo que ela se estruture e se organize frente aos desígnios humanos, tende a conservar consigo uma autonomia, posto que se recusa – pelo menos parcialmente - a entregar-se ao humano, mantendo uma originalidade-alteridade, certa singularidade. Por outro lado, ela se “atmosfera” e vibra, apresentando odores e matizes que, numa emoção única, tende a misturar-se ao ser numa espécie de indistinção entre ambos. Essa “dialética de imagens” engendra a interação entre unidade e diversidade, pois na medida em que a paisagem está no ser, por desdobramento, ele só pode estar nela (formando um todo autopoietico recursivo). Além do mais, quando se afastam, persistem como unidades autônomas autopoieticas. De qualquer maneira, sempre existe a relação de proximidade-distância tão positiva, como nos lembra George Simmel (1983).

É o próprio Simmel (1996) que chama atenção para a subjetividade do *olhar* quando se refere a um tratamento fenomenológico do espaço⁵⁹. A natureza, percebida como fragmento de uma totalidade, só poderá constituir-se numa paisagem a partir do *olhar* que está imbuído de um “sentimento da ordem da subjetividade e da afetividade” (Maldonado, 1996). Simmel denomina de *Stimmung* (sentimento pessoal, estado de espírito ou tom) a capacidade de apreender de forma sensível uma totalidade, enquanto paisagem. Sendo assim, o olho que vê é aquele que atribui sentido, derivando desse processo complexo o olhar como possibilidade de, ao observar os elementos que constituem a cena, perceber o conjunto⁶⁰.

Eliade, 1992). Obviamente, nessa relação existem escolhas e a importância dos caminhos pessoais, dos projetos dos sujeitos no mundo que se colocam enquanto riscos de uma aventura própria, proxêmica e sensível com o meio. Ainda que a experiência possa ser individual (e como nos lembra Bateson (1986) “ela é sempre subjetiva”), o olhar é aquele de uma cultura. Estamos no terreno do “sensível social” (Sansot).

⁵⁹A perspectiva fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty herdeira de Husserl, no que se refere à percepção, também coloca-se como estimulante quanto a uma sensibilidade do *olhar* onde o espaço se apresenta não como o ambiente em si “(real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível... como potência universal de suas conexões” (Merleau-Ponty, 1996:328).

⁶⁰O conjunto paisagístico significa uma totalidade do cenário (Sansot, 1983; Simmel, 1996; Sauer, 1998). Ele existe na medida em que o sujeito que percebe a parte só o faz porque possui uma idéia do todo. Dessa forma, ao selecionar a parte tem uma noção da totalidade, pois somente assim poderá identificá-la (Maturana, 1990). No entanto, deve ficar claro que “o que se observa depende do observador” (Maturana, 1990), posto que estamos no nível do simbólico e de uma “ontologia do observar”, onde o plano das idéias nos coloca a questão das representações, de interpretações e traduções diversas do entorno pela cultura. É do vasto campo das paisagens mentais que o ser humano busca nexos para lidar com a complexidade de relações entre a ordem do natural e a do cultural.

A imagem ao revelar-se um fenômeno do ser, mas também a partir desse fundo comum que é a cultura, possibilita que o humano experimente de forma diversa a sua relação com a paisagem naquilo que ela tem de espacialidade⁶¹ (uma abertura e perspectiva ou projeção do olhar sobre um conjunto de formas considerando uma prática do lugar: ecossistema, cidade, local de cultivo...) e, mesmo daquilo que se compreende como lugar. Este último está relacionado ao trajeto e aos itinerários do ser humano sobre os ambientes, atribuindo-lhes sentidos múltiplos e por conseqüência, formas específicas de interação com os mesmos.

Os significados atribuídos aos lugares relacionam-se à ordem do sagrado (na relação entre o divino natural e o divino social), a uma economia que vincula-se aos arranjos técnico-culturais⁶² (administrando e manejando coletivamente o lugar), bem como a uma sociabilidade onde o lúdico e a contemplação podem ser a possibilidade de experimentar a relação com o lugar⁶³.

Há, portanto, uma hermenêutica e a tradução de uma trama de “coisas” que existem e estão imersas numa complexa rede de significados, de idéias e imagens que compõem uma paisagem mental. O fora e o dentro funcionam recursivamente. As paisagens

⁶¹Sigo a distinção entre espaço e lugar colocada por Marc Augé (1994). Todavia, a idéia de não-lugares (Augé, 1994), nos termos que me proponho discutir a noção de lugar torna-se incompreensível pois, ainda que nele as paisagens que Arjun Appadurai (1994) aponta estejam presentes (media, etno, ideo, finança e tecno como formas “aceleradas”/em trânsito de sociação no espaço-tempo), parece uma idéia confusa de lugar. Se a existência de não-lugares é possível, a do não-ser ou da não-pessoa também o é. Não há achatamento espaço-temporal que elimine o lugar, muito menos uma espacialidade totalizadora oriunda da “modernidade-mundo” capaz de negar a força de interação do homem com o *locus* e definidora em parte do *trajeto antropológico*. As marcas do lugar são como as escarificações do corpo humano, sendo formas engendradas pela cultura a partir de ritos e sentidos que são próprias do contexto em que ocorrem.

⁶²Aqui penso em André Leroi-Gourhan (s.d.:124) e a ação da técnica, “do gesto técnico” sobre o ambiente configurando formas humanizadas, ou ainda, ambientes humanizados relacionados à “apropriação do tempo e do espaço feita através de símbolos a uma domesticação... de um espaço e de um tempo controláveis”.

⁶³O espaço e o lugar são inseparáveis porque ambos configuram-se como fenômenos humanos. Desempenham importante papel na conformação das paisagens culturais e naquilo que elas têm de imagético. O ser humano e, aqui a noção de pessoa, aparece na figura de alguém que foi socializado no seio de uma cultura, ou ainda, num contexto sócio-ambiental cuja manifestação singular diz respeito às representações (visões de natureza, relação com o sagrado...) acerca das paisagens mediante a percepção dos lugares, considerando os sentidos atribuídos a eles e as atmosferas que os abrangem. Existem princípios cognitivos de especificação e compreensão da espacialidade do lugar, bem como a co-existência de representações do mesmo que articulam-se no tempo plural, considerando suas turbulências. Nesse sentido, o olhar percorre a ambiência e identifica, concebendo uma idéia do todo (e um conjunto de memórias das paisagens) - conectando as partes e configurando uma imagem singular -, justo a partir de um “percurso” dos olhos pelo espaço no qual se estende o olhar que dá sentidos ao lugar.

exteriores são fenômenos do ser que interpreta a partir de sua paisagem mental e esta se nutre de elementos externos que permitem ao ser interpretar atribuindo sentidos à paisagem exterior. A transformação da paisagem também diz respeito àquela do sujeito, pois nela estão colocadas as suas próprias questões.

Este aspecto pode ser parcialmente elucidado pelo olhar que Claude Lévi-Strauss lançou às paisagens brasileiras na década de 40 do século XX, em seu livro “Tristes Trópicos”, ao contrapô-las às daquelas do Velho Mundo. Ele demonstra as intrincadas relações entre o homem inserido nos trópicos e as suas paisagens de pertença, que aparecem aos olhos do etnógrafo como algo extremamente confuso e exótico para um europeu urbano e ilustrado. Segundo o autor:

O viajante europeu fica desconcertado com essa paisagem que não se enquadra em nenhuma de suas categorias tradicionais. Ignoramos a natureza virgem, nossa paisagem é ostensivamente subjugada ao homem; às vezes, parece-nos selvagem, não porque o seja de fato, mas porque as trocas se produziram num ritmo mais lento (como na floresta), ou então – nas montanhas – porque os problemas surgidos eram tão complexos que o homem, em vez de dar-lhes uma resposta sistemática, reagiu no correr dos séculos por meio de uma profusão de diligências no nível dos detalhes; as soluções de conjunto que as resumem, jamais claramente desejadas ou pensadas como tais, lhe parecem, vistas de fora, ter um aspecto primitivo. São consideradas como uma autêntica selvageria da paisagem, conquanto resultem de um encadeamento de iniciativas e de decisões inconscientes. Porém, mesmo as mais agrestes paisagens da Europa apresentam um ordenamento... é preciso ter viajado pela América para saber que essa harmonia sublime, longe de ser uma expressão espontânea da natureza, provém de acordos longamente buscados durante uma colaboração entre o local e o homem. Este admira ingenuamente os vestígios de suas realizações passadas.

Na América o cenário é outro:

Terrenos baldios grandes como províncias, o homem outrora, e por pouco tempo, os possuiu; em seguida, foi-se para outro lugar. Atrás de si, deixou um relevo machucado, todo emaranhado de vestígios. E nesses campos de batalha onde, por algumas dezenas de anos, ele afrontou uma terra ignorada, renasce lentamente uma vegetação monótona, numa desordem tanto mais enganadora quanto, sob o semblante de uma falsa inocência, preserva a memória e a formação dos combates (Lévi-Strauss, 2000:89-90).

CAPÍTULO II

AS PAISAGENS MISSIONEIRAS NO TEMPO ACIDENTADO

1. A arqueologia das imagens nas camadas do tempo nas Missões.

A redução jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo foi um dos Sete Povos da banda oriental do Uruguai, tendo sido fundada em 1687 dentro do II Ciclo Missioneiro no Tape (região onde situa-se atualmente o Rio Grande do Sul). Ela integra com as demais reduções da banda ocidental os Trinta Povos da Província do *Paraguay*. Na realidade, teria sido o jovem aristocrata paraguaio Roque Gonzales de Santa Cruz - que abandonara a riqueza em nome da Missão -, trazendo consigo poucos pertences, além da imagem pintada de Nossa Senhora Conquistadora, que, no chamado I Ciclo Missioneiro no Tape - entre 1626 e 1640 - fundou a redução de São Nicolau do Piratini (1626)⁶⁴.

A Província do Paraguai estendia-se por mais de 700.000 km², formada pelas missões de Itati, Guaíra, Paraguai e Uruguai, abrangendo terras pertencentes atualmente à Bolívia, Paraguai, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, conforme o mapa de Sanson d’Abeville (Flores, 1986:10).

As reduções pertencentes ao II Ciclo Missioneiro em terras rio-grandenses seriam em ordem cronológica, segundo Beatriz M. da Cruz: “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)” (Cruz, 2000:42).

A constatação de que São Miguel das Missões - mas também as demais cidades - está posicionada em um local singular na paisagem regional, surge como um dado comum entre inúmeros miguelinos. Parece haver um consenso de que os jesuítas sabiam escolher o

⁶⁴Sobre o tema da fundação dos 7 Povos ver Aurélio Porto (1954); Arno Kern (1982); Barbosa Lessa (1984); e Mário Simon (1984; 1987), Beatriz Cruz (1986; 2000); Moacyr Flores (1986); Arnaldo Bruxel (1987), entre outros.

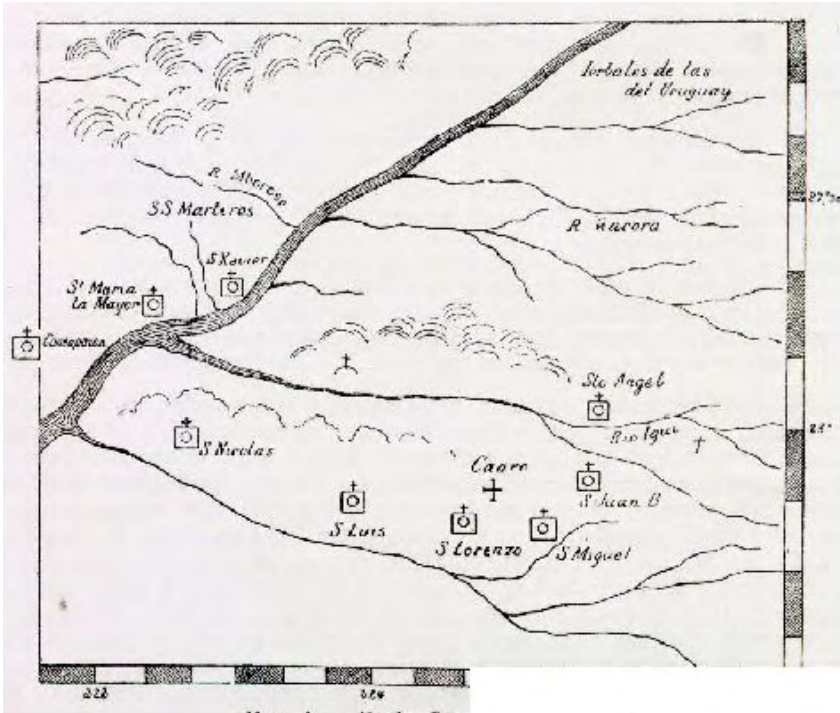
“lugar” adequado para construírem suas reduções. Portanto, a experiência jesuítico-guarani⁶⁵ funda o mundo missioneiro platino.

Talvez a pessoa que mais chamou-me a atenção para isso tenha sido seu Emílio, funcionário do IPHAN que, referindo-se à fisionomia da paisagem, apontava a sua posição estratégica - a localização num plano mais alto do *pueblo*, possibilitando uma visão panorâmica do cenário -, facilitando o olhar de longa distância, bem como a abundância de cursos d'água existentes na região. Para isso, basta ver a Fonte Missioneira nas proximidades do Sítio Arqueológico.

A localização dos *pueblos* era de suma importância para a sociedade jesuítico-guarani, pois dela dependia o êxito da “doutrina” na América Meridional. A jornada americana dos soldados-missionários possuía estratégias e formas de proceder, tendo em seus propósitos evangelizadores a luta redentora contra o paganismo - “a conquista espiritual” – e as forças maléficas no *Mundus Novus*. Estava claro que a paisagem da “terra prometida” em que se assentariam as fundações das cidades seria revelada por força divina, fornecendo as condições favoráveis à empresa junto aos indígenas.

Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola representam uma nova hermenêutica cristã no seio da Contra-Reforma e uma manifestação do barroco religioso direcionado à evangelização dos gentios. O disciplinamento proposto pelos “exercícios” introduzia o neófito naquilo que entre a ordem chamava-se “o nosso modo de proceder” (Eisenberg, 2000:33). Era uma preparação e um auto-disciplinamento visando “a santificação pessoal” – diante de preceitos ético-morais -, bem como a “tolerância” relacionada a certo pragmatismo voltado para as resoluções a serem tomadas pelos jesuítas durante sua empreitada civilizadora no Novo Mundo. A experiência das reduções americanas, em consonância com interesses papistas, revelava a força da ideologia cristã, cujo sistema de valores e idéias seria introdutor das práticas culturais e econômicas de ocupação do espaço geográfico na América, voltadas para os “recursos” disponíveis nos ambientes e vinculadas ao processo de urbanização centrado da evangelização do gentio.

⁶⁵Ainda que no processo de evangelização dos gentios outros grupos étnicos tenham tomado parte do mesmo, ocorrendo uma guaranização desses grupos, utilizo o termo redução jesuítico-guarani sem desconsiderar os processos de mestiçagem ocorridos no interior das reduções.





A experiência evangelizadora dos loyolistas no Novo Mundo aparece na narrativa barroca do padre tirolês Antônio Sepp, dentro do projeto civilizatório que buscava redefinir as paisagens autóctones concebendo um modelo de cidade espanhola na América, a partir de um processo de (auto)disciplinamento por parte dos guarani⁶⁶ dentro da colonização do imaginário (Gruzinski:1991;1992;1999). Daí a introjeção do pecado como forma de viver o interdito, além da aposta de fé na tríade católica (a Santíssima Trindade), enquanto busca de libertação da alma engendrando uma outra perspectiva ético-estética em detrimento das crenças nativas e, até certo ponto, de tentativa de sufocamento do imaginário guarani.

O padre Sepp (1951:186-190) com a saúde já debilitada pelos longos anos de labuta no Novo Mundo é encarregado, no ano de 1697, de realizar a transmigração de uma parcela dos 6000 habitantes do povo de São Miguel Arcanjo para outra área. Deve conduzir aqueles que referiu-se como “tamanho massa de povo” para fundar uma nova redução e que mais tarde seria conhecida como São João Batista. O autor incita mais de uma vez o leitor a refletir sobre a sua árdua tarefa na busca da Terra Prometida com os vassalos de Deus: “Qual tua disposição de ânimo à vista disto, piedoso leitor?”, indaga.

A terra da promessa na qual seria inaugurada “a planejada empresa” se afigura aos olhos de Sepp como uma paisagem idílica, contemplada pela riqueza de elementos necessários à edificação do novo *pueblo*. A abundância de imagens registradas em seu relato desvelam o espírito das paisagens no mundo barroco do século XVIII e o sincretismo estético da experiência cultural jesuítico-guarani no *Mundus Novus*, estando vinculadas às “ponderações feitas pelos missionários que visavam a diagnosticar a estratégia para a ocupação cristã da terra” (Paulo de Assunção, 2000:13)⁶⁷.

Montávamos todos cavalos bem ajaezados; os caciques principais levavam fascas e o capitão, que os espanhóis chamam de corregedor, estava munido de um bastão ou vara, insígnia do supremo juiz.

⁶⁶Sobre o Processo Civilizador ver Norbert Elias (1993;1994a) e para o (auto)disciplinamento como forma de socialização ver também N. Elias (1994b). Para o mesmo tema Michel Foucault (1999) e suas análises sobre o biopoder.

⁶⁷Me utilizo de algumas análises realizadas por Paulo de Assunção (2000) acerca da visão do mundo natural na América Portuguesa pelos jesuítas em sua empresa evangelizadora para estabelecer analogias com o processo platino da conquista espiritual relacionado ao expansionismo colonizador espanhol. Para ver a influência reformadora das missões no Novo Mundo – que incluiria mais tarde a Província do Paraguai - pelo pensamento tomista do padre Antônio da Nóbrega e o seu Plano Civilizador, consultar José Eisenberg (2000).

Retumbavam as trombetas, tímpanos e flautas. E, em primeiro lugar, demandando as plagas do leste em linha reta, deparamos com diversos e agradabilíssimos campos: aqui vales baixos, ali coxilhas separadas por gárrulas ondas que espumavam a sua raiva entre os seixos, repartindo-se por vários afluentes. Com plácido murmúrio deslizavam sob a sombra de árvores perenemente verdes, que não pouco recreavam o lasso viandante, esturricado pelo sol do estio.

Depois de termos andado por um dia inteiro, afinal, pelo entardecer, se nos abriu suavemente a terra, em leve declive ao pé de um outeiro cercado de ameníssimos bosques. Nestes, abundava a madeira, necessária não só para combustível, como também para construir as casas dos índios, a igreja e a minha moradia. Explorar o sítio era tão necessário a nós como todos os de Europa, antes de povoarem uma terra, e aos romanos antes de tomarem posse das colônias. Inquiriam bem a situação do lugar, se era palustre, arenoso, etc., a que ventos estava exposto, se rodeado de montes e bosques, se irrigado por riachos e rios aprazíveis; além disso a abundância de águas e fontes, a salubridade, claridade; cópia de pedras e rochas para fender, ou a falta delas; a qualidade do solo e da argila para o fabrico de telhas e tijolos, e mil outras cousas necessárias para fundar uma aldeia ou uma povoação.

E assim, como Deus, o Autor da natureza e das coisas, dotou esta terra abundantemente de todos os requisitos, por consenso unânime de padres e índios, resolvi transladar para cá a nova colônia e lançar os fundamentos da vila.

Em suas palavras aos índios o padre anunciou:

Meus caros filhos, que sítio de vista tão bela, tão agradável e amena vos escolhi para a construção da povoação, facilmente o percebeis, se é que percebeis alguma coisa. Coloquei-vos numa encosta aprazível, sobranceira e lavada de todos os ventos. Ao sopé, como num segundo paraíso, vos abriu o Boníssimo deus quatro fontes muitíssimo salutares, tanto para os homens, como para o gado. Delas emana sem cessar limpidíssima água e, podeis crer, não secarão mesmo na canicula de janeiro pois têm suas nascentes entre perpétuas sombras de árvores frondosas... No que toca aos montes e bosques, que devem fornecer lenha para o fogo e para aquecer velhos e pequenos, estão até o presente intactos. Abundam em frutos variados; se bem que silvestres, são saborosos ao paladar. O provido Deus não quis faltassem as abelhas que fabricam o mel para a mesa e a cera para o uso litúrgico. Vós mesmos, ontem, vistes com os próprios olhos, quando pisamos pela primeira vez estes campos, matas e vales, quantos veados e cabritos monteses enxotamos das suas moitas e tocas. Descansavam tranqüilamente, e à nossa inesperada vinda tornaram a esconder-se, velozes, em outras covas mais distantes. Estes e outros muitos cômodos me moveram a escolher esta e não outra terra para estabelecer a vossa colônia. Uma única coisa já vos peço, meus filhos, e é que sem rixas entre vossos pastores e vós

mesmos possuais pacificamente esta terra, que já vou repartir entre vós, segundo o número de cada família (Sepp, 1951:195-196).

As constatações de alguns viajantes que visitaram a região missioneira também evidenciam que os jesuítas escolhiam os melhores locais nas paisagens para a fundação das cidades barrocas no Tape. De acordo com Auguste de Saint-Hilaire: “São Miguel está situada sobre uma pequena colina, em região pouco montanhosa, cortada de pastagens e de matas” (Saint-Hilaire, 1987:309). Hemetério da Silveira afirmará anos depois que teria sido “construído o povo ou cidade de São Miguel sobre a mais elevada das colinas da Região Serrana” (Silveira, 1979:188), mas como observa Arsène Isabelle em 1833, “as Missões do Uruguai estão todas construídas pouco mais ou menos sobre um mesmo plano” (Isabelle, 1983:18).

Maximiliano Beschoren, em 1875, referindo-se à vila de Santo Ângelo afirmaria o seguinte:

Como todas as Missões, também Santo Ângelo está localizada numa coxilha levemente elevada, de onde se tem um lindo panorama sobre as imediações. Há de se admitir que os ‘paternos’, eram entendidos na escolha dos mais belos lugares para a instalação de suas povoações e que tinham gosto pelas belezas naturais (Beschoren, 1989:72).

A posição geográfica privilegiada das reduções nas paisagens relaciona-se, nesse caso, à noção de espaço num sentido abstrato (Tuan, 1983), de amplitude ou abertura da percepção e visibilidade das paisagens, indicando na escolha do lugar uma perspectiva que anuncia a importância da mobilidade e da comunicação ligadas ao espaço. O deslocamento dos grupos humanos - fossem aqueles que vinham negociar no território missioneiro ou mesmo as forças estranhas e inimigas - era anunciado pela extensibilidade do olhar ante o panorama deflagrador de um conjunto de paisagens locais, veiculada pela percepção espacial.

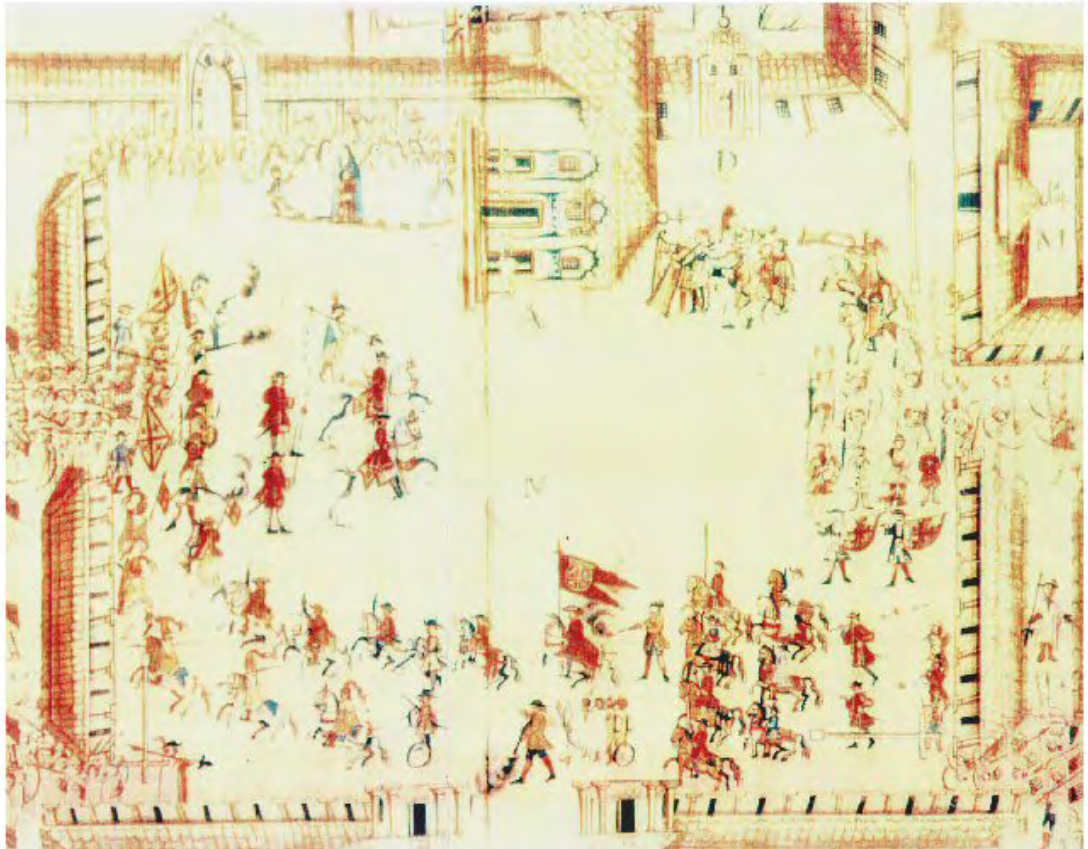
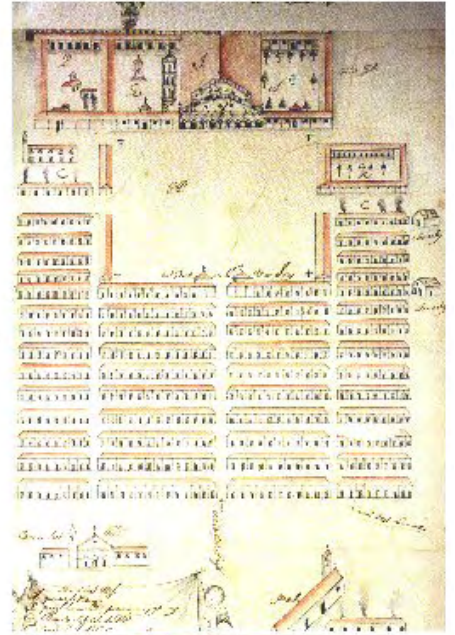
O padre Olmiro Hartmann escreveu:

Os jesuítas tinham a preocupação de escolherem lugares altos para a fundação das reduções. Assim se facilitava a comunicação. Da torre da

Igreja de Santo Ângelo se avistava a torre da Igreja de São João. Desta, a de São Miguel, e assim sucessivamente. As comunicações eram feitas de dia, por meio de espelhos e à noite com sinais luminosos, de forma que o acontecido, em qualquer das Reduções, pouco tempo depois era do conhecimento de todas (Hartmann, 1969:41).

A empresa missioneira delineou as paisagens locais, engendrando inúmeros centros e lugares sagrados, sejam os próprios *pueblos* com suas igrejas solenes ou as inúmeras estâncias de criação de gado com suas modestas capelas, configurando “espaços míticos” (Yi-Fu Tuan, 1983: 19) que abrangem uma ampla região. Cada ponto, com suas respectivas construções representa nos termos de Mircea Eliade (1992) um *axis mundi*. Eixo sublime, plano espiritual sutil, onde repousa o mistério da fé e de onde emanam os processos complexos de assimilação acomodadora dos diferentes grupos missioneiros, no universo fenomênico das paisagens, na conformação civilizacional sincrética que foram as reduções jesuítico-guarani.

As várias pedras fundamentais deitadas na terra missioneira simbolizam a gênese de múltiplos mundos dispersos nas paisagens. Elas são marcos de uma reatualização cosmogônica impetrada no *Mundus Novus*. Portanto, o espaço ou território sagrado é a região missioneira como um todo, enquanto epifania – o divino social em ação nas paisagens - de uma cultura sincrética na América Barroca. Os Sete Povos e as inúmeras capelas nas estâncias são centros sagrados dentro desse território mítico denominado “região missioneira”, reatualizando o ato cosmogônico de criação do mundo nesse *locus* prolífico de imagens que é aquela porção americana. Assim, a “repetição do ato cosmogônico, o momento concreto, no qual a construção tem lugar, é projetado para o tempo mítico, *in illo tempore*, quando ocorreu a fundação do mundo” (Eliade, 1992:29). Desta forma, as catedrais e capelas, bem como os povos e estâncias enquanto *axis mundi*, são construtos que reúnem “as três zonas cósmicas: o céu, a terra e o inferno” (Eliade, 1992: 23) nesse universo complexo que é a região missioneira.



Os jesuítas dispersaram novos centros sagrados (Eliade, 1992) sobre lugares que eram percebidos e vividos como tais pelos grupos originários, ou ainda, “como centros de valor” (Tuan, 1893:32), a partir de suas experiências ecológicas e míticas distintas, de suas cosmologias próprias⁶⁸.

Quando da ocupação das novas terras para a edificação do *pueblo* de São João, o padre Antonio Sepp tomou algumas precauções para a fundação da cidade jesuítico-guarani. Segundo ele:

Numa palavra não permiti que faltassem aos novos colonos campos para o gado, nem montes e bosques para as roças. Logo que reparti a terra pelos caciques e famílias, mandei levantar uma cruz para limite de seus campos. Antes de sulcarem o solo com o arado e deitarem as sementes, lancei sobre a nova colônia a costumada benção dos campos, para expulsar os demônios que, por causa da infidelidade destes gentios, habitavam despreocupados estes lugares durante tanto tempo e tantos séculos. Imensa era a consolação dos indígenas, que, dos próprios fragmentos de terra-cota de panelas que escavavam ao sulcarem a terra e derrubarem os matos, podiam avaliar muito bem o estado deplorável dos seus maiores e a vida cheia de sofrimentos que em seu gentilismo levavam aqui, no meio destas matarias e espeluncas de feras. Eles, porém, possuíam, como cristãos, a terra de seus antepassados gentios. E onde os impostores faunos infernais por tantos anos davam oráculos enganosos, lá de cima dos troncos das árvores, carcomidas pelo tempo, à guisa de cátedra, ergueram agora os padres da Companhia de Jesus o glorioso estandarte da Cruz.

As paisagens foram o cenário da transculturação⁶⁹, onde uma cosmovisão judaico-cristã buscou se sobrepor às mitologias locais, originando uma relação complexa entre mito e história, adesão e resistência, intransigência e disciplinamento, naquelas paisagens austrais.

⁶⁸A abordagem de Pedro Inácio Schmitz (1979) é importante para pensar a relação cosmológica dos guarani com o “mundo natural” e o “mato”, considerando-se uma perspectiva arqueológica. Ver a coletânea O Índio no Rio Grande do Sul (1975), bem como o livro de Helene Clastres (1978). Sobre cosmologia e relação com a natureza entre os achuar ver Philippe Descola (1986).

⁶⁹Utilizo o termo de acordo com Mary L. Pratt, “para descrever como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana. Se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam. Transculturação é um fenômeno da zona de contato” (Pratt, 1999:30-1).

Para elucidar esse panorama de fricção cultural apresento alguns exemplos retirados das narrativas dos jesuítas. Para o I Ciclo o padre Montoya afirma:

Os piores e mais perniciosos vêm a ser os ‘enterradores’, cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços de carvão, etc. Às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com que se vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este, sem outro acidente, morre. Temos visto muitas vezes disso efeitos conhecidos. Assim averigüei de alguns que o demônio lhes aparecia em figura de um negrinho, trazendo um cesto na mão e incitando-os a que fossem ‘enterrar’. E numa peça, em que nunca faltava gente nem de dia nem de noite, descobrimos mais de 300 covazinhas e sepulturas de coisas que o demônio lhes havia dado. E, desejando um deles matar com essas coisas a um padre, respondeu-lhe o demônio que ele não tinha forças (bastantes) contra aqueles religiosos (Montoya, 1997:58).

Em outro episódio de sua narrativa afirma:

Ficou com gosto na boca aquele grande feiticeiro Yeguacaporú por causa da morte que, por sua ordem, se executara no santo Pe. Cristóvão de Mendoza⁷⁰. Procurou ele fazer o mesmo nos demais, mas lhe atalhou os passos a sua morte desditosa.

Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo:

‘Eu te desbatizo!’

E com isso lavavam todo o corpo dos ‘batizados’.

As práticas endereçavam-se ao descrédito da fé e da religião cristã, ameaçando aos que recebessem e aos que, tendo a recebido, não a detestassem pois seriam devorados pelos tigres. Além disso haveriam de sair de suas cavernas os fantasmas formidáveis, armados de ira e munidos de espadas amplíssimas de pedra, a fim de tomarem vingança (Montoya, 1997:267).

Para o II Ciclo Missioneiro o padre Sepp deixa claro que:

Aqui não posso deixar de relembrar a voracidade dos meus índios, para que o benévolo e curioso leitor se ria, ou antes, partilhe da minha indignação. Cuidamos, quanto era possível, que cada índio tivesse uma ou

⁷⁰Este jesuíta foi um dos responsáveis pela introdução do gado nas paisagens do Tape.

duas juntas de bois para lavar; pois, como temos vacas aos milhares, facilmente se pode dar a cada indivíduo uma, duas, três e até quatro juntas de bois para a-fim-de lhes aliviar o amanhã dos campos. Isto se costuma fazer no tempo do inverno... Quando, pois, o voracíssimo índio terminou de arar a sua lavoura ou lavourazinha (e Oxalá terminasse!) cansado já o bom homem e aborrecido do trabalho, mata o seu boi de arado e fá-lo em postas com o facão, nada solícito quanto ao ano próximo e quanto ao boi que lhe será então novamente necessário para lavar.

Por isso, devo cuidar muitíssimo, que não matem os seus bois. Se alguém abater o seu animal e for descoberto, o delinqüente será atado a um tendão de boi, e o capitão (corregedor) lhe infligirá a pena de vinte e quatro açoites... Ó estomago! Ó glotonice inaudita (Sepp, 1951:192).

Sobre os castigos dispensados aos índios, explica:

Aos europeus isto parecerá incrível, mas aqui entre nós é a dura verdade, que os índios deixam, por pura preguiça, estragar as espigas de milho maduras e amarelas, se os Padres não os ameaçam expressamente com 24 pancadas de sova como castigo.

Se alguém pergunta: de que maneira costumais castigar esses índios? Respondo brevemente: Como um pai castiga aos filhos que ama, assim castigamos os que merecem! Naturalmente não é o Padre que pega do açoite, mas o primeiro índio que estiver à mão – aqui não temos varas de bétula ou outras semelhantes – e coça o delinqüente assim como na Europa um pai surra o filho ou o patrão o seu aprendiz. Assim são castigados grandes e pequenos e também as mulheres. Castigar desta maneira paternal tem resultado extraordinário, também entre os bárbaros mais selvagens, de sorte que nos amam em verdade, como os filhos ao pai (Sepp, 1951, 137).

Se a América é a “terra prometida” na visão do padre Sepp, as missões do Tape e, nesse caso, a imagem da redução de São Miguel Arcanjo, parece ser a de um marco civilizacional dentro do processo evangelizador na América Austral experienciado nas paisagens edênicas da Província do Paraguai. As imagens do sagrado, passados quase quatro séculos da empreitada jesuítico-guarani, permanecem vibrando nos sentimentos das pessoas, aderidas às paisagens fantásticas das comunidades caboclas⁷¹.

⁷¹De acordo com Antonio Candido, para o caso brasileiro, o “rústico se traduz praticamente por *caboclo* no uso dos estudiosos, tendo provavelmente sido Emílio Willems o primeiro a utilizar de modo coerente a expressão *cultura cabocla*; e com efeito aquele termo exprime as modalidades étnicas e culturais do referido contato do português com o novo meio” (Candido, 1964: 8). O autor, no entanto, deixa claro que em seu trabalho o termo é utilizado para designar “o mestiço próximo ou remoto de branco e índio”. Tomando o contexto missionário, torna-se necessário considerar,

A “terra miguelina” é um dos centros sagrados da região missioneira. Palco de uma civilização sincrética *sui generis* nas suas expressões ético-estéticas, em paisagens meridionais americanas, durante o período colonial. É o cenário mítico de um dos *Siete Pueblos* da banda oriental do Uruguai⁷². Trata-se de um lugar assinalado, ponto de convergência de imagens ligadas à mística da peregrinação, vinculados à empresa missioneira na América Barroca.

Este caráter primevo das paisagens emergiu na fala de seu Macedo, quando considerou as ruínas de São Miguel como as de “uma igreja do começo do mundo”. Seu Frutuoso comentaria sobre alguns “assombros” avistados em Palmeira das Missões, em certa estrada, que era “do começo do mundo”, numa clara alusão ao período missioneiro. Certa vez, seu Pedro Tufão referiu-se a São Miguel das Missões como “lugar abençoado”. A “terra miguelina” nesta perspectiva seria um espaço sagrado e uma paisagem prenhe de memórias referidas a tempos distantes relacionados ao período missioneiro.

Seu Pedro Tufão menciona o “lugar santo”, considerando uma herança da tradição judaico-cristã que, naquelas paisagens, derivam da experiência missioneira movida pela intenção de reduzir os guarani⁷³. Esses últimos e os jesuítas atravessaram distâncias desde o Guairá, conquistando espaços em direção ao sul. Neste caso, o grupo conquistador sucumbe à conquista espiritual avançando sobre territórios alheios, em fuga aos bandeirantes e impulsionados pelas imagens religiosas que dinamizam a missão civilizacional no *Mundus Novus*.

As peregrinações dos jesuítas com seus neófitos americanos, através da Mesopotâmia Missioneira - o grande complexo de bacias hidrográficas existentes na Província do Paraguai -, enfrentando inúmeras dificuldades na região (administrada pelos

além disso, a presença espanhola no processo de miscigenação e conformação étnica na região, bem como dos demais estrangeiros. O caso do imigrante alemão, por exemplo, vivendo como “bugre” encontrado por Robert Avé-Lallemant em 1858, quando passou pela região, é ilustrativo do fenômeno.

⁷²Paisagens lendárias repletas de imagens de tesouros jesuíticos e que de alguma forma reatualizam a transposição da lenda das “riquíssimas Sete Cidades Douradas de Cibola” - “a lenda das Sete Cidades” -, “originária de uma tradição medieval e provavelmente ibérica, bastante difundida em Portugal do tempo de dom Henrique” e presente desde a experiência do conquistador espanhol Cabeza de Vaca em terras americanas, conforme Eduardo Bueno (1999:14-15), na introdução à obra desse conquistador.

⁷³Para essa discussão, ver Helene Clastres (1978) quando a autora analisa os diversos relatos de viajantes entre os séculos XVI e XVII, bem como de jesuítas que passaram pelo Brasil e tiveram contato com grupos indígenas naquele período.

jesuítas em nome do Papa e da coroa espanhola) é uma imagem importante pelo fato de que fornece uma idéia de como os sacerdotes se dispersaram na mesma.

Essa imagem de nomadismo civilizador remete àquelas do êxodo bíblico e suas provações no deslocamento, bem como as viagens transoceânicas desde o Quinhentos aos trópicos americanos – as pestilências do navio narradas pelo padre Sepp, as longas distâncias em alto mar, a pirataria como referência ao demoníaco -, ou ainda, à experiência mística de peregrinação e cura realizadas por Cabeza de Vaca em 1527, junto aos índios norte-americanos, mas também emerge como referência à busca da Terra sem Males pelos guarani.

A chegada dos jesuítas e seus neófitos ao Tape, dentro do que seria a empresa missioneira em terras austrais, representou a tentativa de sobreposição de imagens do sagrado sobre aquelas já existentes nas paisagens autóctones, onde viviam os “índios infieis” (guenoas, charruas, minuanos; etc), ante a colonização do imaginário (Gruzinski, 1991), bem como a ocupação do espaço conformando paisagens urbanas e agro-pastoris naquela porção sul-americana.

As imagens ligadas ao período das reduções revelam a mescla do misticismo e da utopia civilizacional nas paisagens jesuítico-guarani, estando impregnadas nas miguelinas. A experiência das reduções encompassa, devido a sua força como mito de fundação, o desenrolar de inúmeros acontecimentos no espaço-tempo missioneiro, experienciados mediante uma série de turbulências, nas formas de vivenciar o tempo e de ocupar o espaço, de flutuações e eventos que são redefinidores das fisionomias das paisagens culturais fronteiriças missionieras, onde, por certo, o sagrado está aderido às mesmas na sua dimensão mística e sacrificial.

São Miguel, como ficará claro mais adiante, continua sendo a terra da promessa para alguns de seus moradores, ao mesmo tempo que segue atraindo o olhar do estrangeiro, mas agora transfigurado na imagem do turista que visita as suas paisagens de ruínas. Ele evidencia o interesse contemporâneo pelas paisagens imaginadas, reificando o lugar como “centro sagrado” para o turismo. Existem pelo menos dois níveis em que tais paisagens de ruínas são apreendidas na contemporaneidade em relação ao espaço missioneiro e, mais especificamente, aquele abrangido pelo Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Considerando-se, primeiramente, um sentido, por assim dizer, mais profundo – em termos de “enraizamento” no lugar - relacionado à experiência nativa com as paisagens, teríamos um mundo singular de imagens e sentidos ligados à memória coletiva das comunidades miguelinas, em que a figura do jesuíta como herói civilizador aparece nas Missões, atrelada a dos guarani (“dos bugre”). Noutra sentido, existiria um caráter mais efêmero e de desenraizamento, porque detentor de certa superficialidade. Este segundo aspecto emerge a partir da perspectiva do estrangeiro em viagem, estando vinculado na atualidade ao fenômeno turístico.

O olhar do turista, pelo menos desde o século XIX, exotiza a paisagem missioneira. As deambulações de um personagem como este pelos cenários das Missões é passível de uma arqueologia das imagens. A narrativa de viagem do belga A. Baguet, pelo contexto missionário platino do século XIX - “FOI EM 1845” é a frase que abre seu relato - surge como exemplo da experiência de evasão, ligada ao imaginário da viagem.

Na introdução ao seu relato de viagem, Antônio Assis Brasil faz referência “ao impulso turístico” do viajante da seguinte forma:

suas razões foram derivadas do desejo de enriquecer seu universo de emoções, o que o caracteriza como um autêntico *flâneur*, isto é, aquele que está disposto a enfrentar dificuldades sem conta para viver intensamente a viagem e lançar um olho *vouyer* sobre as paragens visitadas (Assis Brasil, 1997).

Baguet é um amante das viagens e um burguês diletante. *Flâneur*, deslocado dos grandes centros europeus, sonha aventuras em paisagens exóticas. O viajante percorreu a vasta área austral, circulando pelas paisagens lendárias paraguaitenses como um turista apaixonado. Seu ofício de representante do secretário do governo norte-americano - envolto em diplomacias com o Paraguai -, significou apenas a oportunidade de financiamento para sua viagem aventureira.

Certamente o belga figura como personagem precursor do contemporâneo Circuito Integrado das Missões Jesuíticas – ligado às viagens de cunho histórico-cultural e, mesmo, religiosas -, como uma das tendências no turismo internacional na América Latina. O diálogo entre Baguet e o “enviado extraordinário junto à República do Paraguai”, bem como as suas reflexões sobre a viagem são ilustrativos:

- Que sorte a sua dizia-lhe eu, de poder empreender esta viagem!
- Falta-me apenas um homem cheio de energia, rico de saúde, pronto a enfrentar os perigos e as fadigas de um longo percurso, capaz de me auxiliar em minha missão, conhecedor de algumas línguas, em uma palavra, um secretário, e este homem é o senhor.
Tive de fazer um grande esforço para não me atirar nos seus braços, de alegria, pois ao pisar o solo do Brasil prometera a mim mesmo aproveitar a primeira oportunidade que se apresentasse para percorrer o interior do império e visitar alguns países vizinhos.
Pedi-lhe um dia para refletir e no dia seguinte assinamos o contrato.
O navio que nos conduziria ao Rio Grande não estava pronto para a partida; aproveitei o atraso para estudar mais a fundo a língua espanhola e pôr-me ao par de uma função completamente nova para mim.
A perspectiva desta viagem correspondia tanto mais à minha curiosidade quanto o Paraguai era pouco conhecido e as descrições que dele se faziam pareciam-me quiméricas ou, pelo menos, exageradas.

(...)

No Brasil eu contava com amigos devotados dos quais ia separar-me por muito tempo e, se fosse de caráter mais impressionável, teria perdido a esperança de os rever, pois tinham-nos descrito os campos do Rio Grande, erroneamente, porém como um refúgio de bandidos dos quais raramente se escapa.

Afirmava-se que, depois da guerra de insurreição, muitos salteadores e desertores percorriam a campanha, para roubar os viajantes; mas a seqüência irá mostrar que por ali se podia viajar com certa segurança (Baguet, 1997:22-3).

As diversas revoluções que ocorreram na Província de São Pedro parecem ter sido, de qualquer forma, um dilema para os viajantes. Na segunda metade do século XIX, o naturalista sueco Carl Lindman, por exemplo, não pode realizar suas excursões botânicas na região missioneira do estado, “por causa da guerra intestina que, planejada em 1892, desde o começo de 1893 rebentou no lado oeste e sudoeste do Rio Grande” (Lindman, 1974:107), tendo, por isso, percorrido outras áreas do Estado. Fica claro que apesar do cenário de conflitos, os viajantes não deixaram de circular pelas paisagens rio-grandenses.

2. A arqueologia do olhar dos viajantes estrangeiros em terras missioneiras.

De acordo com Michel de Certeau o imaginário estaria no “ver”, posto que ele “desenvolve um exotismo, mas um exotismo ótico”, daí que como desdobramento tem-se “uma ‘civilização’ em que se multiplicam os *voyeurs* e os contemplativos” (Certeau, 1993:43).

Neste sentido, os olhares lançados outrora pelos viajantes estrangeiros às paisagens gaúchas, principalmente do Oitocentos, e no caso que interessa mais diretamente a este estudo às missioneiras, auxiliam na reflexão etnográfica, situando o próprio olhar do antropólogo no cenário da pesquisa.

A etnografia, ao conceber os espaços missioneiros como focos da análise para as relações entre memória e imaginário, num contexto de expansão do colonialismo, na porção austral americana, toma as visões dos viajantes sobre as paisagens culturais como fontes fundamentais sob as “formas literária (o relato de viagem) e pictórica (os desenhos e pranchas dos paisagistas-em-trânsito)”, como coloca Flora Süssekind (1990:7). Assim, o interesse pela perspectiva dos viajantes - que passaram pela área missioneira do estado - e as suas descrições das paisagens volta-se à poética das imagens que emergem da heterogeneidade narrativa presente nos textos dos “estrangeiros”, movidos por projetos pessoais distintos no contexto americano.

Esses olhares revelam imagens etnográficas valiosas pelas suas descrições do mundo americano meridional, estando algumas vezes associados à visão do naturalista sobre o mundo selvagem americano. Daí que realizam levantamentos das paisagens anunciando os aspectos de sua ecologia, enquanto catalogam espécies botânicas e zoológicas. No entanto, a figura do estrangeiro resguarda uma heterogeneidade que lhe confere singularidades quanto ao olhar. Trata-se de um personagem polissêmico e, até certo ponto, imerso no romantismo das paisagens do Novo Mundo.

Há, portanto, um propósito nesse cruzamento de olhares estrangeiros neste estudo, no sentido de refletir acerca da intrincada relação entre os arranjos técnico-culturais conformadores de paisagens e o *mundus imaginalis* - no sentido de uma fantástica - na zona missioneira do estado, que percorre a etnografia como um todo. A proximidade entre história e literatura⁷⁴, consubstanciada nos relatos de viagem se oferece como caminho

⁷⁴Para tanto, me inspiro nas reflexões de Mary Louise Pratt (1999), na coletânea sobre o tema organizada por Luiz Eugênio Vêscio e Pedro Brum Santos (1999), bem como nos livros de Flora Süssekind (2000), de Miriam L. Moreira Leite (1997) e de Luciana de Lima Martins (2001), entre outros. Para a importância dos relatos de viagem na reflexão antropológica, utilizo os trabalhos de João Pacheco de Oliveira Filho (1987) e Ilka Boaventura Leite (1996). Os estudos clássicos de Augusto Meyer (1960) sobre o tema dos viajantes estrangeiros no estado, além de sua introdução à obra de Nicolau Dreys (1961) e às notas de Dante Laytano ao livro do viajante Arsène Isabelle são fundamentais. A revista *Ciência e Ambiente*, número 13 – Viajantes Naturalistas -, e o número 19, cujo tema é Olhares sobre o Brasil também são importantes para a discussão que estabeleço.

capaz de nuançar o que seria uma temporalidade acidentada na zona missioneira, como apontam os olhares de A. Baguet e Carl Lindman – e mesmo o de Saint-Hilaire para as paisagens uruguaias, após a influência poderosa de Artigas -, sobre os confrontos guerreiros em terras gaúchas. Porém, sinalizam para aspectos do cotidiano do mundo gaúcho desvelando o romantismo dos cenários em que o homem atua e nos quais ocorrem os conflitos, sem necessariamente tratarem deles.

As narrativas dos viajantes auxiliam na reflexão etnográfica pelo “caráter singular das informações” que ofertam à análise do tema estudado pelo antropólogo, neste caso, situado “numa linha de continuidade com o viajante”. A etnografia enquanto texto se complexificaria quando considera-se a polifonia presente nos relatos de viagem. Haveria assim, na experiência etnográfica sincrônica com as populações missioneiras, certas ressonâncias com tais narrativas, ajudando “o antropólogo a imprimir à sociedade estudada uma dimensão histórica mais profunda, reunindo informações que transcendem em muito a capacidade de observação dos etnógrafos durante a situação de campo” (Pacheco de Oliveira Filho, 1987:85).

Existe uma poética na literatura de viagem que desvela o enlace emocional do estrangeiro imerso nas paisagens, relatando as vicissitudes da experiência intercultural, ao mesmo tempo que evidencia o êxtase e o sensorialismo devaneante no contato com as formas exuberantes do maravilhoso, no contexto sul-americano. Por outro lado, há uma exigência científica que direciona o olhar de alguns viajantes: a fidedignidade no “olhar cartográfico”, na descrição sistemática das espécies e no registro pictórico dos detalhes paisagísticos, uma abordagem descritiva enquadrando detalhes morfológicos das imagens da flora e fauna neotropicais nas paisagens pictóricas.

Personagem-narrador e gravura⁷⁵. Ele é um ator em trânsito no cenário tecendo as memórias das paisagens, experienciadas na relação com a alteridade. Figura extasiada pelas imagens exuberantes das paisagens culturais, desdobrando-se nos relatos de viagem, onde

⁷⁵Penso na litografia de Heinzmann, a partir do esboço do viajante-naturalista Martius, na qual os pesquisadores contemplam a paisagem dos “trópicos teofânicos”, de acordo com Lisboa (1997:117-118).

as experiências culturais são vividas por sujeitos-viajantes diversos – étnica, econômica e socialmente⁷⁶ -, em panoramas exóticos permeados pelo maravilhoso.

Os deslocamentos pelos espaços do Novo Mundo derivam do ato de viajar como possibilidade de negócios, ou de evasão e estudos, implicados nas situações vivenciadas nas paisagens do *Outro*, a partir dos filtros de sua cultura de origem e na relação com o contexto sócio-ambiental americano. Para o Rio Grande do Sul, existem alguns relatos considerados como “obras-primas”, de acordo com Augusto Meyer (1960).

Quem seriam então esses personagens modernos numa espécie de *tour* em que atravessavam as paisagens austrais americanas como figuras estranhas ao cenário e que adentram o texto etnográfico?

Os viajantes, cujas narrativas foram consideradas para a elaboração do texto etnográfico são, principalmente, aqueles que passaram pela região missioneira ao longo do século XIX⁷⁷. Tomando esse panorama amplo, desenhado pelos diversos viajantes, torna-se importante para a discussão que estabeleço, atentar à descrição das paisagens culturais missioneiras, presentes em suas narrativas como forma de recompor aspectos primevos de um conjunto de cenários modelados pela ação humana ao longo do tempo, que as diversas narrativas permitem retrair pelo menos desde o final do século XVIII – se considerarmos os relatos de Azara, por exemplo - e vários períodos do século XIX.

Partindo deste pressuposto, é possível pensar como a região missioneira do estado foi “transculturada” pelos viajantes estrangeiros em seus relatos e pinturas. Aqui, uso o

⁷⁶Sobre as condições em que eram gestados os empreendimentos que compreendiam a viagem ao Novo Mundo e as representações acerca do ato de viajar no Oitocentos, ver João P. de Oliveira Filho (1987), Karen Lisboa (1997) e Mirian Moreira Leite (1997), sendo que esta autora estabelece uma reflexão quanto as mulheres viajantes no século XIX, que passaram pelo Brasil.

⁷⁷Para a discussão que segue considero as narrativas dos seguintes viajantes: o engenheiro espanhol Félix Azara (1781-1801); o comerciante britânico John Luccock (1808-1813); o comerciante e naturalista-amador francês Nicolau Dreys (1817-1825); o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire (1820-1821); o naturalista-amador francês Arsène Isabelle (1833-1834); o turista belga A. Baguet (1845); o combatente alemão Joseph Hörmeyer (1850); o médico-naturalista (fazendeiro e tropeiro) francês Aimé Bonpland (1817-1858); o médico-naturalista alemão Robert Avé-Lallemant (1855); o engenheiro, matemático e agrimensor alemão Maximiliano Beschoren (1875-1887) e o naturalista sueco C. A . M. Lindman (1892-1894). Incluo ainda mais dois viajantes: o naturalista inglês Charles Darwin (1833-1835), sendo este o único viajante que não passou pelas Missões; o advogado (viajante-memorialista) pernambucano Hemetério José Velloso da Silveira, que passou pela região por duas vezes, em 1855 e 1866. Finalmente, os dois viajantes-pintores - o francês Jean Baptiste Debret e o alemão João Maurício Rugendas - são considerados na análise dos relatos de viagem.

termo “transculturização” - concebido a partir dos estudos de Fernando Ortiz⁷⁸ - como o deslocamento de imagens de um contexto cultural a outro, considerando as conseqüências desse processo em termos de complexificação do imaginário. Portanto, utilizo o conceito num duplo sentido: no que se refere a uma perspectiva de maravilhamento, presente no olhar dos viajantes europeus inseridos no processo de expansão colonialista - frente às paisagens do *Mundus Novus*, descrevendo-as ao público do Velho Mundo – e, pela visão re-significadora dos nativos daqueles aspectos culturais introduzidos nas paisagens meridionais, por intermédio das relações com o Velho Mundo, considerando os desdobramentos disso na conformação das paisagens missioneiras, sendo experienciados nos processos complexos de resistências e sincretismos culturais.

3. Os viajantes estrangeiros e a singularidade das paisagens nas Missões.

Nesta parte da discussão meu olhar volta-se para as narrativas que suscitam o interesse dos viajantes pelo caráter “natural” das paisagens, buscando evidenciar o maravilhamento como experiência estética ante o cenário selvático americano, ou ainda, enquanto uma forma de êxtase na contemplação da exuberância das imagens neotropicals. As narrativas que definem aspectos sócio-antropológicos da visão dos viajantes sobre o contexto missionário apenas se esboçam neste momento, pois aparecerão mais adiante envolvendo outras nuances da discussão que me proponho.

Segundo o viajante-pintor Jean Baptiste Debret a oportunidade de viajar pelo país representava a possibilidade “de estudar a natureza inédita” do mesmo com a “vantagem de poder admirar a beleza do ambiente brasileiro” (Debret, 1972:5). Aqui é preciso fazer uma ressalva e considerar ainda, que juntamente com a literatura de viagem, existe uma vasta iconografia de paisagens. O olhar do pintor-viajante para o caso dos cenários platinos pode ser destacado pelas pinturas de Jean Baptiste Debret e João Maurício Rugendas, por exemplo. O ponto de vista de ambos sobre a luxuriância das imagens nos trópicos e do exotismo exuberante das formas de vida dos grupos humanos configuram algumas das representações mais potentes das paisagens culturais no *Mundus Novus* - pictóricas,

⁷⁸Ver a introdução de Ligia Chiampi (1988:18) ao livro de José Lezama Lima. O termo transculturização foi apropriado por Mary Louise Pratt (1999) em suas reflexões sobre o olhar imperialista do viajante, porém me aproximo aqui mais do uso que Luciana Lima Martins (2001) faz do termo, destituído da excessiva carga ideológica presente nos estudos de Pratt.

poéticas, descritivas⁷⁹ - e, em algum nível, daquelas da natureza em sua exuberância ecológica, posto que ambas noções co-existem num entrecruzamento profícuo.

A figura do combatente alemão Joseph Hörmeyer surge no cenário rio-grandense ligada à Legião Alemã - era um *brummer* -, que foi “contratada pelo governo imperial para integrar as tropas luso-brasileiras na campanha contra Rosas” (Hörmeyer, 1986:8-10). Percorreu, em 1850, aquela que considera “a magnífica terra abençoada por Deus”, descrevendo a porção mais austral do território brasileiro assim:

Toda a província é atravessada por serras... Somente no sul e no noroeste encontram-se planuras; quanto ao resto, é dividido em coxilhas e serras. As primeiras são desnudas, somente cobertas em lugares abundantes em águas, de arbustos e pequenas matas; as elevações e os montes, porém, são cobertos com belas árvores folhadas; mais para o norte no planalto, com o magnífico pinheiro-brasileiro (Hörmeyer, 1986:20).

Logo na primeira década do século XIX, o viajante britânico John Luccock descreveria a geo-política fronteira tomando a descrição da paisagem, a partir de sua estada no Uruguai e, mais exatamente, de um dos pontos nodais que desencadearam a crise do sistema político-econômico das reduções: a Colônia de Sacramento. Nesse caso, direciona seu olhar para o Rio da Prata, num período pós-conquista do território missioneiro, da banda Oriental pelos portugueses. De acordo com Luccock:

Depois da noite de ansiedade que empregamos em fugir da nossa quarentena, Colônia, freqüentemente chamada de São Sacramento, deus-nos deliciosas boas-vindas, no instante em que um sol esplêndido surgia no rio. O prazer que tive ao contemplá-la não provinha somente do cenário natural, nem tampouco da sensação de uma liberdade recentemente conquistada; via-a também como teatro de muitas façanhas militares, motivo de negociações diplomáticas e sujeita talvez a transformar-se num ponto de grande importância para a nova situação do Brasil. O Governo da região cuida dela com certa inquietude, pois que ali existem alguns dos rios mais grandiosos do mundo, dali se pode controlar

⁷⁹As paisagens descritivas de João Maurício Rugendas (ilustrador científico de origem alemã, que permaneceu em terras brasileiras entre 1821 e 1825), são iconografias esplendorosas que representam um marco na pintura das paisagens do Novo Mundo, das imagens americanas. Sobre Rugendas ver Pablo Denier e Maria de Fátima Costa (1999). Acerca do olhar dos viajantes-pintores britânicos sobre o Brasil Luciana Martins, deixa claro que “o que transforma essa cena em *paisagem* é o observador, que emoldura a vista, que seleciona, ilumina ou sombreia os elementos que a compõem, conferindo-lhe sentido” (Martins, 2001:16).

o espírito revolucionário da outra banda do Prata, e o lugar ainda constitui ponto de especial valor nos projetos que alimentam sobre o território Ocidental, que não mais hesitam em chamar de Capitania do Paraná.

(...)

O território que o Brasil conquistou recentemente não pode medir menos de setenta mil milhas quadradas, possuindo por natureza todas as riquezas, comodidades e belezas que podem conceder um clima excelente, um solo fértil e rios abundantes. Compreende quase que a totalidade da região que começou a ser civilizada pelos jesuítas, corporação essa que realizou maiores benefícios e causou maiores danos que qualquer outra. É uma zona mais plana do que montanhosa, embora nela se encontrem algumas alturas consideráveis, sendo que quase por toda parte ela é suficientemente ondulada para tornar-se enxuta e saudável. Existem, é verdade, alguns trechos pantanosos, junto aos grandes rios, mas estes, se jamais vierem a ser colonizados, hão de formar terrenos da mais rica espécie. A Corte do Brasil conseguiu também, por meio dessa cessão, a mais conveniente das fronteiras dos seus domínios transatlânticos...Um desses rios, o Paraná, nasce no coração do Brasil, corre através do país até receber o Paraguai, tornando-se daí por diante a fronteira ocidental da província a que empresta seu nome... Suas águas reunidas correm com a majestade de um mar até que contribuem na formação do imenso estuário familiarmente conhecido pelo nome de Rio da Prata (Luccock, 1975:101-102)⁸⁰.

Lucocck vislumbra as Missões orientais anunciando as paisagens missioneiras do Continente de São Pedro através da sua relação com a Mesopotâmia Missioneira. Nicolau Dreys, viajante francês⁸¹ – comerciante e naturalista amador - que viveu no Brasil no período de 1817 a 1825 mencionaria as “esplêndidas manifestações locais da natureza em todos os seus reinos” nas paisagens rio-grandenses. Portanto, o olhar do europeu civilizado está imerso numa aura romântica que se encanta com a exuberância, deflagrada por uma “vistosa paisagem”, ou ainda, está propenso a “admirar a majestosa tranqüilidade da paisagem” (Dreys, 1990:62)⁸².

As “planuras” das paisagens missioneiras do noroeste do estado relacionam-se ao estuário do Prata por intermédio do rio Uruguai, importante curso hídrico que aparece inúmeras vezes nas narrativas dos viajantes. A. Baguet, ao descrevê-lo, evidencia que foi um leitor atento de Félix de Azara. Entretanto, suaviza a descrição cartográfica

⁸⁰ John Luccock, viajante britânico que viveu por 10 anos no Brasil, passou entre 1808 e 1813 pelo Rio Grande do Sul, sendo considerado “*um comerciante inteligente, dotado de uma cultura fora do vulgar*” (Introdução de Mário G. Ferri, 1975).

⁸¹ Nicolau Dreys realizou “constantes jornadas pelo interior do Rio Grande, a serviço de interesses comerciais”, de acordo com Augusto Meyer (1960:293).

⁸² Expressões de Charles Darwin para descrever as paisagens brasileiras.

extremamente técnica do espanhol quando descreveu as paisagens da Mesopotâmia Missioneira do final do Setecentos. Segundo Baguet:

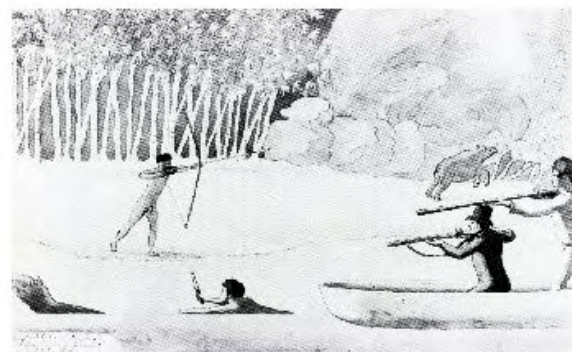
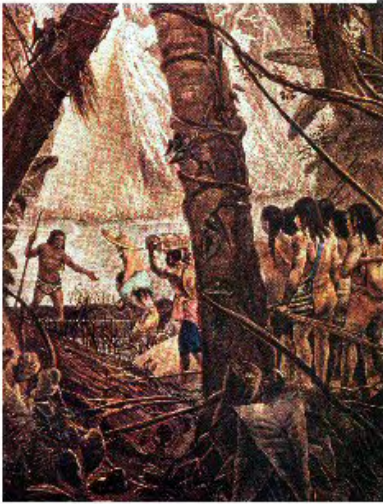
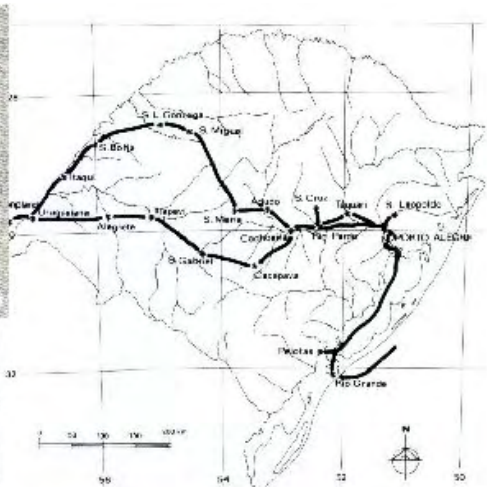
Após trinta dias de espera em São Borja, nosso guia Leopoldo juntou-se a nós com a mula e as bagagens. Fizemos nossos preparativos para atravessar o Uruguai, um destes rios majestosos da América do Sul, que deu seu nome à República do Uruguai.

O Rio Uruguai nasce na província de Santa Catarina, dirige-se para Oeste e recebe em seu leito tantas correntes e rios que a 25 léguas de sua nascente já é navegável sob o nome de Rio das Canoas. Somente onze léguas adiante toma o nome de Uruguai, após ter recebido as águas do Rio Pelotas e, concluído seu curso de 230 léguas, lança-se no Rio da Prata, pelos 34 graus de latitude. A partir de sua junção com o Rio Pepuri, o Uruguai é um rio da América espanhola numa extensão de cerca de 90 léguas, o restante de seu curso pertencendo ao território brasileiro... Diversas ilhas muito arborizadas e florestas magníficas, que se encontram ao longo dos rios, fornecem madeira de construção de toda a espécie (Baguet, 1997:91-92).

Baguet descreve a paisagem fronteira em 1845, na porção que foi outrora o palco de uma das mais audaciosas empreitadas civilizatórias na América Meridional. O rio Uruguai, no Setecentos, estava dentro do território da Província do Paraguai vinculada à experiência urbanística jesuítico-guarani dos chamados *pueblos*, bem como das inúmeras estâncias espalhadas pelo vasto território da região missioneira.

O viajante Joseph Hörmeyer, por sua vez, oferece um panorama dessa ambiência em sua narrativa - dando uma idéia de sua visão sobre os índios e as Missões -, quando menciona as paisagens localizadas nas proximidades do rio Uruguai que, segundo ele:

irriga os campos mais ricos do sul da América e oferece pontos muito adequados para uma extensa colonização frutífera. Já cedo, os jesuítas reconheceram isso ao fundarem ali as suas missões em número de sete, levando os ijuís selvagens a construir aldeias e roças, a submeter-se ao cristianismo e, de brutos e vagantes trogloditas que eram, tornar-se pacatos cidadãos. Juntos a ele ficam situadas as acima mencionadas *Sete Missões*, agora chamadas de povos, dos jesuítas. Tudo nelas mostra vestígios do trabalho abençoado e da perspicácia, tanto econômica como política, daqueles homens, reservando-se o autor a empreender uma viagem para lá a fim de poder dar, de vista própria (Hörmeyer, 1986:39).



As características singulares das paisagens rio-grandenses - a sua heterogeneidade -, estariam influenciadas, segundo Lindman:

tanto pela sua posição geográfica como pela sua média anual de temperatura (abaixo de 20°C.) à zona temperada quente, continua, todavia a mata virgem tropical neste Estado sem perda essencial de seu caráter⁸³ ... Mas também sob um outro ponto de vista, o grande desenvolvimento da mata do litoral, no interior do Rio Grande, (e em Missões, Paraguay, etc) é um fato singular por causa do vivo contraste com os campos circunvizinhos. Seria necessário encarar a própria mata como um dos fatores mais importantes no resultado contraditório... No Brasil do Sul é incontestável a manifestação de um contraste marcadíssimo tanto na fisionomia como na natureza física entre a mata virgem e as partes campestres despidas de mata (Lindman, 1974:176-179).

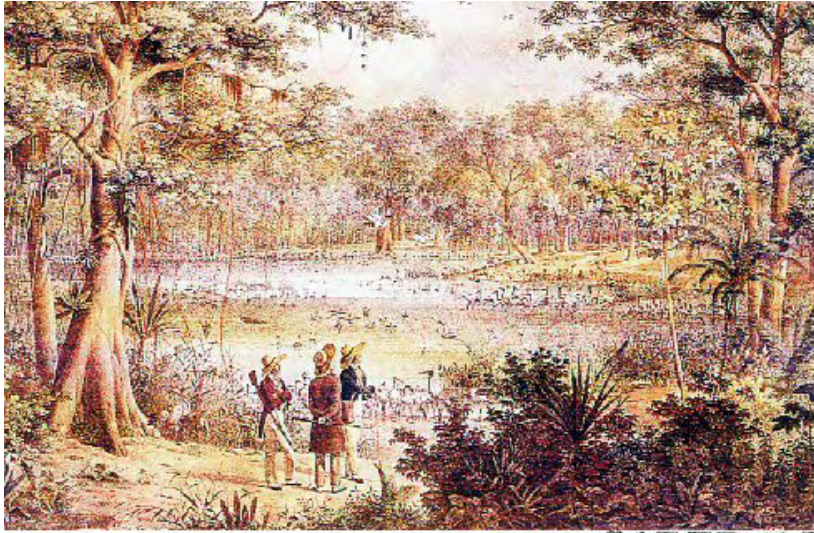
Em 1834 o cenário missioneiro se afiguraria para o comerciante e naturalista amador francês Arsène Isabelle⁸⁴, como “paisagem variada” ou “encantadora”. Este mesmo viajante descreve as paisagens culturais fronteiriças nas proximidades de São Borja onde teve que navegar numa chalana – “barco chato, coberto de um teto leve, feito de caniços e couros esticados por meio de correias” - pelo rio Uruguai. Isabelle evidencia o seu arrebatamento pelas paisagens ribeirinhas:

podíamos gozar verdadeiramente de uma vida contemplativa e de êxtase, porque o espaço de trinta léguas que nos separa da primeira Missão está coberto, ao longo do Uruguai, de matas magníficas onde o luxo da vegetação brasileira se desdobra a cada passo e tivemos também a satisfação de fazer uma linda colheita (Isabelle,1983:16).

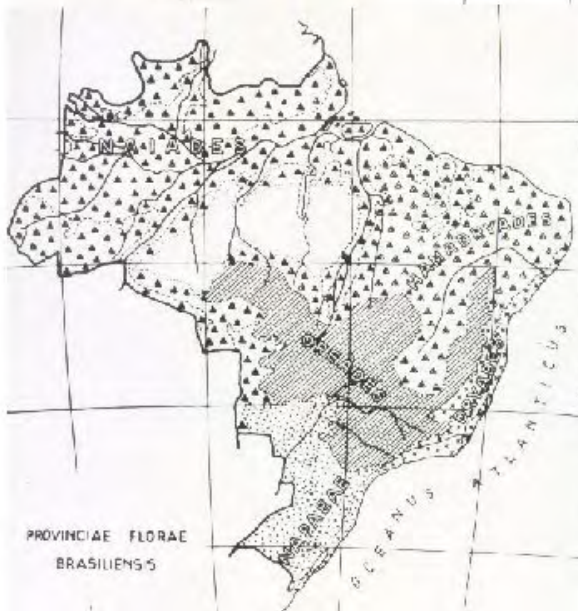
⁸³Conforme Jorge Luiz Wachter em seu texto sobre as impressões de Avé-Lallemant sobre o estado: “O caráter transicional subtropical da flora gaúcha foi admiravelmente sintetizado na seguinte expressão:

O Rio Grande tem o raro encanto botânico de que aqui se estendem largamente para o sul as plantas dos trópicos, sem de modo algum prejudicar a natureza extratropical. Antes de tudo o que ocorre nos trópicos e fora deles lá se ajunta promiscuamente, se emaranha e cresce; e não se pode fazer uma excursão sem ser surpreendido por impressionantes contrastes.” (Wachter, 1996:81)

⁸⁴Arsène Isabelle menciona que os rio-grandenses chamavam viajantes como ele de “apanhadores de bichinhos”. É preciso ter claro que “Arsène Isabelle não foi propriamente um naturalista. Sua principal obra – *Voyage a Buénos-Ayres et a Porto-Alegre, par la Banda Oriental, les Missions d’Uruguay et le Province de Rio-Grande-do-Sul* – é, acima de tudo, um relato de impressões sobre as regiões percorridas, incluindo aspectos geográficos, culturais, econômicos e sociais” (Marchiori, 1996:56). Nicolau Dreys também realizou “constantes jornadas pelo interior do Rio Grande, a serviço de interesses comerciais”, de acordo com Augusto Meyer (1960:293).



CARTE DU BRÉSIL.



Não menos entusiástica foi a narrativa de Maximiliano Beschoren cujo interesse estava em conhecer o interior do estado, sendo o seu “desejo [o] de relatar a respeito de uma pequena exploração, em “terra incógnita”, na investigação de riquezas existentes na selva” (Beschoren, 1989:97). Para isso, optou pelo trabalho como agrimensor para alcançar seu intento de viajar pelo “mundo desconhecido” do noroeste do estado. Na segunda metade do século XIX, ele mencionaria o rio Uruguai. Após uma longa caminhada, afirmou:

de repente escutamos um forte rumorejar. Tinha que ser o Uruguai!

- Agora adiante, em passo acelerado.

Como as águas se tornassem profundas, tivemos de seguir pela floresta. Nem os espinhos, nem cipós, nem criciúmas se tornavam obstáculos. Até que subitamente a floresta se abriu e, na radiante luz do sol, o extenso espelho d’água do Uruguai estava diante de nós.

É impossível descrever a nossa alegria – só pode ter idéia, quem já vivenciou tal momento. Forte “Hurras” soaram. As armas detonaram, festejando o acontecimento, anunciando às matas seculares, que os homens civilizados estavam chegando. Bandos de aves aquáticas levantavam vôo, espantadas pelo movimento, gritando alto, irritadas pela perturbação do sossego paradisíaco (Beschoren, 1989:110-111).

Na narrativa de Beschoren, o homem civilizado adentra nos sertões sul-americanos, descobrindo o selvático ao vislumbrar as paisagens missioneiras. Além disso, as imagens do maravilhoso emergem ante a contemplação de um cenário banhado pela ensolarada luminosidade neotropical, reatualizando o mito edênico e a visão do paraíso terreno.

A bacia do Uruguai, irradiando-se pelo território rio-grandense, distribui a sua malha hídrica pelos vários pontos da região noroeste do estado. As águas interiores convergem no seu corpo, mas antes recortam, sinuosas, o planalto das Missões. Entre os tributários do Uruguai surge o Piratini como um dos cursos d’água que se destacam na região missioneira, tendo sido descrito por Saint-Hilaire⁸⁵, quando da necessidade de sua passagem para alcançar a redução de São Nicolau. Em sua narrativa fica claro um traço comparativo entre as paisagens sul-americanas e as européias, dando uma idéia do cenário ao leitor do século XIX. O viajante refere-se ao Piratini da seguinte forma:

⁸⁵“Saint-Hilaire pertence a outra família de viajantes, e dentro da nossa Estante dos Forasteiros devemos reservar-lhe um lugar especial, que é o dos cientistas forrados de boa formação humanística” (Augusto Meyer, 1960:301).

Até o rio Piratini, o terreno continua desigual e sempre agradavelmente cortado de pastagens e de tufos de capim. O Piratini é um dos maiores afluentes do Uruguai; na direção onde atravessamos pode ter a mesma largura que o braço do Montées na sua foz, sendo guarnecido de duas fileiras de árvores cerradas e copadas. Minhas bagagens foram transportadas, numa péssima piroga, pertencente a um velho índio, cuja choupana está próxima do rio. Como o rio é vadeável aos animais, a não ser no meio, os bois puxaram a carroça de uma à outra margem.

Do outro lado do Piratini, a região se torna mais agradável ainda, a ondulação dos terrenos mais sensível, os tufos de capim, mais próximos uns dos outros, formam uma espécie de decoração, semelhante aos tufos de um jardim inglês, disposta no meio de um vasto prado. Apesar de menos numerosos que ontem, os moscardos ainda muito incomodam (Saint-Hilaire,1987:292).

Aimé Bonpland - o companheiro de viagem de Alexander von Humboldt pelo Novo Mundo - retornaria anos depois dessa experiência à América. Ele é uma figura emblemática no contexto das paisagens platinas e um ícone para alguns desses viajantes - Isabelle, Dreys, Avé-Lallemant e Baguet - atraindo-os para aquela região, como fica evidente em passagens dos seus diários de viagem, pelas paisagens missioneiras.

O médico-naturalista francês, ao fixar-se nas Missões, tornou-se uma espécie de naturalista-comerciante. Em São Borja transforma-se em fazendeiro, vindo a trabalhar como tropeiro, sem deixar de exercer a medicina. Nunca abandonou as suas observações botânicas. Bonpland, em sua passagem no ano de 1849 pela região missioneira em direção a Porto Alegre, conduz uma tropa de bovinos ao mesmo tempo que idealiza seu projeto de cultivo de erva-mate na região missioneira, sem deixar de realizar coletas de plantas⁸⁶.

⁸⁶Em seu “retiro eremítico” (Waechter,1996:75) na região missioneira platina, primeiramente no contexto brasileiro e após no argentino tornou-se figura conhecida. Na porção missioneira gaúcha “fixou residência na costa do rio Piratini, consta na esquina Piratini, sobre o Lajeado Godói, onde esteve até 1834 ou 35”, quando “prestava assistência médica caridosamente” (Cruz, 1993:27). Essa personagem singular - “amigo de ricos e pobres” -, teve uma experiência pessoal marcada pela intensidade de sua trajetória social. Foi companheiro de viagem de Humboldt; amigo de grandes cientistas europeus de sua época; responsável pelo Jardim Botânico da Imperatriz Josefina; prisioneiro de Francia ditador paraguaio; tendo sido homem de muitas relações no Brasil, Argentina e Uruguai; médico em São Borja e arredores; botânico sempre envolvido com coletas e descrições de espécies em seus diários; tropeiro; ervateiro e idealizador de projetos de desenvolvimento da região missioneira. Sobre Bonpland consultar Augusto Meyer (1960). De acordo com Alicia Lourteig:

“Sus diarios de viajes dan pinturas del paisaje, de la vegetación y de las rocas, piedras y la configuración del terreno. La selva virgen está admirablemente descrita com sus palmeras, pájaros, flores, perfumes. Viajaba a caballo y se orientaba mediante la brújula. Para transportar sus bagages y sus colecciones y también para dormir utilizaba una carreta, como en el gran viaje que hizo a Porto Alegre por la sierra en que condujo cerca de ochientas cabezas de vacunos y

Ao longo do caminho observa “*la terre rouge*” e “*la végétation des Missions*”. O médico-naturalista descreve a rede hídrica daquela porção missioneira sem ocultar o seu diálogo com moradores locais, da seguinte forma:

Après le lever du soleil nous marchons et nous allons nous arrêter à la rivière Ñacapitu⁸⁷. Cette courte journée a pour but principal de faire tremper les roues de ma charrete dans l'eau afin d'éviter que les rayons se remuent, plus de donner amplement à boire à nos animaux. Avant de partir j'ai eu une assés longue conversation avec le propriétaire de tunas Antonio Moreira da Silva. Singulier idée de cet homme sur fructuoso ribero et Bentos Manuel... Arrivé de tres bonne heure sur les bords du rio Ñacapitaou nous nous arretons et demontons notre charette. Cette rivière conduit ses eaux dans le Piratini. la rivière Ñacapitu est courbée profondément et entourée d'une riche végétation en plantes herbacées, arbrisseaux et arbres de moyenne hauteur, il est à présumer quelle doit offrir de beaux lauriers et quelqu'autres arbres de hautes futaies (Bonpland, 1978:8-9).

Em sua narrativa Joseph Hörmeyer menciona “o rio *Ijuí*, entre o qual e o *Piratini* se estendem as Missões e várias localidades” (Hörmeyer, 1986:40). Robert Avé-Lallemant também faz referência ao rio Piratini em seu relato, pois ao passar

perto do Passo do Piratinim atravessamos um campo, cujo solo brilhava como uma multidão de cacos de vidro. Encontrei, saindo da terra, considerável massa de belos cristais hexagonais, na maioria perfeitamente límpidos, alguns com cintilações azuladas de ametista nos vértices. Alguns isolados; outros, porém, formavam ninhos e refletiam a luz do sol em todas as direções... Entre as moitas de suas margens, corre tranqüilamente em Passo de Santa Maria o Piratinim para o Uruguai, em direção ao norte. Não terá, com suas curvas mais de 50 léguas de comprimento. Já atravessara, desde Santa Tecla e São João-Mirim, pequenos afluentes do Piratinim. Dali corre ele, afastado algumas léguas das missões de São Miguel, São Lourenço, São Luís e São Nicolau, até alcançar o Uruguai (Avé-Lallemant, 1980:259).

doscientas ovejás de lana fina, en parte para vender al senõr Rodrigues Chaves; además de un número importante de caballos, jumentos, mulas y ovejás de lana. Va acompañado por su doméstico y seis peones, aunque hubiera deseando ocho. Entonces, duerme veintecinco noches en la carreta. Vivía plenamente en la naturaleza y la gozaba en fondo de su alma. A pesar de ser otro el motivo del viaje, veía las plantas, las recogía y en cuanto podía las describía. El diario del viaje lo hacía cada noche; las descripciones de las plantas, después de poner éstas a secar, se atrasaban a veces no sin razón. Cambiaba papeles y se ponía al día en las descripciones durante las jornadas de mal tiempo” (Lourteig, 1996:23).

⁸⁷ Trata-se do rio Inhacapetum.

A narrativa do médico-viajante Avé-Lallemant tem algo de surreal, quando faz referência aos inusitados caminhos brilhantes banhados pela luminosidade solar na porção austral da América. Anunciando iridescências dispersas ao léu nos trilhos que levam às Sete Cidades. O trajeto resplandescente conduz a “um pedacinho de terra muito interessante, o território das Missões, não só pela sua história, como pelo cenário dos acontecimentos e sua natureza” (Beschoren, 1989:69). Mas, em Avé-Lallemant tudo parece seduzir o olhar pelo bucolismo do cenário, de forma a impulsioná-lo em direção às paisagens culturais missioneiras, mesmo antes de deparar-se com o prismas luminosos dos cristais de quartzo.

Atraído e empolgado pelas muitas novidades do campo relvado, tão monótono à primeira vista, perdi o caminho e andamos errando na mais profunda solidão. Cavalgamos através de riachos, colinas e planícies; afinal, encontramos uma casa, onde nos ensinaram o caminho para São Martinho. Não queria ir para lá, mas, de certo modo ali estava o caminho para as Missões. E para lá viajei (Avé-Lallemant,1980:223-224).

Aquelas paisagens arrebatariam Avé-Lallemant, pois conforme o viajante alemão, em 1858, as paisagens austrais faziam com que se sentisse

tão solitário como ainda não me sentira em toda a viagem. Adiante de Guassupi perdi o caminho e em pouco estava num profundo ermo coberto de relva. Não havia casa em parte alguma, nenhum ser humano; a distância só se viam bois dispersos e tímidos cavalos e estes mesmos em menor número. A esse afastamento da vida associavam-se novos fenômenos em que ainda mais se manifestava a distância de entes humanos. Grande manada de corças passou à nossa esquerda, andando tranqüilamente pela relva, como se nunca tivesse visto um homem que lhes pudesse oferecer perigo. Pouco depois, com movimentos tão audaciosos quanto nobre, correu em disparada um casal de grandes veados do pampa, adultos; os esbeltos animais pareciam apenas tocar as ervas com os pés. E então passou trotando diante de mim uma ema, que ora corria, ora comia. Demais em toda parte piavam perdizes nas moitas de ervas e em torno das colinas esvoaçavam, espreitando, aves de rapina; nem mais, porém, nem menos, oferecia a hora cálida do meio-dia, pois o tempo esquentara e não se via nenhuma árvore, nem moita, neste mundo a um tempo tão ermo e tão animado, que influi na alma do viandante, mormente quando tão só, como eu, penetra em seus domínios (Avé-Lallemant, 1980:226).

A paisagem singular da região missioneira induziria o viajante a realizar uma comparação com o Velho Mundo: “Enquanto os animais se espojavam e pastavam, olhei em redor de mim. Que enorme distância entre o mundo civilizado europeu e as várzeas rio-grandenses nas remotas Missões!”

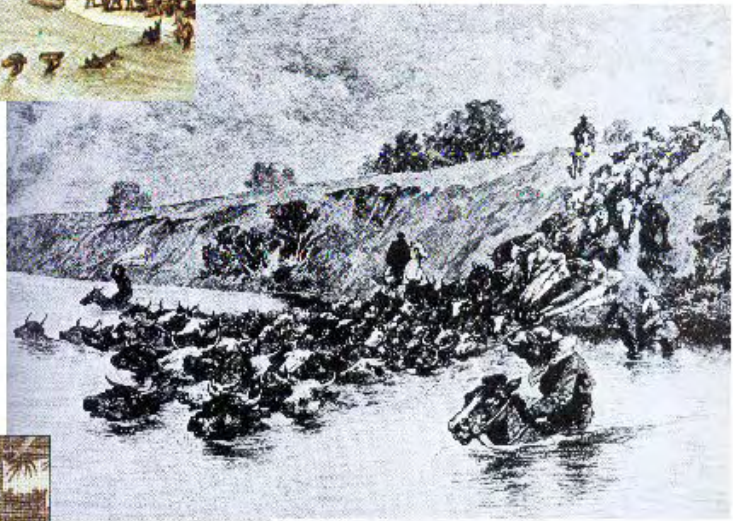
O viajante Arsène Isabelle delineia com o fio de sua narrativa os contornos da paisagem cultural, a partir de São Borja em direção as demais reduções, em que o curso hídrico costura o espaço missioneiro, pois toda

a campanha vizinha ao Piratini é montanhosa. As pastagens prestam-se muito para a criação de cavalos, mulas e lanígeros. Faz-se grande comércio de mulas com a Província de São Paulo. O grés vermelho quartzoso me pareceu formar as bases dos Cerros. Há muitas florestas de pequena extensão mas freqüentemente repetidas. Chamam-lhes *capões* ou *matos* segundo seu tamanho; é o que se denomina *islas* na Província de Corrientes (Isabelle, 1983:23).

Nas proximidades da região missioneira Saint-Hilaire percebe as singularidades das paisagens daquele ponto do estado⁸⁸, pois deflagra-se um

terreno quase plano, de pastagens verdes a perder de vista e de um belo verde. Alguns sítios pouco pedregosos. De Montevidéu a Ibicuí somente encontrei matas às margens dos rios e riachos, mas aqui começo a encontrar esses bosquetes, chamados capão. Perto, como por toda parte, ocupam as terras baixas e os lugares úmidos e abrigados. O seu verde lá não mostra as tonalidades alegres e suaves dos bosques de Montevidéu, nem são sombrios como os capões dos campos gerais, mas a sua folhagem já apresenta o verde escuro característico de vegetação das matas da zona tórrida (Saint-Hilaire,1987:261-274).

⁸⁸As paisagens gaúchas são diversas no contexto fitogeográfico brasileiro, fato que Arsène Isabelle constata quando afirma que “muda completamente o aspecto da paisagem” no estado. As paisagens missioneiras fazem parte deste amplo cenário de diferenças, conservando singularidades frente ao próprio espaço platino.



O viajante passa por São Borja, aldeia que “está situada sobre uma ligeira elevação, em sítio entrecortado de pastagens e de bosquetes. A uma légua ao norte, encontra-se o Uruguai, que corre majestosamente entre duas orlas de bosques cerrados, densos, pouco diferentes das florestas virgens”. Em São Lourenço o viajante descreve a paisagem:

Paramos nessa chácara. Acha-se apertada entre dois tufos de capim. O terreno, muito desigual, contribui para o encanto da paisagem. As plantações são consideráveis e creio não ter visto mais belas desde que estou no Brasil. Não existe aí erva daninha; as plantas se encontram dispostas com simetria” (Saint-Hilaire, 1987:305-306).

Além disso, o viajante francês considera “encantadora a região, oferecendo em área acidentada uma mistura agradável de pastagens e bosquetes”.

Os capões nativos para Carl Lindman, botânico sueco que passou pelo Rio Grande do Sul no período entre 1892 e 1894 (seu estudo sobre a fitogeografia do estado é visto até hoje como um clássico, tratando-se de um dos primeiros estudiosos a operar com o conceito de ecologia), configuram uma importante formação vegetal rio-grandense. O termo aparece em nota de rodapé na edição brasileira, onde a palavra caapão (*caapuan*) enquanto um vocábulo indígena, significaria “mata redonda”, ao passo que capoeira (*caapuèra*) refere-se a “mata que foi”, ou seja, uma vegetação modificada pela ação humana. Segundo Carl Lindman:

Pode-se, pois, contar como pertencentes às matas rio-grandenses não só a extensa zona de mata virgem, distinta por sua vegetação grandiosa, como também, com transições suaves, os capões espalhados nos campos e as matas brejosas, baixas e parcialmente arbustivas nas baixadas úmidas da grande planície. Pertence a esta igualmente toda a vegetação arborescente que com o nome de ‘caapuèra’ constitui restos de mata devastada ou que de outro modo se formou pela intervenção do homem, ora abandonada a si mesma crescendo no estado primitivo, ora limpada e tratada pela população, patenteando, todavia, e de vários modos, as transições para as formações florestais primitivas (Lindman, 1974:176).

Maxililiano Beschoren, por sua vez, ao mencionar a topografia da região missioneira afirma que a

superfície da região do campo é levemente ondulada. Suaves coxilhas revezam-se com canhadas. Duma ou doutra coxilha mais elevada

descortina-se uma visão de muitas milhas, por cima daquele mar de capim. Quanto mais para o oeste e para o Sul, as coxilhas perdem altura e os campos mais adquirem as características de pampa. Nos municípios de Passo Fundo, Soledade, Palmeira, Santo Ângelo, parcialmente Cruz Alta e São Luiz a monotonia dessas regiões campestres é interrompida por faldas da serra ou capões⁸⁹ (Beschoren, 1989:151-2).

As paisagens missioneiras são paulatinamente humanizadas e, sendo assim, o modelamento das mesmas, através das práticas técnico-culturais, imprimem novas feições ao ambiente.

Félix de Azara, militar e engenheiro, enviado pela Coroa Espanhola para deter o avanço português no Prata durante o século XVIII, é citado por alguns dos viajantes como fonte fidedigna de informações sobre a América. Ele descreve as paisagens culturais platinas, onde os campos são modificados pela ação humana mediante as suas atividades pecuárias e o oportunismos das espécies que acompanham o avanço humano. Segundo o autor:

He hablado de campos en que no hay ni hombres ni ganados o en que hay pocos o que son recién poblados. Pero en los paques o pastos frecuentados desde hace mucho tiempo por los pastores y lo rebaños he observado constantemente que estos pajonales, o lugares llenos de grandes hierbas, disminuyen día por día y sus plantas son reemplazadas por césped y por una especie de cardo rastrero, muy espeso y de muy pequeña hoja; de suerte que si el ganado si multiplica o pasa un tiempo algo considerable, las grandes hierbas que el terreno producía naturalmente desaparecerán del todo. Si este ganado es lanar, la destrucción de las grandes hierbas es más de prisa, etc. He observado igualmente mil veces que alrededor de las casa o de todo paraje donde el hombre se establece se vem nacer al instante malvas, cardos, ortigas y otras muchas plantas, cuyo nombre ignoro, pero que nunca había encontrado en los lugares desiertos y a veces a más de treinta leguas a la redonda. Basta que el hombre frecuente, aun a caballo, un camino cualquiera, para que nazcan en sus orillas algunas de estas plantas, que no existían antes y que no se encuentran en los campos vecinos, y basta cultivar un jardin para que en él crezca verdolaga. Parece, pues, que la presencia del hombre y de los cuadrúpedos ocasiona un cambio en el

⁸⁹Sobre a importância do deslocamento dos tropeiros pelas paisagens austrais brasileiras na gênese e conformação do mundo urbano rio-grandense (e no Planalto Médio) ver Prudêncio Rocha (1964), Moysés Vellinho (1975), Isaltina da Rosa (1981), Beatriz M. da Cruz (1986), Ilvo J. Fialho (1992), M. S. Rodrigues et al. (1994) e Ubirathan Soares e Naiara Dal Molin (1996).

*reino vegetal, destruye las plantas que crecían naturalmente y hace crecer otras nuevas*⁹⁰ (Azara, 1998:88-89).

O gaúcho está integrado às paisagens e inserido num sistema “ecológico-econômico”, no qual verifica-se o surgimento de uma “civilização *guasca*”. Esta, segundo Carlos Reverbel (1986), sintetizaria “a própria idade do couro”. Deve-se aos jesuítas⁹¹ em 1634, a introdução do gado bovino no Tape que, ante à violência e à destruição levadas a cabo pelas bandeiras sobre as reduções no 1º ciclo missionário, e o posterior abandono dos padres e índios daquela região, acarretou a sua dispersão pelo território, originando o “gado chimarrão”, bravio e selvático, que integrou-se à paisagem constituindo-se em mais um elemento transformador da mesma. O gado atua de maneira a conformar as características atuais das paisagens rio-grandenses (e missioneiras), pois

a fisionomia dos campos nativos do Rio Grande nem sempre foi assim. Tomou essa feição depois da entrada do gado. Foi obra do dente e do casco do boi, bem secundados pela voracidade cavalar e pelos caprichos palatais da ovelha (...) As pastagens primitivas eram altas, em muitos pontos mais altas que um homem em pé. E, entre as gramíneas e leguminosas, onde despontariam manchas atapetadas de trevo e flechilha, havia vegetação arbustiva e enormes tufo macegosos. À medida que as lotações iam aumentando, os animais, com seus trabalhos de boca e exercícios de pisoteio, encarregaram-se de afeiçoar os campos nativos ao regime do pastoreio (Reverbel, 1986:21-23).

O padre Balduino Rambo analisa a introdução do gado nas paisagens nativas gaúchas quando se desloca do extremo sudoeste em direção ao noroeste do estado, ressaltando o manejo realizado pelos animais, de forma a engendrar paisagens diversas daquelas primevas. Segundo o autor:

⁹⁰No que se refere à introdução e dispersão de espécies da fauna e flora exóticas às paisagens neotropicais, durante os processos de conquista e colonização do *Mundus Novus*, ver Eduardo Rapoport (1992) e Alfred Crosby (1993). Este último faz considerações sobre a introdução do gado na porção austral americana.

⁹¹Carlos Reverbel cita Aurélio Porto: “A história do gado crioulo é, em síntese, a história da civilização jesuítica, origem precípua das correntes de povoamento portuguesas e espanholas que se entrecrocaram no território uruguaio, cenário admirável em que se formam dois povos quase semelhantes por usos e costumes, mas separados por antagonismos iniciais de sua própria economia, pela língua de matizes diferentes, que mais tarde quase se confunde nos fogões rurais, por modismos verbais comuns, oriundos da mesma atividade e do mesmo *habitat* de que eles surgem” (Reverbel, 1986:18-19).

Não mencionar a influência do gado sobre a paisagem seria omitir um elemento essencial. É em primeiro lugar o gado vacum, pastando em centenas e centenas de cabeças sobre a planura: cabeças dirigidas no mesmo sentido, pés e pernas até os joelhos afundados na grama, as pintas brancas e pretas brilhando ao sol, a tropa avança lentamente, guardando sempre o conexo; vista de longe, desenha uma mancha viva e multicolor sobre o campo, eriçada de pontas (...) evoca a ilusão de uma natureza primigênia, ainda intacta da mão destruidora do homem (...) É, em segundo lugar, o gado lanígero, tosando a grama baixa dos cercados. A lã cinzenta se confunde com a cor do campo; os rebanhos pastam dispersos em pequenos grupos; os cordeiros, já quase adultos, ainda correm atrás da mãe (...) Se acrescentarmos a essa paisagem de céu azul nuvens brancas, planícies paleáceas, horizontes abertos, rebanhos sem conta, as raras fazendas escondidas à sombra de cinamomos e casuarinas, teremos uma imagem tal ou qual completa do que é a campanha: um sentimento de solidão, um sentimento de liberdade, um sentimento de espaço ilimitado para todos os lados se engendra na alma de quem nasce e vive nestas paragens. Vai nisso uma boa parte da história do extremo sudoeste (Rambo, 1994:145-146).

Hemetério da Silveira é um memorialista e estudioso dos temas missioneiros que lança o olhar sobre a região com o intuito de registrar as paisagens culturais que observa, de forma a relatá-las a um leitor interessado pelos acontecimentos que tomaram corpo nas antigas Missões. Nas proximidades de Cruz Alta, Hemetério da Silveira – no final do século XIX - experiencia as paisagens culturais missioneiras

depois de encetar-se a troteada, ouvindo-se o chilrar de vários pássaros, o silvo saudoso das perdizes ou dos pardais, tendo diante dos olhos o sublime espetáculo da natureza iluminada pelos raios rubros do sol nascente, os verdes campos, onde pastam grupos de animais vacuns e cavалares, bandos de avestruzes e os veados do campo, um capão de matos com vasta folhagem, às vezes florescida e aromatizada, lá, de vez em quando uma casa de vivenda com seu arvoredado, vendo-se tudo isso, experimenta-se uma satisfação íntima, indescritível. Quase se não sente saudade do lar. Todas as preocupações, todos os cuidados são esquecidos. E foi o que nos sucedeu (Silveira, 1979:154-155).

Imagens poéticas e sensíveis são reveladas pelo arrebatamento do autor frente às paisagens rio-grandenses. O inefável da “experiência epifânica” (Martins, 2001:128) e extática transcende, desta forma, a própria possibilidade do viajante narrar o acontecimento

em sua plenitude. A singularidade emocional da experiência enquanto algo privado extravasa em excessos de sentidos, ou ainda, uma parcela do sentido torna-se pública no relato, ficando assim ao alcance do leitor. O “espírito da paisagem” absorve o viajante enternecendo o seu olhar, distanciando-o da urbanidade pelo arrebatamento de um cenário bucólico.

Avé-Lallemant também regozija-se com o bucolismo das paisagens culturais e a hospitalidade missioneiras, pois seu guia nativo após uma

breve caminhada... mostrou-me a vereda numa ravina, floresta a dentro, e prosseguiu seu caminho. Mal penetramos na mata, saímos no descampado. Um campo magnífico estendia-se sobre as colinas e dentro de espesso laranjal surgia uma linda casa de residência. Diante de mim uma fazenda bem conservada, rodeada de muito campos divididos e de cercas, nos quais aqui e ali pastavam reses – quadro típico de uma estância rio-grandense (Avé-Lallemant, 1980:208).

Se o cenário possui algo de selvático, há prenúncios de transformações, pois de acordo com este viajante:

O canto do galo, ao contrário, não é a trombeta da civilização que se aproxima? Apenas se abre uma clareira, apenas se edifica uma cabana, lá está o galo doméstico, dentro das brenhas, soltando a plenos pulmões o seu canto apostolar. O ladrido do cão não é nada; o cão pode ladrar perseguindo uma anta, acompanhando o tropeiro nas picadas solitárias da serra. Mas o galo, quando canta, é sobre a cerca do colono, e ali findam o ermo e a inóspita floresta virgem. Que idéia profunda pôr um galo no alto do campanário para advertência de um Pedro, quando ele negou o seu Senhor! (Avé-Lallemant, 1980:173)

Arsène Isabelle que, segundo Dante Laytano, veio à América Meridional “pelo gosto de viajar” descreve a paisagem cultural de Boqueirão do Santiago como

“três ou quatro chácaras e estâncias, à entrada de um vale arborizado, onde corria um límpido riacho; os animais pastando numa planície ondulada formavam uma pequena paisagem animada. Culturas de milho, fumo, mandioca, feijão preto e outros legumes. Muitos papagaios de papo



Arago Isbell



Christopher Columbus



e barriga arroxados; outra bela espécie com a cabeça de verde delicado, asas e pernas de vermelho vivo, andando em bandos (Isabelle, 1983:24).

Os viajantes estrangeiros que cruzaram a região missioneira do estado, ao longo do século XIX, revelam, através de suas narrativas, panoramas cênicos que resguardam características selváticas: os capões, as grandes extensões de florestas pluviais subtropicais, a abundância de fauna e flora exuberantes, a quantidade significativa de cursos hídricos e a magnitude dos mesmos, bem como as singularidades geológicas.

Porém, os estrangeiros, ao delinearem com seus relatos as fisionomias das paisagens do noroeste do estado, apontam para as transformações destas, a partir da ação humana sobre os ambientes que compõem aquela região do Rio Grande do Sul. O fenômeno ocorre dentro de um processo civilizador - no qual os próprios viajantes são atores - que tende a engendrar um certo disciplinamento na região relacionado ao expansionismo colonial do Oitocentos naquela zona fronteiriça, vinculado à pecuária e ao tropeirismo.

CAPÍTULO III

POR UMA FANTÁSTICA NA TERRA MISSIONEIRA

1. O capão como receptáculo de imagens e fabulações: o *sui generis* das paisagens.

As fisionomias das paisagens culturais missioneiras têm no capão um de seus elementos fundamentais, pois constituem unidades paisagísticas bastante destacadas naquela região fitogeográfica gaúcha. Em torno do capão repousa uma série de imagens e representações relacionadas a uma fantástica que adere aos mesmos. Eles são, desta forma, centros sagrados.

Inúmeros capões que conheci possuem nomes específicos, apresentando uma identidade e uma aura (Capão do Bugre Véio, Capão do Inferno, Capão da Batalha, Capão do Carovi, Capão do Tigre...). O capão, enquanto lugar, está marcado por sentimentos que fazem referência a sua presença nos eventos históricos, que tiveram assento naquele local. Portanto, ele se constitui como um guardião da memória regional e muitas vezes representa uma paisagem fantástica.

A definição de capão que aparece no livro de Carl Lindman é a mesma que as pessoas forneciam em São Miguel, sendo o mesmo considerado um “mato redondo” ou “uma bolinha”. O capão também é denominado de “rebolera”, assim como, de “caponete” na região missioneira. Mato, capão, caponete, rebolera, bosque e floresta pertencem todos a mesma categoria de pensamento, variando no sentido de extensão (e em algum nível de complexidade vegetal e animal), de ocupação e ação dos grupos humanos sobre o meio, como Lindman (1974), parece indicar em suas análises sobre as paisagens meridionais.

As matilhas de maior extensão e os capões são formações vegetais importantes na paisagem do noroeste do estado, especialmente pelo seu contato com os campos. Trata-se de uma área de ecótono (Roger Dajoz, 1983; Eugene Odum, 1983), pois refere-se a uma região biologicamente mais complexa por ser considerada um ponto de contato entre ecossistemas diversos, detendo, por isso, maior diversidade de espécies. A elevada variedade de espécies da fauna e flora regional desses locais é o resultado de um “efeito de borda”, ou seja, de um encontro e interpenetração das tênues fronteiras entre tais ecossistemas que são intensamente modificados pela intervenção humana, gestando um bioetnodiversidade⁹² singular. O capão, na perspectiva fitogeográfica, é uma formação característica da região noroeste do estado, onde um ponto de tensão existe entre ambientes diversos (mata pluvial e campos) que se encontram naquela eco-região, dada as suas características climatológicas e edáficas.

Sendo o capão (“mato”) uma formação vegetal polimórfica, ele nunca será igual a outro, ainda que possam existir elementos fito e zoogeográficos comuns. O arranjo entre eles é mutável, havendo um formismo configurador de variabilidades que são inerentes àquelas formações vegetais, enquanto unidades autopoieticas típicas de determinadas paisagens do Brasil austral. Os capões são receptáculos de imagens e centros sagrados em que convergem imagens e sentimentos, mas também, de onde irradiam os mesmos - concentrando forças centrífugas e centrípetas -, podendo representar um espaço de manifestação de fenômenos insólitos, mas sempre relevantes, pois tendem a ser narrados enquanto uma experiência perturbadora do cotidiano das pessoas. O capão pode ser

⁹²Utilizo o termo a partir de Ana Luiza C. da Rocha (2000), ressaltando a indissociabilidade do fenômeno humano ao meio. Trata-se de uma complexidade biogeocósmica que abarca a ação recíproca entre ambos, na medida em que sofrem ações modeladoras dadas numa co-deriva, conformando formas bioculturais específicas.

considerado ainda, como “um lugar esquisito”, “um lugar assombrado” ou “um lugar misterioso”.

Durante uma conversa com seu Mário ele mencionaria um certo lugar no interior do município de São Miguel das Missões sobre o qual “contavo mistério desse capão aí, vinhum fogo, vinhum vento, vinhum gente, vinhum uma coisa! Muita gente correu nessa vorta, nesse matinho pra lá do passadio!”

Existe assim, uma “potência onírica” na imagem do capão que remete às imagens bachelardianas (1988) da gruta (caverna ou lapa). Referências à intimidade e interioridade uterina e de algo sendo gestado no corpo maternal da terra. O capão persiste enquanto uma “miniatura”, no enquadramento da paisagem abarcadora de um microcosmos recôndito. Em suas imagens de vitalidade exuberante o mistério se adere a ele, fluindo no contexto missioneiro.

O capão representa um lugar sagrado, um território-mito ou uma imagem do santuário. A floresta como catedral (Schama,1996) é outro *axis mundi* no universo missioneiro. Daí que a idéia do oculto - do contido/conteúdo - referindo-se ao desconhecido é uma das forças que vibram no capão. O aterrador, as manifestações do assombro e da bizarria como formas do *mirabilis* repousam sobre o capão enquanto elemento da fisionomia daquelas paisagens culturais.

A cosmologia missioneira pode assumir formas mais terríficas quanto a sua interação com as paisagens, como é o caso de alguns relatos que demonstram que a experiência do “homem da Tradição” (Durand, 1979) com o universo misterioso implica numa relação de respeito e temor pelas entidades que habitam os diversos centros sagrados dispersos nas paisagens, especialmente o mato. Os espectros estão presentes em determinados lugares, portanto, a partir de suas manifestações nas paisagens fantásticas que compõem uma geografia mítica. Os “assombros” aparecem como uma espécie de guardiões de algumas matas.

Seu Frutuoso, quando nos deslocávamos no automóvel de seu Emílio, de sua morada no Assentamento Santa Helena em direção à Esquina Ghisleni, no interior de São Miguel, mencionaria um “causo muito sincero”, pois segundo ele, não tem o hábito de mentir. No entanto, antes de seguir contando o mesmo, ao ver um mato nativo na beira da estrada, comentou que esse era uma “mata-fantasma”. E seguiu falando de um local onde

há uma “casa assombrada” na qual, em pleno meio dia, três pessoas ouviram o arrastar de correntes que se direcionava para uma sanga em meio ao mato, nas proximidades da morada. Esse caso é diferente dos demais porque tem testemunhas, ponderou.

A idéia de uma “mata-fantasma” considera o lugar como epifania, *locus* privilegiado para a aparição de fenômenos insólitos aos sujeitos, onde visões fantásticas reverberam na rítmica das paisagens, ou ainda, a reverberação das paisagens é aquela mesma da simbólica de imagens que adere a mesma. O caráter das imagens é especular. O assombro é a mata porque resulta da interação indissociável dos mitos com o lugar, sendo um ponto de confluência entre sentimentos e imagens, que traduzem o bestiário e o universo espectral de uma civilização como a missioneira ante um tempo cósmico singular.

As imagens da mata-fantasma seriam evocadas com força a partir da experiência junto a seu Maneco. Conheci esse senhor, também chamado de Manecotéia, já na primeira vez que fui a São Miguel fazer contato com as pessoas para realizar a pesquisa de campo. A visita à casa de seu Maneco ocorreu porque Gládis e seu Emílio me levaram até o local situado num distrito miguelino denominado de Esquina Ezequiel. Iria visitar um senhor que, como me diria seu Emílio “sabe a história dum bugre que foi queimado” e que seria um “curador” e um grande conhecedor de plantas da região.

Nesse primeiro contato não pude conhecer o “Capão do Bugre Véio”⁹³, paisagem mítica onde fenômenos fantásticos ocorrem. Naquele momento seu Maneco desconversou sobre o assunto, pautando suas conversas no uso de plantas medicinais, tema que aprecia e discorre com grande conhecimento. Só visitaria o capão que, seguindo as representações nativas indicadas por seu Frutuoso, seria uma “mata-fantasma”, quando retornei definitivamente a São Miguel para morar na cidade.

Fui ao local junto com seu Emílio e seu Maneco, que nos conduziu por paisagens belíssimas até o território-mito, em que o Bugre Véio age absoluto sobre as forças da natureza e os mortais que por ali se arriscam a passar. Quando chegamos nos campos - muito lindos, repletos de joás e marias-moles, apresentando grandes gerivás dispersos pelo

⁹³Maximiliano Beschoren (1989:41), em 1875, passou por uma região próxima a Passo Fundo, onde encontrou um local denominado de Coxilha do Bugre Morto, referência a um cemitério indígena que existia no local. Aqui fica claro que a imagem do “bugre” sempre esteve presente na toponímia dos lugares. Portanto, aderida à memória do lugar e relacionada às paisagens culturais gaúchas. Acerca do Capão do Bugre Véio e seu Maneco ver José O. Souza (1998), bem como suas reflexões sobre uma das versões do mito e, a hipótese do “causo” do capão referir-se a um episódio de expropriação das terras indígenas.

local avistamos um capão de mata nativa localizado após uma cerca. Seu Maneco logo foi dizendo “aqui é o Bugre Véio, faz uns cento e tantos anos que ele manda aqui! Eu me dô bem com ele. Acendo vela, rezo Pai Nosso!”

Encontramos um canteiro de “alho-macho” em meio a uma vegetação de arbustos, dos quais seu Emílio tirou mudas. Seu Maneco afirma que em torno daquele mato existe “muito caso”. Inclusive, contam que o velho índio assombra as pessoas: “diz-que ele ataca, fica loco!”

A mata é o bugre - “aqui é o Bugre Véio” -, na medida em que reina nela. Imagem especular e reflexo. Centro sagrado e território-mito. O capão é uma mata-fantasma e um dos tantos componentes do conjunto de paisagens fantásticas missioneiras. Espaço polissêmico: receptáculo de imagens e ponto emanador de energias sutis e estranhas. Lugar de horror e redenção. Portanto, atravessado por sentimentos diversos, onde uma constelação de imagens convergem conformando parte do maravilhoso em terras miguelinas.

O mito detém a sua nebulosa de origem: trezentos, duzentos, cento e cinquenta, cem anos atrás. Pouco importa. A única certeza é que o lugar está saturado da presença do assombro, do espectro que flui por entre a vegetação, zelando por seus domínios. A própria história acerca do bugre é incerta. Sabe-se apenas que ocorreu num “antes-tempo” que tende a erodir o episódio enquanto um evento histórico missioneiro microscópico. Nem história, nem lenda, mas fundo mítico impreciso veiculado na dinâmica das imagens e na força evocativa do ato de narrar.

As narrativas acerca do “Bugre Véio” são desencontradas. Seu Maneco, que parece ser o grande detentor das informações referentes a tal episódio macabro, por vezes, tende a se contradizer, o que não invalida em nada o fenômeno em si. A impressão que tenho é que existem diferentes versões e seu Maneco relata o episódio de forma diversa, considerando-se uma forma de embaralhamento das imagens e narrativas que conferem ao acontecimento uma espécie de borramento, próprio do caráter acidentado do tempo e do trabalho da memória, que deve lidar com o fenômeno do esquecimento.

Na narrativa de seu Maneco o bugre teria sido assassinado. Segundo contam, ele assassinara seus próprios pais, mas devido a tal chacina, algumas pessoas revoltadas com a situação teriam queimado o bugre vivo dentro de sua casa. Essa é a trama da narrativa.

Numa visita em que acompanhei seu Emílio e seu Maneco à casa de seu Ezequiel que, assim como seu filho, mostrou-se arredio ao falar conosco - “sô desconfiado que nem petiço ressabiado!” Conversou pouco e não quis mencionar nada acerca de dinheiro enterrado. Além da desconfiança, o idoso é demasiado surdo para estabelecer um diálogo que não seja, até certo ponto, truncado pela sua impossibilidade de escuta. Comentou poucas coisas referentes ao bugre. Nos disse apenas que a história sobre o mesmo tem mais de trezentos anos, pois quando era pequeno já ouvia dizer que era antiga. Afirmou que alguém o “matô porque ele matô o pai e a mãe”.

Durante o encontro com seu Ezequiel ocorreu um diálogo entre os participantes do grupo quanto ao Bugre Véio, apesar da desconfiança do idoso, inclusive em relação a seu Maneco, o qual conhece a bastante tempo. A conversa transcorreu da seguinte forma:

“Seu Ezequiel - ... foro fuçá lá no umbu... - dinheiro acabô... porque o bugre matô queimado os filho tudo!

Seu Maneco - Porque diz-que ele... ele não, ele ataca, diz-que aparece fantasma, não é! Dizem os mais antigo!

Seu Ezequiel - Acendê vela lá... eu nunca vi bugre lá!

Seu Maneco - Eu também!

Seu Emílio - Então, esses, esses bugre já tá mais de trezentos ano, que ocorreu essa queimada nele?

Seu Maneco - Pois é, quando eu tinha uns quinze, dezesseis ano eu já ouvia falá que faiz mais de trezentos ano... o meu avô, o pai, o meu avô me contavo!

Seu Emílio - Quando chegaro aqui já le contaro essa história?

Seu Ezequiel - É, contaro, tinha uma muié loca lá!

Seu Maneco - É!

Seu Ezequiel - Ficô quatro ano na cama, lá também! O senhor vê, ela tava loca, ela arrancava tudo. Mais é a muié que morô, depois, é, na tapera do bugre! É! Tinha essas coisa, não era bom!

Seu Emílio - E essa mulhé, faz quantos ano mais o meno que aconteceu isso seu Ezequiel?

Seu Ezequiel - Isso aí... (murmúrios) faiz uns cento e pocos ano que eu ouvia falá [...], quando eu tinha quinze ano, quando eu morava aqui já falavo da tapera do bugre!

Seu Maneco - Pois é, me falô a dona Nenê que não conhe... não acreditavo em espírito, que viero foro buscá um pra salvá essa mulhé no [...] diz-que veio aquele, aquele espírito não é, benzê, que veio os Medero que não acreditavo!

Seu Emílio - O benzedor!

Seu Maneco - É!

Seu Ezequiel - Como é, não compreendi bem?

Seu Emílio - [...] um benzedor pra benzê a mulhé!

Seu Maneco - É! E daí, veio um pessoal, não acreditava em espírito, que saíro ...

Seu Ezequiel - Ah, é! Valentim!

Seu Maneco - Valentim, que era o espírito!

Seu Ezequiel - [...] de Cruz Alta, era um espiritista!

Seu Maneco - De Cruz Alta, é, espiritista!

Seu Ezequiel - É, aí fizero, pegaro a muié lá e truxero pra tal da tapera e fizero umas coisa lá, sei lá, acho que uns deiz hôme parece que era, e fizero um... um rebuliço por lá e pegaro a véia, trataro bem, diz-que agora, de agora em diante a véia não adoeceu mais, morreu despois, muito tempo né!

Seu Maneco - Pois é, mais tivero que tirá do lugar ali não é!

Seu Ezequiel - É, tiraro de lá [...] pra sê atendida, como eu soube, é!

Seu Maneco - Ah, foi ali!... Pois é!

Seu Ezequiel - É essas coisa que contam!

Seu Emílio - Não, mais se corre, se contaro é sério!

Seu Maneco - Aconteceu!

Seu Emílio - Aconteceu! Porque esse pessoal mais antigo, o senhor sabe, se falavam é...

Seu Ezequiel - ... esse negócio do bugre aconteceu, porque isso ainda era habitado por bugre aí...

Seu Maneco - Índio!

Seu Ezequiel - ... por índio!

Seu Emílio - Isso é do tempo dos índio!

Seu Ezequiel - É, trezentos ano atrás, já faiz... trezentos e sessenta e pocos ano já faiz. Fizero a festa em São Miguel de trezentos ano, né!

Seu Maneco - É!”

A conversa do grupo parece apontar para o caráter fragmentário das narrativas sobre o mito e seu vínculo a um período impreciso. O bugre percorre os labirintos do tempo, as suas dobraduras e meandros obscuros, espreitando o espaço intrincado do capão onde os humanos circulam.

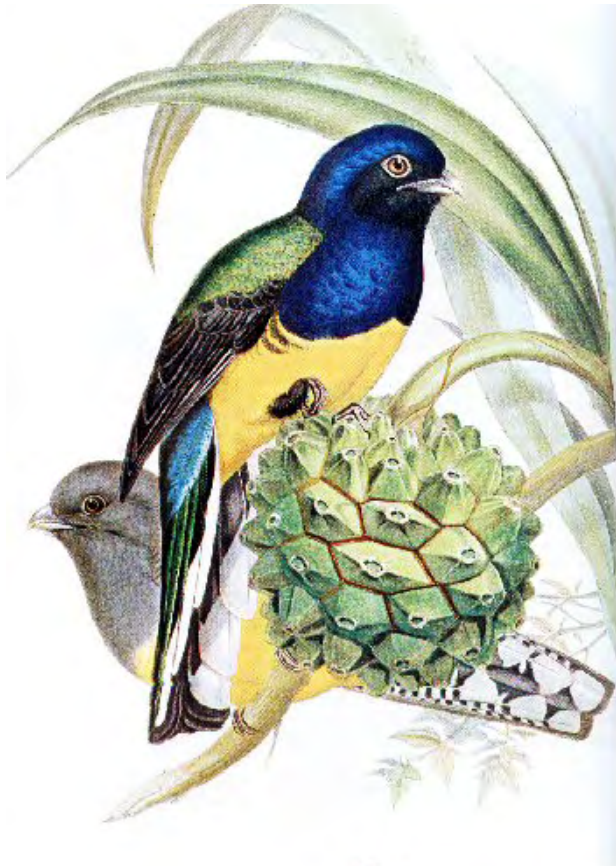
O relato que segue é resultado de uma colagem de narrativas etnográficas decorrentes de vários encontros com seu Maneco. É preciso deixar claro a existência de um impasse metodológico em torno do uso do gravador como instrumento de pesquisa, pois com seu Maneco ele se mostrou inviável. Figura esguia, performática e ágil, escapulia toda vez que o gravador entrava em cena. Além do mais, grande parte dos meus diálogos com o idoso foram realizados em trânsito nas paisagens culturais da Esquina Ezequiel, ou em situações as quais lia seus livros sobre fitoterapia em seu “gabinete” como chama o local que costuma ler e preparar os seus remédios.

O Capão do Bugre Véio é uma “rebolera” de mata nativa, com cerca de dois hectares. Apesar de ser um bosque diminuto apresenta variedade botânica significativa, fato relativamente comum, considerando-se a diversidade natural das matinhas subtropicais do estado. Trata-se de uma área manejada pelo homem. Entretanto, resguarda, devido ao seu caráter sagrado, uma aura de santuário. As pessoas que conhecem as narrativas acerca do Bugre Véio sabem que aquele lugar está marcado pela presença do espectro do indígena. Por isso o sentimento em relação ao lugar é de respeito.

Na primeira vez que fomos ao local com o idoso, ele nos mostrou o ponto exato onde o bugre teria sido sepultado. O lugar localiza-se junto a um pé de branquilha. Enquanto isso, ouvíamos um casal de pássaros (surucuás-de-barriga-amarela) cantando no alto das árvores. Seu Emílio diz que é um bicho “samoco”, ou seja, lerdo e confiado. Caminhamos pela mata e ambos se mostraram exímios etno-botânicos, pois são grandes conhecedores de árvores nativas e de plantas em geral, indicando várias espécies que ocorrem na área.







Letrado de la...
 el centro de la tierra...
 que al interior...
 de muy...

Noutra visita a seu Maneco, ele propôs levar-me ao Capão do Bugre Véio. Perto das três da tarde fomos até o local. Atravessamos um campo em que um espinilhal apresentava-se combinado com afloramentos rochosos de arenito, nas proximidades de um capão nativo, formando um conjunto agradável, numa paisagem manejada que resguardava algo de selvático. Um bucolismo vibrante enchia de imagens singelas o olhar e, qualquer observador sensível, se regozijaria disso. Uma simpática me fazia aderir aqueles lugares, ao mesmo tempo que me impunha um respeito ante sua mística que, por certo, impregnava meu próprio olhar.

Atravessamos campos e lavouras, cruzamos cercas de arame, pisamos sobre pedras em meio a pequenos córregos bordeados por matinhas alegres. Mais adiante, um pequeno banhado compunha uma microbacia que se irradiava para o interior dos matos. Seu Maneco, numa determinada altura da caminhada, apontou indicando o Capão do Bugre Véio, onde ocorreu o episódio sinistro no qual o índio foi queimado em sua tapera. Seu Maneco é um dos que mantém vivo o mito. Dessa vez, afirmaria que a comunidade revoltada pelo ato assassino do índio teria julgado melhor eliminá-lo, pois seria ele o algoz de sua família, matando mulher e filhos, diferentemente da outra versão que tanto ele quanto seu Ezequiel contaram.

No caminho vimos plantações de soja - segundo ele, toda ela transgênica - e milho. Alguns pequenos capões e resquícios de matos maiores eram visíveis. Em meio à plantação, o senhor se mostraria pouco confortável. Notei isso e insinuei algo sobre o caráter sagrado do lugar. Perguntei se faria como aquelas pessoas que plantavam no local, ou até mesmo como outros que, como me contou, caçam lebrão por ali. Respondeu-me, sem exitar: “não, eu tenho medo!” Ou seja, aquele local, sendo um território mítico em que uma fantástica se debruça impregnando-o de mistérios e fenômenos estranhos, precisa ser respeitado e reservado, pois atravessa o tempo missioneiro e a dinâmica complexa da memória coletiva do lugar.

Há o risco do sujeito, ao violar os limites dos domínios do bugre, de que a energia espectral do mesmo venha a se apossar do incauto. A pureza energética do capão, ao ser violada, seria maculada, subvertendo à ordem cósmica que impera no lugar como centro sagrado. O ato profano faria com que o espírito automaticamente se voltasse contra o

transgressor. A impureza oriunda da violação da espacialidade fantástica do lugar seria, desta forma, cobrada pelo bugre por intermédio de um malefício dirigido à pessoa.

Segundo seu Maneco, não há nenhuma manifestação do bugre enquanto “visage”, não surgindo, como dimensão espectral identificável, ou seja, a imagem do bugre não se consubstancia em algo visível ao olho humano, sendo sua manifestação energética algo mais sutil porque destituída de forma precisa, pois habita a energia do medo e da morte naquilo que é a sua diluição no lugar. O bugre é o capão porque nele se concentra a força da sua energia, numa dinâmica propriamente sua. Há lugares sagrados que não podem sofrer violações. O assombro funciona muito bem na lógica sensível do homem missioneiro no que tange à conservação e manutenção do seu corpo biogeocósmico.

“Esse é o lugar dele”, disse o idoso ao chegarmos no capão. Minutos depois, já sob a mata e próximo ao branquilho em que o bugre teria sido sepultado, observaríamos a planta sagrada, o centro cósmico onde pulsa a força daquela “mata-fantasma”.

Seu Maneco deixaria claro naquele dia que o poder do bugre está no caráter patológico de sua ação sobre o corpo humano, deflagrando a experiência sofrível da doença e da morte. O idoso contou acerca de um homem atingido pelo bugre (da outra vez me falou numa mulher; da mesma forma que seu Ezequiel), permanecendo o mesmo convalescente durante “seis a oito anos, sem comê, só gemendo”, alimentando-se apenas de líquido e estirado numa cama. Trata-se de “um encosto”, pois um “espiritista de Cruz Alta” chamado Manuel Fernandes e muito famoso na região, veio até o local e o livrou do espírito-parasita que o importunava⁹⁴.

Afirmou que arrendaram a terra do Bugre Véio, mas que só irão desmatar a capoeira porque é proibido cortar o mato. A proibição a qual se refere parece implicar duas óticas diversas: a da ordem do sagrado relacionada à presença da energia fantasmagórica do homem assassinado e a institucional, vinculada à presença do IBAMA, enquanto órgão fiscalizador da ação humana sobre os ecossistemas missioneiros. De qualquer forma, resolvo perguntar se vão cortar parte do capão e seu Maneco responde, rapidamente, que “não, o Capão do Bugre, não!”

⁹⁴Emile Durkheim cita o trabalho de Codrington na sua reflexão sobre a relação entre a natureza e o sagrado entre alguns povos melanésios. O autor mencionado por Durkheim afirma que, para certos grupos daquela região, um determinado “espírito frequenta a floresta ou o mar, e tem o poder de provocar tempestades e fazer adoecer os viajantes” (Durkheim, 1996:57).

Em algum momento de nossa caminhada seu Maneco afirmou que “quando faz seca sempre peço proteção” ao Bugre Véio. Há uma ambigüidade no espectro, dinamizando as relações entre o bem e o mal, que são veiculadas pela imagem difusa do bugre. Ele é respeitado enquanto entidade, que pode desencadear sua ira sobre o homem, gerando doença e sofrimento, assim como benéficas e proteções contra calamidades.

Noutra situação em que fui com dona Cleni e seu Emílio visitar seu Maneco e a esposa dona Docinha, antes de nos dirigirmos ao capão, o idoso lembrou de pegar algumas velas para “acendê pro santo, pro Bugre!”

A dialética das imagens do Bugre Véio manifesta-se no caráter sacrificial do episódio “perdido no tempo”, mas reencontrado a cada lance da memória do sujeito que aventura o olhar sobre o capão e que busca interpretar os sinais, respeitando seus mistérios. As imagens do mito associam-se ao terror por intermédio do assassinio e de sua projeção fantasmática geradora de sofrimento nos humanos. A santidade emana talvez, pelo sofrimento oriundo do ato de arder nas chamas, efeito da ação violenta da vingança, projetando uma mística do martírio. Ambas instâncias atravessam o tempo acidentado, pulsando na memória do lugar e compondo sua aura.

As imagens reverberam na paisagem, convergindo nela e dispersando-se a partir dela, como num caleidoscópio. Lógica contraditorial, paradoxo criativo. Paisagem em holomovimento⁹⁵ onde cada parte do capão representa e reflete o bugre, na medida em que a figura espectral evoca a unidade complexa que é o capão enquanto fluxo ecossistêmico em deriva no tempo, numa realidade dinamizada pela força das imagens.

Fui novamente ao capão com meus dois amigos e lá encontramos alguns homens no local. Havia uma escavadeira da prefeitura, pois pretendiam fazer um lago próximo ao mato sagrado. No interior do capão o grupo se reúne - em círculo, o que me fez pensar na energia mística do mesmo -, bem próximo do branquilha em que o Bugre foi sepultado.

⁹⁵Fritjof Capra analisa o pensamento do físico David Bohm e mais especificamente o que denomina de holomovimento. Segundo o autor: “Bohm está ciente de que o holograma é estático demais para ser usado como um modelo da ordem implicada no nível subatômico. Para expressar a natureza essencialmente dinâmica da realidade subatômica, cunhou o termo “holomovimento”. Na concepção de Bohm, o holomovimento é um fenômeno dinâmico de que procedem todas as formas do universo material. O objetivo de sua abordagem é estudar a ordem que se encontra envolvida ou englobada nesse holomovimento, atendo-se não à estrutura dos objetos, mas à do movimento – levando em conta assim tanto a unidade como a natureza dinâmica do universo” (Capra, 1988:52).

Seu Maneco comenta que no local “tinha pedra bastante, agora não tem” e frente às perguntas de Vitão Maicá sobre a morte do Bugre responde que “dizem, queimaro!” Segundo seu Maneco, teria sido a sua própria família, revoltada com “a malvadeza” dele para com a sua família nuclear, a feitora da vingança: “foi da família, porque diz-que ele foi muito cruel com a família”, “porque isso era uma família”.

O senhor deixa claro que “era bugre, índio mesmo”, ante às perguntas dos homens e confirma: “era bugre, era dono desse sítio”. Menciona o alho macho, planta mágica existente numa das bordas do capão que é “do tempo do bugre!”

Pelo que indica a sua fala haviam pessoas que desdenhavam do espírito do Bugre e “protestavo contra ele, o espírito dele”. Devido a tais questões, a influência malévola do mesmo, castigando aqueles que tomava como inimigos “se matô uns bebado... tinha uns que ficavo doente!”

Fica evidente que a ação maléfica do “Bugre Véio” enquanto espírito – energia sutil que vaga pelos domínios do capão – ocorre na forma parasitária do “encosto”, sendo uma categoria nativa que se refere à “legião de espírito perturbador” (segundo dona Cleni) que age sobre os sujeitos afetados por eles, podendo gerar doenças psicossomáticas: fraquezas físicas como a inanição ou perturbações mentais⁹⁶ (fulano “ficô fraco da cabeça”) ou mesmo, o suicídio.

Um dos homens, num determinado momento, comentou que “diz-que” o Bugre “responde aos gritos à noite”. Numa outra ocasião, durante uma visita a seu Dorcino, um de seus filhos, Dori, mencionou em relação ao Capão do Bugre Véio o caso de um homem que passava pelo local e que teria sido acompanhado pelo fantasma. Daí que “o pessoal tem medo!”

Seu Maneco contou, no interior do capão, que um tal “Adão Fiofo teve que se mandá”. Eles caçavam tatus no local e os homens, meio bêbados, duvidavam da força do Bugre. De repente, os cães detectaram um desses animais e, em meio ao alvoroço, correram disparando tiros a esmo. “Mas não era tatu”, explicou, tratando-se de um assombro. Um dos cães foi atingido por um projétil. Seu Maneco teria dito ao homem na ocasião: “tu é herético!”

⁹⁶Sobre o tema ver Luiz Fernando Dias Duarte (1986).

Além disso, “aparecio as tais de visão” em que “um homem de a cavalo numa mula com o cabelo bem penteado” percorria o espaço assombrando os viventes. Menciona o nome de uma senhora cujo apelido era Nenê que morava ali perto e que “sempre respeitava” o bugre. “É muita história dos mais antigo!”

Ao retornarmos à morada de seu Maneco, pergunto se o bugre não teria sido assassinado devido às terras por pessoas que desejavam tomá-las dele. O idoso responde, um tanto surpreso, quicá contrariado: “isso não!... naquele tempo não tinha escritura, não tinha nada!... Naquele tempo ninguém queria terra, pra não pagá imposto”, conclui. Tratava-se de um tempo ao qual a separação das propriedades era feita por valas e taipas, “criava gado meio junto”.

Durante uma conversa com seu Antonio Furtado, escuto outra versão do caso. Afirmaria que em “Cruz Alta tem um hôme milagroso”, pois certa vez seu auxílio foi solicitado para curar uma senhora. O homem chamava-se Valentim Castro e “era espírita!”. Segundo ele, os parentes buscaram a sua ajuda “pra vê se cura essa véia loca” que sofre com um “encosto” devido à presença “do espírito dum Bugre Véio, véio daqueles do beicho furado”.

O motivo da moléstia seria descoberto pelo médium numa conversa com o espírito. Ela estava relacionada ao fato de que sua casa havia sido construída sobre um “guardado”. Como afirmou seu Antonio “o espírito do bugre ia matá a véinha porque fizeram a casa em cima do guardado”, pois “ela ia morrê à míngua”. O local onde se deu tal episódio funesto é “um lugar assombrado, aparece toro, leão urrando”. Pelas semelhanças entre a sua narrativa e a de seu Maneco, bem como a partir de conversas com seu Emílio, constato que o local mencionado fica na mesma direção em que existe o “Capão do Bugre Véio”, pois seu Antonio não mora muito longe da casa de seu Maneco e ambos circulavam pela região da fazenda dos Medeiros.

Creio que a história que seu Antonio traz à tona refere-se a mesma que seu Maneco mencionou acerca do Bugre Véio, ainda que seu Antonio pareça desconhecer a história trágica desse último e não mencione a existência de um capão zelado por ele. Pelo menos quatro elementos comuns fazem crer que as narrativas são coincidentes: 1) o fato de um espírita vir de Cruz Alta em auxílio de uma pessoa enferma; 2) de sua enfermidade dever-se

a um encosto de um Bugre Véio; 3) de que ela quase morre à míngua; 4) da região mencionada situar-se para as bandas da Fazenda Triunfo.

Em outro momento significativo da pesquisa etnográfica, acompanhei seu Antonio (46 anos de idade) até sua propriedade, localizada na direção do Sítio Arqueológico de São Lourenço, em São Luiz Gonzaga. Meu contato com seu Antonio, que é vigilante no Sítio Arqueológico de São Miguel, ocorreu nos primeiros dias que cheguei à cidade, mas somente depois de sete meses consegui visitar o lugar onde ele e seus três primos tiveram uma visão fantástica.

Cheguei a gravar a narrativa de seu Antonio, no entanto, a presença do gravador deixou-o muito constrangido e a naturalidade de sua narrativa acabou se perdendo. O uso do gravador apresenta certas ambigüidades, podendo aparecer como fundamental na medida em que auxilia enormemente na coleta dos dados para a pesquisa, porém pode representar um problema em termos metodológicos no recolhimento das narrativas, como pude perceber em alguns casos. Assim, a descrição etnográfica, por mais que resguarde algo de fragmentário dada a dinâmica da cultura na ação, por vezes, é muito mais viável do que o uso do aparelho no trabalho junto a determinadas comunidades, como é o caso da miguelina.

Seu Antonio narrou o acontecido numa manhã em que estava trabalhando no Sítio Arqueológico. Segundo ele, na época em que ocorreu o fenômeno estranho, tinha cerca de doze anos de idade. Os meninos viram o assombro junto a um capão de mato nativo. Contou-me que tinham ido até o local caçar tatus, quando avistaram um animal bizarro, que ele não soube descrever com exatidão. O ser estranho saíra de um buraco na terra. Nesse mesmo instante, as taquaireiras foram caotizadas por um misterioso vento no interior da mata.

Agora, finalmente, acompanhava seu Antonio até o local onde ocorreu o episódio. Nos dirigimos até ele pela manhã em seu automóvel. Trata-se do lugar em que nasceu e cresceu, como frisou o senhor. Sua pequena propriedade resulta das sucessivas divisões de terra pelas quais passou a área que pertenceu outrora a seu avô, originalmente com cerca de setenta hectares. Restaram para ele três hectares e meio e conforme informou “não dá pra vivê!”

Por ter nascido naquele local, as suas primeiras memórias estão associadas ao mesmo. Ali brincou quando criança e começou a trabalhar na roça, assim como veio a conhecer sua futura esposa que, na verdade, é sua prima-irmã: “eu não sô o único por aqui”, me diz, pois “é muito comum” tais casamentos entre parentes (atribui isso ao fato de não saírem quase do lugar - “não saío de onde morava”) e pelo motivo de que “os fio do meu avô não saío de perto dele, rodiavo ele”. Parece, tanto pela sua fala como por minhas observações, que a mobilidade das pessoas no espaço missioneiro não era intensa, posto que até hoje muitos deles não se deslocam para muito além de seus distritos, indo no máximo à cidade, ou ainda, a São Miguel. Durante uma conversa com seu Emílio, me diria ele que “o serviço era bastante sempre, saía pouco!”

A propriedade de seu Antonio fica localizada nas proximidades da roça de seu Eduardo que é um senhor com o qual conversara outro dia, por intermédio de seu Dorcino. O idoso acenaria para mim de lá, enquanto eu caminhava num campestre existente nas terras do anfitrião. Avistei seu Eduardo, naquela manhã, quando cortava a machado um enorme tronco de árvore, perto de um lindo milharal.

Dessa vez, fomos até aquela localidade por outro caminho, que não o mesmo escolhido por seu Dorcino e o filho para chegarem à casa do idoso noutro dia. Seguimos pela estrada que conduz a São Lourenço passando pela Fazenda do Pelágio (mato do Pelágio ou mata de São Lourenço) e, mais especificamente na altura da Esquina da Vargem pegamos uma estrada vicinal.

Seu Antonio contou-me que antes as pessoas tinham que caminhar 15 kms do trevo até aquele ponto para pegarem o ônibus a Santo Ângelo ou São Luiz Gonzaga. Aqui é necessário fazer uma ressalva, ou seja, a pouca mobilidade dos missioneiros não significa que eles deixem de percorrer longas distâncias para chegarem a determinado local. Geralmente não atravessam os limites de seu município. No entanto, o homem missioneiro peregrina, deslocando-se intensamente de um distrito a outro, percorrendo muitos quilômetros a pé para atingir o local que deseja alcançar.

Ao chegarmos no lugar exclamou em tom jocoso: “Aqui é minha fazenda!” Quando nos aproximamos da pequena mangueira, algumas vacas e terneiros vêm ao nosso encontro ávidos por sal. Segundo ele, o sal “é uma vitamina, depois bebe bastante água!”

Após tratar os animais, dando-lhes o mineral, o senhor me conduziu até o lugar onde teria avistado o assombro com os primos durante a caçada. Antes, passamos por uma sanga que, segundo me informou, está assoreada devido à ação das lavouras e granjas na região. Chegamos a um campestre meio pedregoso localizado junto a uma matinha de pitangueiras (e outras mirtáceas), figueiras, ariticuns, além de vassourais e caraguatazais. Mostrou-me o local em que havia “uma tira de mato” próximo de algumas pitangueiras em que os cães acoaram e perseguiram o animal estranho. O bicho pulou em sua direção enquanto as árvores tresloucadas movimentavam-se de forma anômala naquela tarde.

O “mato é assombrado”, disse não tem dúvida, pelo fato de que, algumas vezes, ocorreram episódios insólitos durante as caçadas, seja com ele ou com outros que lhe narraram os acontecimentos ocorridos. Fenômenos em que descreve, estarecido, que “cruzô os cachorro e a caça não cruzava”, ou o aparecimento de “um tatu branco” (talvez um animal albino, por isso mesmo estranho) que seu avô avistou quando esperava “um veado que tava pastando soja”.

Logo que saímos do campestre nas circunvizinhanças de outra porção de mato nativo, ele comenta acerca de “um tatu”. Na realidade, trata-se de um bicho que “saltô [me mostra a porção do capão de onde surgiu o animal fantástico] e não era nada, daí foi até a sanga e parô a corrida, no toco de um umbu que existe ainda [me mostra o toco]”.

Depois que ocorreram tais fenômenos, seu Antonio deixou de passar pelo local durante anos. Segundo ele, “não vim, tinha medo, eu era novo naquele tempo, fiquei maduro”, por isso não teme mais certos episódios. Um de seus primos que presenciou o fenômeno junto a ele e, que agora, pertence a uma igreja pentecostal chamada Mensagem, a qual orienta seus fiéis a não acreditarem em episódios assombrados, no entanto, não nega esse acontecimento do passado.

Contou que ali perto seu avô vira fenômenos luminosos. “Seguia uma velinha que vinha do otro lado pra cá” em direção ao matinho junto do campestre. Afirma também que já trouxeram um aparelho para verificar a existência de algum tipo de metal, especialmente ouro. O “apareio apitô”, “mas não tinha nada!” Noutra ocasião trouxeram “uma píndola” [um pêndulo] para verificar a existência de um tesouro no local.

Afirma que “tudo era mato, isso aqui” e reflete acerca da ação humana sobre as florestas a partir da sua própria experiência no lugar. Num determinado instante, olha a

paisagem ao redor, enquanto me mostra uma clareira na mata. Segue afirmando que “tudo era mato, eu que derrubei” há uns vinte e seis anos atrás para cultivar uma roça de feijão preto, soja e milho.

“Isso tudo era mato, hoje o cara olha... eu mesmo derrubei muito mato”, ponderou. Reflete que naquele período “o cara tinha que pensá no presente!” Nesse caso, o presente implicava na produção para subsistência e a conseqüente derrubada das matas. Mas as coisas mudaram “depois o IBAMA começô a dá em cima”, porque passou a existir um maior controle sobre as derrubadas.

Comentou que certa feita seu avô “descoivarô” - ato de colocar fogo na mata, “depois que derruba”, quando fica “a tocajada” como produto do desmatamento -, uma extensão de mato. De repente, escutou “um leitão roncando”. O som “chegava até perto dele e parava”. Tratava-se de um animal fantástico, pois não havia sequer um sinal do mesmo junto ao lugar onde o homem trabalhava. O assombro emerge na paisagem sonora do lugar, evocando a imagem do porco, numa experiência sutil com o universo invisível. Seu Antonio afirmou que as pessoas naquela época não estranhavam tanto tais fenômenos devido ao fato de que “eles tavo acostumado com essas coisa que não era certo, não era real!”

Ele mostrou-me um mato junto a um campestre em que seu avô se escondia no “tempo dos farrapo!” e completou: “ele teve que se escondê muito tempo aqui”. Num desses episódios “pegaro o primo do meu avô”, mas logo depois, seguiu-se uma fuga espetacular. O homem, aproveitando-se do fato de que os combatentes já acreditavam que estava aliciado, ao se distraírem, fugiu a cavalo. Foi perseguido, mas “varô o Urubucarú a nado”, escapando. Conta que ali perto da propriedade existe um lugar com a forma de “um bocal de freio” onde houve um confronto numa das guerras que ocorreram na região.

A ida de seu Antônio naquela manhã até a sua propriedade tinha por objetivo melar as suas caixas de “abeia oropa”. Entretanto, decidiu esperar mais alguns dias pois os favos não estavam bem completos. Ele mela as caixas de abelhas sem nenhuma proteção, como observei à distância. De acordo com suas palavras, “não tenho medo”, por isso não é atacado pelos insetos. Apesar de não ter extraído o mel trouxe alguns favos para experimentarmos.



Eu havia ingerido muito pouco alimento naquela manhã e, como o conteúdo dos favos fosse delicioso, exagerei um pouco na quantidade que comi. No entanto, o mel silvestre, por ser muito forte, caiu em meu estômago como uma bomba. Senti uma dor no estômago da qual seguiu-se uma espécie de vertigem. Pensei que passaria mal e que não controlaria meus intestinos. Devo ter ficado pálido, mas disfarcei até que passou o mal-estar. No retorno, pensei no sofrimento de Saint-Hilaire quando comeu mel de lichiguana durante a sua passagem pelo estado e nas conseqüências disso para sua saúde, quando de seu retorno à Europa.

Parece claro, ante à experiência etnográfica, que os capões são espaços fantásticos importantíssimos para o universo sutil do imaginário missioneiro. Também aparecem naqueles cenários como elementos representativos da “bioetnodiversidade” local, surgindo enquanto paisagens culturais que evidenciam a fisionomia de uma região fitogeográfica e elementos da alma de um povo, ligados a sua imagem de introversão e intimidade, tão caras à experiência cultural do homem missioneiro.

Parte 3

CAPÍTULO I

AS PAISAGENS E O MUNDO SENSÍVEL MISSIONEIRO

1. Paisagens e espelhos da cultura: o mundo imaginal missioneiro.

Da ampla varanda posso ver seu Pedro no interior da cozinha. Ele é muito curvo e está sentado junto à mesa na qual apóia os cotovelos, enquanto ingere avidamente seu almoço. Alguns estalos são audíveis. Existe urgência nos movimentos e uma insaciedade no comer que me chama atenção. Há um quadro numa das paredes com a imagem de São Jorge montado em seu cavalo branco enfrentando o dragão, zelando pelos comensais.

Na varanda estão distribuídos vários objetos, entre eles, uma cama na qual o idoso repousa. Existem cadeiras dispersas na mesma e, numa delas estão alguns pelegos. Dona Sila, então com 78 anos de idade, nos recebe com grande simpatia, pois Mara levou-me até a casa dos anciãos para conversar com eles. Fala dos seus problemas de saúde e, ao longo da conversa, fuma alguns cigarros até que decide acender seu palheiro. Um cheiro adocicado de fumo inunda o ar. Ao lado da velha casa de madeira muito alta, encontra-se uma espécie de puxado, que assume o papel de depósito no qual achas de lenhas estão dispostas umas sobre as outras.

Conta-nos que é benzedeira e que há pouco tratou uma criança que sofria de “cobrero”. O velho homem lança uma espécie de grunhido incompreensível, solicitando sua presença no local. Deseja algo mais para comer. Ela ralha com ele, sem muita paciência e depois de atendê-lo, retorna para continuar a conversa conosco.

O senhor, ao terminar sua refeição, limpa a boca na toalha de mesa. É calvo e não tem estatura elevada. Caminha lentamente até o banheiro: veste casacos de lã e bombacha listrada, calça meias e chinelos de couro. Vai ao banheiro e após alguns instantes ouve-se a descarga. Dirige-se à porta, lento, apoiando-se nas paredes e no corrimão, quando desce as escadas. Percebe-se logo que quase não enxerga, além do mais está muito surdo, como me disse sua esposa.

Dona Sila, ao ver o marido, exclama: “Dizê que era um hôme forte! Coisa triste: tropeava, dormia com ropa molhada, fazia tudo, agora tá desse jeito!” - reflete nostálgica acerca do passado de seu “homem”, num misto de pesar pela caduquice corporal e desprezo pela situação de dependência do companheiro.

Seu Pedro Tufão, no alto de seus 90 anos de idade, desce as escadas com dificuldades. Em sua bombacha, na altura do sexo destaca-se uma mancha de urina. Não reconhece ninguém, sequer nos escuta. Fico imaginando o mundo interior desse homem, habitado por imagens de um passado viril, uma realidade de luta contra o “sertão” onde todos os sentidos se faziam necessários. Pega a bengala enquanto a esposa ajuda-o a sentar-se. Certamente, já percebeu pelos ruídos distantes que lhe chegam e pelo movimento de corpos em meio ao nublado do seu olhar que existem estranhos em sua varanda.

Está curioso. Dona Sila nos apresenta a ele. Sentado ao meu lado, posso observar aquele rosto senil que não me distingue e sequer me reconhece. Tem os olhos de um azul claro, quase desbotados pelos anos e, de vez em quando, escorrem lágrimas pelas suas faces, as quais seca com um lenço também azul. Conversa e fala do passado. Tropeou ao longo de vinte e cinco anos “no lombo do cavalo” e carreteava trazendo erva-mate dos lados do rio Uruguai. Ali, tudo era sertão, rememora. São Miguel era só capoeira, onde moravam “meia dúzia” de pessoas. Diz que o homem não pode viver sem mulher e que, enquanto o sujeito é solteiro “pode fazê o que qué”, mas após o casamento existem responsabilidades que deve honrar. No transcurso da conversa comento acerca de enterros de dinheiro, porém se mostra desconfiado em falar sobre tais assuntos. Desconversa. Na verdade, me parece que não deseja “assuntá” sobre “dinhero-oro”. Pensa que sou rico. Fico de voltar a sua casa.

Passados alguns dias retorno à “morada” de seu Pedro Tufão que, como de costume, está sentado junto à varanda. Tem dificuldades em me reconhecer. Deca, seu filho, naquele momento, trabalha no trançamento de um relho, tarefa a qual realiza com surpreendente habilidade. Dona Sila percorre o interior da cozinha fazendo suas atividades domésticas. Perto, outro filho do casal trabalha na construção de sua moradia ao lado da casa dos idosos.



Seu Pedro Tufão, num determinado momento da conversa, afirma que “toda a vida fui de Nosso Senhor Jesus!” A sua colocação demonstra o que perceberia como algo recorrente nas conversas com as demais pessoas, ou seja, o forte vínculo do “homem missioneiro”⁹⁷ com as questões ligadas à religiosidade. Ao mesmo tempo que ressalta a sua cristandade, pergunta se sou cristão e batizado. Digo que sim, mas pondera que, pelo tamanho de meus cabelos (eles estavam um pouco longos naquele período) devo ser “comunista”. Faz um comentário sobre São Miguel das Missões: “aqui é um lugar abençoado, graças ao Pai Velho!”, pois “graças a Deus é um lugar sagrado, lugar santo!”

Seu Pedro Tufão, mediante a sua fala, aponta algumas questões interessantes para a reflexão etnográfica. O idoso nos induz a pensar sobre a cidade enquanto “lugar sagrado”. Ela está situada numa “geografia mítica”, compondo uma região cuja energia místico-religiosa está presente nas sutilezas da rítmica de suas paisagens culturais, considerando o seu fluxo cósmico. Nessas paisagens os grupos humanos interagem com o mundo biofísico e social ao longo do tempo.

Trata-se de um local abençoado pelas forças divinas, sendo que o seu caráter sagrado deve-se ao fato de ser um lugar vivido como dádiva (“dávida”) e experienciado na sua complexidade biogeocósmica. O *oykos* está indissociavelmente articulado à dimensão simbólica das ações humanas, ou ainda, ao *anthropos*. O plano sensível, porque sagrado, de tal interação remonta à força mística inerente ao lugar, que no passado representou um dos pontos importantes na escolha para a fundação de uma civilização sincrética no *Mundus Novus*.

“Sô filho dessa terra natal”, me diria seu Pedro Barbosa, muito arcado pelos seus problemas graves de coluna. Ele expressa em seu telurismo um nítido orgulho de ser missioneiro. Da mesma forma, seu Hermes (63 anos de idade), deitado sobre a cama e sofrendo de um câncer que consumia suas forças, revelaria: “Eu me criei nesse rincão!”

O rincão, como lugar de pertença e conagração social, sugere uma epifania nas paisagens missioneiras. Nele, as festas religiosas e o bailes ocorrem periodicamente, as terras das roças são trabalhadas e as moradas com seus quintais configuram as paisagens domésticas ao longo do tempo, os campos com capões são espaços de deambulações

⁹⁷Utilizo a expressão a partir de Gilberto Freyre (1973) e, como ela será recorrente na discussão, a partir de agora não a usarei entre aspas.

cotidianas no cenário habitado, bem como os mortos são sepultados. Nos cenários dos rincões as especificidades culturais são experienciadas por intermédio das relações com o meio, conformando a “aura do lugar” (Tuan, 1983:3) pela atribuição de sentidos ao mesmo.

Seu Velúcio, morador do Rincão dos Moraes no Campestre, diria, sentado em frente a sua casa: “cresci e me criei aqui e quero morrer aqui!” A mística da “terra missioneira” relaciona-se ao fato de gestar seus filhos em seu regaço até o momento em que deva acolher os seus despojos, assimilando-os de forma a reintegrá-los à dinâmica autopoiética desse corpo-mãe.

Numa determinada situação, seu Emílio mencionou, enquanto conversávamos na casa de seu Dorcino, que um homem teria dito que ele era uma pessoa inteligente. A sua resposta foi direta, traduzindo parte do gênio do homem missioneiro: “Se me criei é porque sou inteligente!”

A sua reflexão remete ao processo adaptativo intrincado de assimilação e acomodação do ser humano ao meio, bem como aos esquemas cognitivos que advém desse enlace. Tais aspectos são apontados por Jean Piaget (2000) e complexificados por Gilbert Durand (1989) em suas análises sobre as “estruturas antropológicas do imaginário”, onde os constrangimentos do meio, associados às intimações sociais colocam, a criança (“social polimorfe”) como um ator em interação no mundo, dentro do “trajeto antropológico”⁹⁸.

Uma pedagogia das imagens⁹⁹ faz com que o ser humano (re)arranje seu universo simbólico através da experiência proxêmica com as ambiências culturais em que se insere, ou seja, ele procede de maneira a lidar com o real como uma forma de consolidar a sua

⁹⁸Gilbert Durand na introdução de sua obra explicita o que compreende por *trajeto antropológico*, pois ressalta a permuta no plano do imaginário - uma co-deriva, um acontecer junto e encadeado no processo adaptativo - entre os mundos subjetivo e objetivo que dinamizam a interação complexa entre assimilação e acomodação, frente às “intimações” colocadas ao “animal humano” pelo “meio cósmico e social” (Durand, 1989, 29).

⁹⁹Uso a expressão a partir das reflexões de Gilbert Durand quando analisa a psicologia da criança, baseando-se no pensamento de Claude Lévi-Strauss que menciona o “fundo universal” ao qual a criança traz consigo ao nascer. Ele a considera como um “social polimorfe” cujas “vocações e as censuras culturais vão selecionar as formas de ação e de pensamento adequadas a tal ou tal gênero de vida. Donde resulta que do ponto de vista metodológico se possa falar de imperativos naturais, enquanto nos contentamos com o termo ‘intimação’ para caracterizar o social”. Mais adiante, em suas reflexões sobre o “acordo” entre “a natureza e a cultura”, esboça seu pensamento: “Um mínimo de adequação é, assim, exigido entre a dominante reflexa e o ambiente cultural. Longe de ser uma censura ou um recalçamento que motivam a imagem e dão vigor ao símbolo, parece pelo contrário, que é um acordo entre pulsões reflexas do sujeito e o seu meio que enraíza de maneira tão imperativa as grandes imagens na representação e as carrega de uma felicidade suficiente para as perpetuar” (Durand, 1989: 35-37).

experiência no mundo. Assim, a sabedoria do homem missioneiro está em adquirir o máximo de independência desde cedo, de maneira a ter autonomia suficiente para enfrentar os obstáculos da vida no campo com seus “rigores” e “sacrifícios”, constantemente mencionados nas conversas.

É preciso que o “mundo natural” seja domesticado pelo gênio humano, para que a sua transformação revele o modelamento criativo dos ambientes como resultado do exercício de suas “convicções poéticas”, mediante os devaneios da vontade que trabalham a matéria terrestre. A terra ao ser manejada sede suas dádivas ao homem, por intermédio do trabalho do sujeito imaginante que, através de seus “devaneios ativos”, termina por agir e transformar a mesma. Seguindo uma perspectiva bachelardiana, existiria uma diferença entre “a imagem percebida” e a “imagem criada”. Eis a necessidade de uma “imagem imaginada” para dar conta do processo complexo de configuração das paisagens (Bachelard,1991:5-12).

Neste sentido, a experiência de seu Honorival, morador de São José no interior de São Miguel das Missões é uma dessas tentativas do “homem da Tradição” (Durand, 1979) de engendrar um mosaico paisagístico, percebido em sua unidade como um lugar repleto de sentimentos e laços emocionais, sendo vivido como ninho e quinhão. Tornou-se necessário, anteriormente, uma dimensão onírica que o concebeu como “imagem imaginada” e a partir de então, o lugar se constitui enquanto imagem física evocadora das questões do ser e materializada em suas formas ideais, porque vislumbradas em seu devaneio criador.

Estávamos sentados na varanda da casa de seu Honorival, de onde avistava-se uma paisagem bucólica, um conjunto delicado de ambientes que formavam um todo harmonioso: o pequeno lago, os campos com animais pastando solenes, o pomar diversificado e um arvoredo disperso, onde vislumbrei uma figueira situada nas proximidades de sua casa. Seu intrincado corpo vegetal chamou-me a atenção e comentei assim, quanto a sua beleza, com o proprietário do terreno.

Minha observação foi o mote para que tecesse uma reflexão ligando a existência portentosa da figueira a sua própria presença no local, pois diz que o lugar em que mora “era a terra do meu sonho”. A “figuera braba” naquele ponto significava a realização de um antigo desejo. “Esse sonho dessa figuera eu tinha cinco ano!” Ou seja, desde a mais tenra

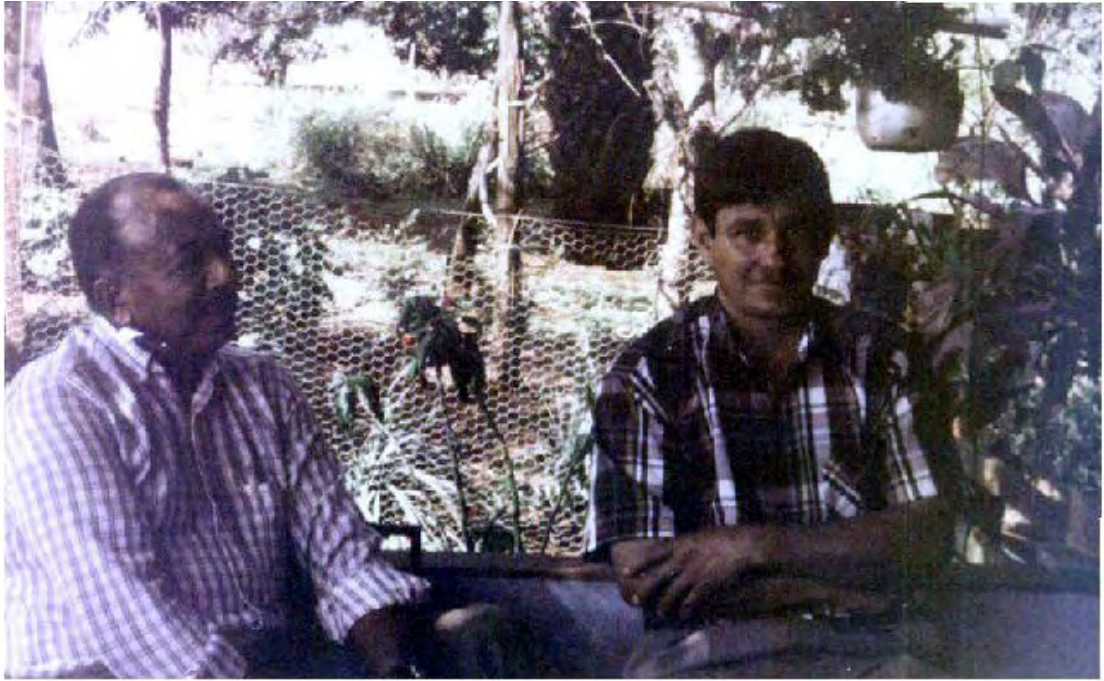
idade ele imaginava possuir, em algum momento de sua vida, uma propriedade que tivesse uma grande árvore como aquela. “Faz trinta anos que tô aqui!”, comentou.

Segundo me disse, logo depois que chegou ao local, “fazia uns quatro, cinco anos que eu tava aqui que eu plantei!” A figueira surgiu em seu destino numa das andanças pelas roças próximas ao mato, quando encontrou um pedaço de louro caído onde “tinha um brotinho de figuera”. Ele logo pensou: “vô realizá um sonho!” Tratou assim, de levar o pequeno vegetal até sua propriedade a fim de cultivá-lo.

Concluiu acerca de seus devaneios em torno da enorme árvore que concretizara um sonho. Exclamou com um tom afirmativo, que “se Deus quisé eu quero vê aquela figuera da altura daquele cinamão¹⁰⁰”, enquanto apontava para uma outra planta que aparecia na paisagem. Comentou ainda, “o que dá de morcego à noite” na figueira. Tal interação ecológica é um dos espetáculos naturais ligados à presença do vegetal na sua propriedade que desfruta a partir da varanda da casa.

A terra, tomando as imagens trazidas por seu Honorival, ao ter a sua matéria transformada pela ação humana e ser manejada de maneira a configurar um arranjo particular, diante dos anseios e interesses daqueles que buscam nela o espaço poético da manifestação do ser, deve ter sido sonhada anteriormente. Faz-se necessário uma “ação imaginativa” através da qual os devaneios do repouso deitam sobre o seu corpo as imagens imaginadas, no processo projetivo e inteligente de configuração das paisagens idealizadas.

¹⁰⁰Trata-se de uma árvore exótica de origem asiática denominada também de cinamomo, sendo muito comum nas paisagens culturais rio-grandenses e missioneiras. A espécie aparece como referência constante em vários contos de Cyro Martins, sempre ambientados nas paisagens interioranas gaúchas.



Noutra situação, eu e seu Emílio fomos até a localidade denominada de Rincão dos Ataídes para visitarmos seu Alfredo e esposa. O idoso é ex-militar e atualmente está na reserva. Trata-se de um homem bastante alto e de pele muito branca. Ele nos diria que é descendente de húngaros e teria sido “o primeiro brasileiro da família”. Mostrou-se extremamente amável conosco. Esperamos que ele e sua esposa tratassem de uma vaca, o que o fizeram com muito zelo e afeto. Andamos por sua propriedade, onde existe uma espécie de ferro velho com várias carcaças de automóveis.

Durante a nossa caminhada, entre os diversos assuntos abordados, veio à tona uma conversa entre seu Emílio e o idoso sobre a importância das plantas. Seu Alfredo manifestou a sua intenção de plantar cerca de onze hectares e meio de mata, pois deseja cultivar “uma floresta” com o intuito de transformá-la em “reserva”. Pretende consorciar espécies nativas do estado com exóticas. Seu Emílio demonstra seu empirismo ao comentar que “tem árvores que desequilibra as outras; outras equilibra!” Certamente associa etnoconhecimentos à sua convivência com engenheiros florestais, referindo-se a aspectos da ecologia e fitossociologia das espécies vegetais para abordar um fenômeno que em biologia denomina-se de alelopatia.

Seu Alfredo sonha com o seu projeto de silvicultura e acredita que “vai dá uma floresta bonita”, pois segundo ele, “onde aparece a mão do homem, aparece mais as coisas!” Há, na sua forma de conceber o meio, uma perspectiva que considera o espaço humanizado enquanto dimensão potencializada pelo gênio criativo humano. Estamos diante de uma “obra da mente” (Schama, 1996:17) capaz de configurar paisagens culturais em que a alma humana se manifesta mediante os seus devaneios, sendo os mesmos concretizados pela ação da mão¹⁰¹ que conforma uma paisagem específica. Cristiano (90 anos de idade), certa vez, comentaria algo como “eu tô com o meu arvoredo feito lá”, indicando o seu empenho em construir um pomar no local em que mora.

A mata, ao ser elaborada e construída pela ação humana, no ponto de vista de seu Alfredo, cumpriria alguns papéis fundamentais, pois diz respeito ao legado que aspira deixar para o futuro, registrando a sua presença como sujeito modelador da fisionomia das

¹⁰¹Nesse sentido, a obra “O Elogio da Mão” de Henri Foucillon (s.d.) é importante para a compreensão da mão humana como uma prótese e instrumento a serviço da ação criadora, ou seja, para a construção de espaços manejados e produção de objetos. Sendo assim, os lugares e as paisagens culturais são formas manifestas da ação manual do ser humano. Ver sobre o tema as obras de André Leroi-Gourhan (1984;s.d).

paisagens, passando pelo ato de erigir uma arquitetura botânica. Refere-se a sua própria memória individual, que segue os ritmos devaneantes de sua imaginação imaginante, cumprindo um papel importante para a memória do lugar que é sempre coletiva, pois segundo ele: “quero vê se faço uma floresta pra lembrança!” Além disso, deseja “fazê mais ou menos, uma coisa que enchesse a vista da pessoa”, para que digam: “Quem fez isso aí? Um velho loco!”

A floresta que pretende cultivar representa a sua preocupação com o desmatamento que na região do Rincão dos Ataídes foi intenso, derrubando grandes extensões de matas nativas subtropicais. De acordo com ele, existem casos em que a pessoa desmata a vegetação de sua propriedade e “depois não tem lenha porque derrubô todo o mato”. Comentou a respeito de uma serraria que atua na região há bastante tempo e que “serra à noite” as madeiras nativas, sendo que “larga a serragem no rio” prejudicando o mesmo. Menciona isso, porque reflete sobre a ineficiência do IBAMA na região missioneira. As grandes serrarias seguem cortando as matas nativas, enquanto que os pequenos proprietários não podem utilizar, nem mesmo algumas das espécies vegetais autóctones que tombam (no seu caso: louro, canela e timbaúva) em suas propriedades, porque o órgão fiscalizador não permite. “Eu sou uma pessoa que respeita as leis!”, afirma.

Seu Emílio, que nasceu naquela região, mencionou certa vez, quando passávamos pelo local de automóvel, que seu bisavô tivera cerca de oitocentos “hectaria” naquele local, mas com a divisão da terra entre os filhos e, depois, entre os netos, a propriedade desapareceu porque foi sendo “picada” entre os descendentes. Dona Elvira, sua mãe, possui atualmente apenas dez hectares de terra naquele distrito miguelino.

Seu Emílio, diz ainda que “vão terminando com as natureza” e que ali onde “cresceu”, outrora, “o que não era campo nativo era mato”. Entretanto, as matas foram sendo substituídas por extensas áreas de trigais. Fica claro que a derrubada das florestas aconteceu pela ação técnico-cultural nativa em meio ao surto desenvolvimentista que assolou a região, principalmente a partir do final da primeira metade do século XX. Falamos sobre as queimadas, pois manchas negras aparecem em áreas de campo. Segundo ele, “o pessoal não tem dó do campo!”

O problema existente no contexto miguelino decorre do avanço das lavouras mecanizadas e da implantação das monoculturas (trigo, soja, milho e azevém) sobre as

paisagens culturais nativas¹⁰², associadas ao assalariamento dos homens como peões nas fazendas e, mesmo, a sua expulsão das propriedades em que viviam devido ao avanço do capitalismo no campo. A trilogia de Cyro Martins escrita entre 1937 e 1954 – Sem Rumo; Porteira Fechada e Estrada Nova – faz alusão a esse processo de transformação das paisagens de pertença.

Cyro Martins, num ensaio intitulado Visão Crítica do Regionalismo¹⁰³ faz “a defesa da gente crioula”, através da crítica à “legenda” ou à “epopéia” marcadas “pela atuação centáurica” do gaúcho, apontando para o que compreende por “localismo” em contraposição ao “regionalismo” ufanista. O localismo defendido pelo escritor “procura construir a sua ficção na base da realidade, sem adjetivos”. Daí argumentar que a literatura que se propõe trata de “elementos brancos”, ressaltando a necessidade de “que tenhamos vivências da trama íntima daquela desolada paisagem humana” em terras rio-grandenses (Martins, 1997:14-30). São os despossuídos vivendo em paisagens vernaculares (Zukim, 2000) e cotidianas, que vêem essas mesmas paisagens serem expropriadas para que surjam “paisagens de poder”, sob a ótica do latifúndio e da expansão da monocultura via mecanização do campo.

A ação modeladora da fisionomia das paisagens nativas¹⁰⁴ pode significar drásticas perturbações nos vínculos das comunidades com as paisagens a que pertencem. O nativo do lugar, ao deparar-se com a descaracterização violenta das paisagens, experimenta, através do entrecruzamento da memória individual e da memória do lugar, uma dramática dada no jogo de contrastes entre passado e presente. As experiências emocionais com os lugares habitados afloram da memória do sujeito imerso nas paisagens modificadas, que se conflituam com aquelas de sua memória pessoal, quando rememora.

¹⁰²Sobre o “mito do Progresso” e sua vertente cientificista e historicizante na relação do homem ocidental com o mundo moderno, Gilbert Durand reflete acerca de uma “pedagogia ocidental segregadora” que tende a romper com o mito. Segundo o autor no pensamento tradicional: “la figure de l’homme n’y est jamais coupé de l’univers” (Durand, 1979:32).

¹⁰³Este ensaio aparece na sexta edição do seu romance “Sem Rumo”.

¹⁰⁴Balduino Rambo em sua publicação intitulada Fisiografia de São Leopoldo, quando se refere a “fisionomia natural de uma região” ressalta que é preciso considerá-la distinguindo “entre a herança ancestral, que lhe determina o caráter; os acontecimentos históricos, que lhe imprimiram os traços individuais; os pormenores atuais que comunicam beleza e atração a expressão humana do conjunto” (Rambo, 1947:1). Existiria um caráter antropogeográfico para a região, estando relacionado ao “modelamento geo-histórico das paisagens”.

A experiência de acompanhar seu Emílio e dona Cleni, mais Daniela, a filha de nove anos do casal até a propriedade que pertencera à família da senhora em São José, pode auxiliar a compreender as relações entre memória individual e memória coletiva, ambas vinculadas aos laços afetivos com o lugar de pertença.

Naquele dia percorremos algumas estradas vicinais de chão batido para chegarmos a um local onde existia uma enorme figueira solitária em meio à lavoura. Tratava-se de uma paisagem agrícola marcada pelo cultivo de soja e pela presença das máquinas, como tratores e colheitadeiras. O cenário era de uma terra exposta e revirada, com alguns sulcos longilíneos, apresentando fragmentos vegetais do que me pareceu serem palhas, dispersos pela área de cultivo.

Mais abaixo havia um capão em que muitas árvores nativas se destacavam, tornando a paisagem menos desoladora e monótona. Seu Emílio estacionou a camionete numa sombra dessa mata e, ao descermos do automóvel, dona Cleni me disse: “aqui a gente se criou, no meio desses mato!”

Este foi um dos momentos mais comoventes de meu trabalho de campo. Ao percorrer em companhia de dona Cleni e de Dani aquelas trilhas na mata intrincada, longas e labirínticas, sob um bosque de espécies nativas e resquícios de um antigo pomar de árvores frutíferas, fui arrastado pela mulher a um tempo e espaço que não me pertenceram, mas que mergulhei como numa espécie de espiral. Era como se um redemoinho me tragasse até as profundezas e meandros de sua memória do lugar.

Em cada clareira que parávamos percebia que ela imergia em suas reminiscências de criança, bem como suas memórias de adolescência e juventude. No local moravam seus pais e irmãos, próximo de onde o primo, que mais tarde se tornaria seu marido, também crescera.

Fazia cerca de doze anos que dona Cleni não pisava naquele lugar, pelo menos desde que episódios trágicos envolvendo a família marcaram profundamente a sua existência: a mãe falecera estupidamente em função de um acidente de trabalho, envolvendo o uso de um trator e o pai, algum tempo depois, fora brutalmente assassinado num ato de covardia, que permanece impune até hoje, devido a dívidas em relação a um trator que vendera. A propriedade, a partir da tragicidade do vivido, fora vendida à família Massoco, pessoas consideradas “de origem” por serem ítalo-brasileiros.

Desde que a família de dona Cleni se desfez da propriedade, os novos donos da área empreenderam transformações significativas na mesma, a ponto dela exclamar, espantada com o cenário que se delineava a sua frente: “não tô reconhecendo mais!” Atônita, tentava localizar-se pelas árvores, no entanto, muitas já não existiam. “Deus o livre o que mudô!”

Naquele momento, estranhava o lugar em que crescera e que conheceu tão bem outrora. “Aqui a gente se criô, no meio desses mato!”, repetiria. Enquanto comentava coisas comigo (ou para si mesma), ia adentrando no bosque. Daniela acompanhava a mãe, descobrindo um universo novo. Eu e a menina a seguíamos.

Falou-nos com nostalgia das brincadeiras com os irmãos. Na verdade, gostaria de me mostrar os cipós com os quais se divertia e que, segundo ela, formavam “uma rede” onde balançava-se com a criançada. Ria sozinha, recordando. Suas memórias fazem com que exclame um sonoro “quanto tempo!”

Lançou-nos, naquele instante, numa espécie de voo, como num salto em que a distância é vencida mediante o impulso que nos projeta no espaço, enquanto consumimos o tempo (ou, maravilhoso paradoxo, como se nos projetássemos no tempo e consumíssemos o espaço), deixando para trás algo que se transpôs, mas que porventura nos acompanha pelo exercício da memória do sujeito imaginante.

Seguiu pelas trilhas mostrando a mim e à menina os cipós - muito velhos e presos a árvores enormes, como as grandes canelas que ali reinam -, até que parou num ponto entre árvores antigas, “era por aqui”, lembrou. Sorriria, enquanto segurava o vegetal que pendia contorcido ao lembrar das brincadeiras. A menina quer balançar como a mãe e os tios faziam quando crianças. As imagens da infância da mulher instigam a imaginação da filha. Dobras e desdobras nos fios da memória e nas curvaturas do tempo. O rebatimento das imagens da infância materna vibrando nas da filha. No entanto, a adulta resignada, exclama, ante a criança feliz que habita o seu ser, que “tá tudo mudado aqui”, posto que não representa mais aquele lugar que existe em sua memória.

Seu Emílio continuou suas tarefas, pois foi até o local buscar toras de madeiras caídas que servirão de palanques para cercas da propriedade familiar. Sigo dona Cleni até o ponto em que costumavam lavar as roupas da família. Ela insiste para que a acompanhe de maneira que eu o veja, pois trata-se do “rio véio onde a gente lavava a ropa antigamente, existe!”, comentou com certa insistência. Conta sorridente que “depois de lavá a ropa a

gente ia pegá cigarrinha”, ou seja, ao tempo da labuta aderiu-se a experiência lúdica, seguindo-se o jogo e a brincadeira com os irmãos em meio ao mato e bichos que nele viviam.

Com a lembrança do curso d’água começou a andar ansiosa por entre a matinha. Creio que queria se certificar de que ele ainda existia, ou se teria sido devastado pelos lavoureiros. Ao chegarmos no local, encontramos uma poça de pequenas proporções junto à vegetação com nítidos sinais de assoreamento. Apresentava coloração escura, dada a quantidade de partículas suspensas. Nas suas bordas, a água assumia um tom levemente amarelado, como proliferação de microorganismos ou algo putrefato. Ela se espanta com o que vê, pois já não existe mais o “rio véio”. Exclama, estarecida: “cadê o rio, hôme de Deus?... terminô o rio. Como é que pode? Terminô a água!”

Fico chocado com a cena da mulher se certificando, incrédula, do que vê. “Aqui era o poço que a gente buscava água, agora eu me lembrei!” Ela não toca na água estagnada que um dia abasteceu o seu grupo familiar. O local era o ponto de aguada. No passado teria sido um pequeno córrego de águas límpidas que ligava-se ao banhado existente nas proximidades onde, com certeza, antigamente deveria ser maior. Comentou a partir desta constatação, que “a natureza é boa e os otro não sabe cuidá!”

Contou, ainda, que buscava água “num porungo”. Ele “conservava geladinha a água”, explicou. Além disso, havia “um açude que nós nadava, nós saía da lavora e ia nadá. Naquele tempo o sol não era assim!” (referindo-se ao sol forte que torra a vegetação naquele período e que se prolongaria sob a forma terrificante da seca, por dois longos meses).

Dona Cleni apontou para um determinado local dentro da mata, afirmando que “lá morava a finada vó”. Em meio ao mato, seu avô plantou um pomar que persiste como um resquício do que fora um dia o cultivo familiar de frutíferas. Trata-se de um fragmento arqueológico da paisagem cultural, onde destacam-se laranjeiras muito velhas, além de uma enorme cerejeira. Naquele local criaram inúmeros porcos. Conta que “derrubar o pomar e o erval [cerca de duzentos pés de erva-mate] pra plantá soja”.

No diário de campo fiz apontamentos sobre minhas impressões referentes aquele episódio, as quais retomei em Porto Alegre à luz das reflexões etnográficas atreladas à

experiência emocional, implicada na saudade das pessoas e do lugar em que vivi por dez meses. Sobre o ocorrido junto à família Santos, escrevi:

Me percebi, de repente, imerso numa profusão de formas vegetais e sons do mato que remetiam às imagens da memória pessoal daquela mulher, cuja profundidade desconhecia. Mesclavam-se euforia e tristeza, lembrança e saudade pela contemplação do ambiente, estando ancoradas numa paisagem de outrora, repleta de memórias afetivas.

Os seus passos eram rápidos dentro do mato, pois havia certa urgência em reencontrar aqueles episódios e lugares vividos na infância, um tempo e espaço que lhe pertenceram. Ávida e incrédula, a mulher se embrenhava por entre as matilhas. Era como se procurasse no seu mapa mental os locais exatos em que a sua memória do lugar vinculava-se àquela do seu grupo familiar.

Ante as suas solicitações de que a seguíssemos, eu e a garota nos embrenhávamos no mato atrás dela. Percorri aquelas trilhas junto as duas numa busca quase desesperada por um tempo outro, de imagens de sua meninice: de labuta e ludismo; de fábula e alegria; de plantas e animais; de figuras familiares – várias delas minhas conhecidas – e, mesmo, vizinhos: pessoas que já não vivem ou que se dispersaram pela região missioneira.

Não foram poucos os momentos em que falou baixo consigo mesma, parecendo buscar em suas paisagens interiores o lugar vivido, revolvendo as camadas de um tempo em meio aos seus, no cenário da infância. Ali, naqueles espaços, os fragmentos do passado e suas memórias revelavam a ruína do presente, implicando, por certo, em sentimentos dolorosos, evidenciados numa espécie de arqueologia das paisagens e das camadas da memória do lugar.

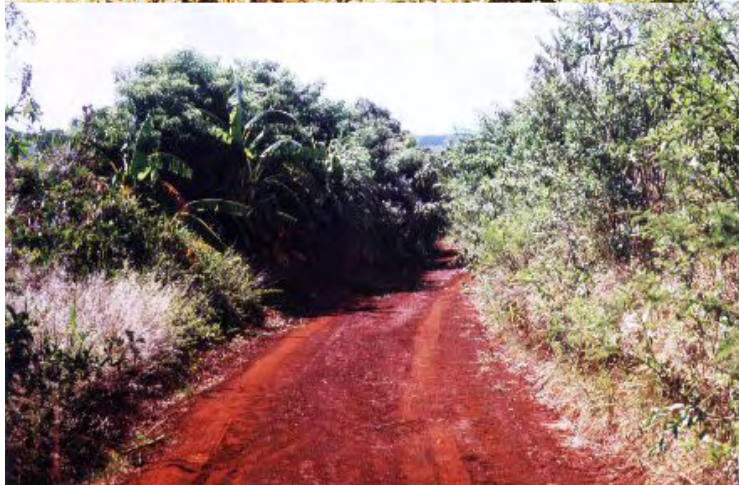
A “aura do lugar” revelava-se para mim através das marcas deixadas nele no passado: restos de construções, velhas cercas e árvores por ela identificadas como pertencentes à paisagem de sua infância. Havia ainda as sutilezas dos jogos da memória da mulher, com suas palavras soltas e frases breves, em meio aos passos rápidos pela trilha; o olhar vagando nos ambientes - derivando pelas imagens dadas nos espaços da memória e reencontrando fragmentos da paisagem, nos quais vibram imagens de um tempo vivido naquele lugar -, e um silenciamento devaneante, espécie de em-si-mesmamento que me pareceu o momento íntimo, em que se dava a labuta da memória, fazendo com que procurasse pelos nichos de sociabilidade, ou os pontos de trabalho doméstico.

Ao constatar as transformações da paisagem ocorridas naquela porção miguelina, a memória familiar de dona Cleni que ali se assentava, tendia a se desencontrar com o estado das coisas e os novos arranjos espaciais do lugar. Os vínculos com o local, naquele momento já não possuíam a materialidade que os conformaram no passado. Eram apenas fluxos de imagens de um tempo outro no universo fantástico da memória. As paisagens rememoradas contrastavam com os fragmentos arqueológicos do que foi o lugar experienciado na infância, em família. Daí porque exclamou inúmeras vezes, “como mudô!”

Naquele dia me imiscui nas curvas e meandros das trilhas, atravessadas por troncos de árvores que estavam desdobradas nas curvas e meandros da memória, atravessadas também por dramas e esquecimentos da mulher. Era como se meu tempo não me pertencesse naqueles instantes, arrastado pelas lembranças de dona Cleni mato a dentro. Pura recordação do que não vivi, eu a seguia com aquela criança, num lugar cuja memória nos envolvia, ainda que não pudéssemos ter a real dimensão do que isso significava. Estávamos ali com ela que recordava o seu tempo de infância e de alguma forma habitávamos uma paisagem de devaneio como experiência fantástica, dada no entrelaçamento entre memória e imaginação.

Apenas “a figuera véia” - “diz-que tem um tesoro nela!” - permanece no mesmo local, enorme e intacta, recebendo em seus galhos uma revoada de barulhentas caturritas. Persiste como um centro místico em torno do qual as memórias do lugar orbitam, girando na espiral do tempo e adentrando nos meandros da memória da mulher que, quando criança, brincou a sua sombra, que um dia descansou da labuta na roça e, certamente, recebeu o namorado Emílio, seu parente e vizinho.

No retorno à cidade passamos pelo local onde dona Cleni relatou o episódio em que encontraram uma “boneca de oro”. Comentou que “esse lugar era assombrado”, pois ali passavam animais encantados como galinhas e patos, indícios da presença de guardados. Seu pai via a imagem de São Jorge cavalgando no lugar.



“O pai falava que enxergava, via ali, devia sê no escurecê, umas hora da noite, ia aquela bola e se, se terminava num barrocão, num estradão perto, não sei como é o nome daquela estrada, lá! E, de madrugada, o pai sempre dizia que passava gente lá, a cavalo cantando e assobiando. E o pai, ó, já vai indo o... como é que o pai dizia? O São Jorge no cavalo branco! Sumia, nesse barrocão! E nunca dero importância, ninguém, nada!... Tinha ali essas coisa! Vários tipos de coisa, cachorro!”

Seu Emílio me diria que “barrocão é uma estrada antiga, que faz um valo assim!¹⁰⁵ Só que assim, era dentro de mato, a picada, depois, quando descamparo, abriu mais as barroca!”

Pelo que vi, o lugar em que antes “era mato dos dois lados”, atualmente, é uma capoeira atravessada pela estrada de chão batido, onde existiu “um picadão”. O ponto exato em que retiraram a boneca de ouro é um barranco junto do qual existem canas e mandiocas abandonadas. Naquele período de estiagem revelava-se uma paisagem seca e poeirenta. Seu Emílio comentaria no automóvel que “se não fosse as máquina não tinha terminado com a natureza”.

Em outra ocasião, após a caminhada pelos “carreros”, dona Cleni disse-me que “a gente vai se lembrando dos tempo passado”, ponderou enquanto dialogava comigo e o marido. A partir da fala da esposa, seu Emílio complementaria que “vêm as image”, pois nesse sentido o ato de rememorar, fez “vortá as image de quando eu vivia no campo”, refletiu. Afirma isso contrastando com sua experiência urbana em São Miguel das Missões.

Dias depois, converso em momentos diferentes com três irmãos de dona Cleni. Falamos no lugar em que outrora existiu a “morada” familiar. Valter, atualmente vivendo no Assentamento Santa Helena, afirmou sobre o local em que moravam que “alguns não querem conservá o lugar em que nasceu”, provavelmente, considerando a venda da propriedade. Acerca da velha figueira menciona o fato de que “alguma criação foi carneada ali embaxo”. A árvore surge como cenário ritualístico no lugar vivido. Perguntou se eu teria

¹⁰⁵A “barroca”, de acordo com seu Emílio, é “uma vala grande, pela própria água vai fazendo”; “fica uma vala, até passando água por dentro”, ou ainda, “vala pra fazê divisa de terra, e aí, com o tempo, trancava com terra e o que sobrava da vala ficava por barroca. Além disso, a barroca pode ter origem de um buraco que advém da ação humana em um “barrero”. Acerca do barrocão que dona Cleni mencionou, ele disse “que foi tirado dinheiro, mais abaxo”.

visto no local uma roda d'água ou a calçada de pedra. Vi apenas resquícios de pedras, mas a roda pelo que parece já não existe mais.

Luiz, um dos irmãos que trabalha como vigia no Sítio Arqueológico, sempre muito tímido, fez poucos comentários dizendo que aquela teria sido uma “morada de cinquenta ou sessenta anos”.

Algemiro, que apresenta problemas mentais, naquele dia conversou comigo de maneira, pode-se dizer, mais objetiva, sobre questões profundamente subjetivas. Compartilhei com ele momentos em que certas lembranças da vida no Rincão dos Ataídes e do universo doméstico da propriedade familiar vieram à tona na sua fala confusa, por vezes, truncada.

A “figuera antiga” permanece em sua memória como o centro daquele universo familiar, pois “lá é onde nascero os tronco, os tronco de Davi como diz. Os pai do meu pai... moravo lá onde tem umas laranjera véia, um moinho!” A casa, ninho e refúgio, foi lembrada junto à imensa sombra da figueira, onde ocorreram inúmeras carneadas.

Era o lugar em que as pessoas viviam e trabalhavam nos seus diversos espaços de manejo: o cultivo pelo sistema de roças, o campo e o pastoreio do gado, o mato e a criação de porcos confinados ou, a extração de madeiras e caças. Tratava-se de uma ação domesticadora das paisagens que não excluía um nível de relação com o ambiente, até certo ponto, selvático.

Os “tronco véio” com os quais aprendeu a lidar com o mundo missioneiro, legaram alguns conhecimentos acerca do ambiente. Entre eles, o de que “os antigo dizio que o mato segura a umidade, puxa a chuva... daí a seca”, referindo-se ao desmatamento, quando pensava nos dilemas que os miguelinos viviam naquele período, devido à escassez de água.

As transformações nas paisagens do Rincão dos Ataídes, com a perda de boa parte de seus matos pelo avanço da lavoura, parecem se desdobrar do desaparecimento da morada e bem-feitorias da propriedade, vinculadas ainda à morte dos “tronco véio” (avós e pais). Naquele dia Algemiro não estava agressivo, mas nem por isso deixava de temer seus possíveis ímpetos de raiva.

Em certos momentos da conversa exclamava: “fala cachaço!” A expressão que denomina os “porcos inteiros”, ou ainda, aqueles animais que não são castrados, fazia alusão a mim, pelo fato de possuir testículos. Me senti bestializado em meu “ofício de

etnólogo”. Poderia um homem ser bestializado a ponto de ser carneado, como um porco, ou até mesmo, castrado?

A idéia de lugar e de sua aura eram enunciados pelo fragmentário das falas e os silenciamentos dos miguelinos, indicando as formas de sociabilidade e labuta que naquele local foram vividos pelo grupo familiar. Vibrando na imagem da terra exposta pela lavoura, desgastada e ressequida, persiste uma memória subterrânea ligada às camadas do tempo, existindo um conjunto heteróclito de imagens referidas à experiência de enlace simbólico com o lugar, bem como às paisagens nas quais o sujeito não habita mais.

O desvelamento arqueológico dado na ação imaginativa de revolver essas camadas, mediante a relação entre experiência com o presente e os jogos da memória, permite nuançar os atos de esquecimento e de luto face às transformações sofridas pelas ambiências afetivas, nas quais os atores sociais compartilhavam com seu grupo um território-mito (Maffesoli, 1987). As paisagens, enquanto receptáculos de memórias, desencadeiam no sujeito que rememora uma experiência conflituada, ante a visão das transformações das ambiências de outrora. O lugar com sua aura é íntimo do espaço fantástico da memória, por isso preme de sentimentos de pertença. A paisagem representa um “centro de valor” compartilhado por determinado grupo social e experienciado, a partir dos laços emocionais, oriundos do querer estar-junto em relação com o meio, num processo criativo.

A experiência de conviver alguns poucos dias com seu Antonio de Souza Nunes (71 anos de idade) foi bastante singular. Teve que deixar São Miguel há cerca de cinquenta e três anos atrás para ir morar em Porto Alegre. Durante sua visita à cidade, ao saber que fazia uma pesquisa na região, decidiu me levar a alguns lugares onde vivera no período em que morou em São Miguel, convidando ainda as filhas do casal Santos para nos acompanharem no passeio. Afirmou que as casas em que morou nas fazendas já foram destruídas, “mas eu sei o lugar”, ressaltou.

Falou que ao chegar na capital ficou hospedado no Hotel De Conto, depois trabalhou como motorista de ônibus na Empresa Gazômetro, que tinha uma linha junto ao bonde. Também trabalhou como motorista de táxi até o momento em que conseguiu comprar seus caminhões, com os quais trabalha até hoje. Antes de partir para Porto Alegre labutou, pois disse: “eu trabalhei de mascate nas fazenda... Naquele tempo o que mais tinha

era fazendero”. Afirma que nunca saiu da 1ª série do ensino fundamental, portanto, “foi o mundo que me ensinou”.

Quando nos deslocávamos no seu automóvel, refletiu: “Eu abandonei São Miguel, mas eu gosto disso aqui... eu gosto dessa terra! Eu adoro essa terra... São Miguel, terra vermeia!”

É importante ressaltar a imagem da terra vermelha como um elemento significativo da fisionomia das paisagens missioneiras. Em sua narrativa o padre Rambo afirma:

O grande mal desta e de outras regiões do planalto ocidental é a poeira. O meláfiro, profundamente decomposto, é muito rico em magnetita-ilmenita, que se transforma em hidróxidos vermelhos, de um vermelho profundo e quente, tirante a púrpura. Sob a ação do calor, essa terra se reduz a partículas finíssimas, levantadas em turbilhões pelo vento mais insignificante. Os cavaleiros, as carroças, os caminhões marcham envoltos em densa nuvem dessa poeira, que se alastra sobre a vegetação marginal das estradas, encobrindo o verde alegre da folhagem com um manto sujo de cor de terra. Ai do viajante forçado a seguir um automóvel ou caminhão que lhe toma a dianteira: as nuvens cor-de-terra o envolvem, cansam-lhe os órgãos de respiração, penetram através da roupa até os poros da pele, infiltram-se nas malas e nos aparelhos e apagam toda a beleza nativa das matas à beira da estrada. As próprias casas e povoações tomam pouco a pouco a cor do solo: as cidades de Ijuí e Santo Ângelo, no verão, são literalmente tingidas desse ocre nativo.

Tanto mais bela é a paisagem depois de fortes chuvas. Vistos do alto, os restos do mato, profundamente verdes e como que lavados; as plantações de milho e mandioca entremeadas da escura erva-mate; as enxurradas deslizando sobre o solo vermelho – produzem uma impressão sumamente aprazível e colorida. Não admira, pois, que essa região fértil, sem grandes diferenças de nível, não muito distante da estrada de ferro central, fosse a primeira porção de mata virgem da Bacia do Uruguai, conquistada pelos colonos na sua corrida para o noroeste (Rambo, 1994:324-25).

O “solo colorado” cantado em verso por Pedro Ortaça é uma imagem evocadora do seu pertencimento ao lugar. A vermelhidão da terra salta aos olhos de quem a avista pela primeira vez, não deixando de causar uma impressão de estranheza e de diferença para um estrangeiro como eu. A terra vermelha que se adere ao chão da morada, impregnando a pele das mãos e pés dos agricultores. Na fala de seu Antonio a terra emerge como signo de pertença ao lugar: a coloração do solo espelhava a identidade, pois em sua imagem parecia enxergar a si mesmo.

Acerca dos lugares que compõem as paisagens em que nasceu o senhor, afirmou que “tudo era campo”, ou melhor, “campo de espinilho”. “Era lindo de se vê!”, exclamou.

“Esse aqui foi o meu ninho, onde o mundo clariô pra mim!” Revelou enquanto observava uma velha casa já modificada, na qual vivera em certo período de sua vida. A imagem bachelardiana da casa (1988), vista como lugar habitado que resguarda uma intimidade acolhedora e espaço importante do imaginário do habitar as paisagens domésticas. O primeiro ninho revela o aconchego dado na convivência familiar, onde as imagens são compartilhadas e elaboradas na dimensão convivial do grupo. Há, por certo, um jardim de onde uma porção do universo da casa e seus arredores se projeta para o mundo exterior. É nesse centro sagrado que é a casa, erguida sobre a terra vermelha, que a claridade do ser emerge como manifestação humana.

Aos cinco anos de idade, recordou que experimentava a espacialidade do lugar correndo com os cães até a estrada “pra atacá os tropero” ou “pra corrê guaraxaim”, como suas tias lhe contaram anos depois.

Ao longo da estrada, em nosso passeio de automóvel por São Miguel, de onde acessávamos a memória do lugar de seu Antonio, comentava meio desapontado frente às transformações sofridas pelas paisagens miguelinas que “isso aqui era tudo tapado de espinilho, não tinha lavora. Tu vê, hoje tá tudo mudado, virado em lavora!” Mais adiante, constatou que um córrego que existia num determinado ponto desaparecera, assim como um matinho que existira outrora fora eliminado com o surgimento da estrada. A medida em que vislumbrava os espaços que se revelavam ao olhar, refletia meio estarecido sobre a sua própria condição de desterrado e de estrangeiro no lugar, pois como disse “tô muito tempo fora, mudô muito pra mim”.

Fomos até outro local onde morara com a família. Na verdade, é um lugar que avisto a partir da janela de minha casa e de onde se descortina uma paisagem encantadora. É um capão situado em meio à lavoura de soja. Ao nos aproximarmos do local, seu Antonio mencionou que “naquele tempo não tinha essas estrada, nem lavora”. Existia “só trilho” - “trilho em meio de espinilho e unha de gato” - recortando a paisagem. O trilho era um “lugar praticado”¹⁰⁶ porque vivido no movimento, no ato de trilhar e de deambular na

¹⁰⁶O lugar “é a ordem (seja ela qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência”, ou ainda, o “lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica

localidade do espaço. É compreendido assim, enquanto lugar antropológico que permite o deslocamento do homem missioneiro na sua paisagem de pertença, concebendo uma “espaciosidade”. Além disso, “nos campos tinha só boi, vaca gorda”.

Seu Antonio fala de um tempo em que “a gente era agregado dessa fazendera”, referindo-se à terra onde morou. Além disso, “não tinha milho e não existia soja”, mas engenhos de cana-de-açúcar na região. As diferenças vão se sobrepondo às imagens primevas, revelando imagens novas e contraditórias com a sua experiência com o lugar, enquanto “um arquivo de lembranças” (Tuan, 1983, 167). No local em que viveu pelos idos de 1941, constata, agora, “tem essa cerca, mas não tinha!”

O lugar “tá bem diferente” (repetiria muitas vezes meio incrédulo), posto que “mudô muito, a gente perdeu-se!” O sentimento de perda da mãe parece ter estabelecido uma ruptura nos vínculos afetivos com o lugar, decorrendo daí a mudança da família. O lugar permanece marcado pela experiência perturbadora da morte, pois foi ali que sua mãe adoeceu. Naquela época morria-se em casa. Há certa tristeza no olhar do idoso, algo nostálgico quando caminha nas redondezas daquele local, onde reinou a paisagem feliz que desfrutou outrora.

A casa em que morou já não existe mais, os matos e o sistema de “picadas” que recortavam as paisagens desapareceram. As cercas recortaram as localidades, agora, destituídas de mato. Surgiram estradas e o maquinário agrícola percorre as paisagens de lavoura. A memória do lugar enquanto paisagem pretérita existe como fundo de imagens e lembranças no idoso, em contraposição à lavoura que homogeneiza a paisagem – retomarei essa questão mais adiante -, tecnicizando o meio e retirando-lhe a diversidade das formas e imagens que constituem a aura dos lugares, engendrando outra estética e dinâmica de paisagens com seus fluxos de energia próprios, onde a memória também tece suas tramas.

Resta um capão de mato onde ficava a casa, em meio a amplitude nua do campo de cultivo abandonado ao tempo. É nesse sentido que a fala do idoso parece vincular o local como se apresenta agora a idéia de ruína, de decadência de um período da vida dos atores sociais. A paisagem da lavoura que se instaurou sobre aquele ponto parece revelar o fim de

uma indicação de estabilidade”. O espaço, por sua vez, existiria “sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis”, configura-se enquanto “um lugar praticado” (Certeau, 1994:201-202).

um estilo de vida, remetendo ao que seria uma perda da memória do lugar pelo desaparecimento das marcas e laços sociais com o meio.

No dia seguinte fomos até a Área Indígena do Inhacapetum, acerca de 30 kms de São Miguel levar os mantimentos que o senhor trouxera de Porto Alegre aos Mbyá-Guarani. Ao passarmos pelo distrito denominado de Campestre, num ponto distante alguns quilômetros do rio Piratini, seu Antonio diria que “aqui tudo era matão”, até a margem esquerda daquele curso d’água. Depois iniciava o campo com espinilhal e alguns capões de mato nativo, que hoje são resquícios. Mas se surpreende ao constatar que “derrubaram todos os espininhos”. Quanto aos “bichinhos” refere-se a veados, pacas, cotias, tatus, entre outros. Em relação ao rio afirmou que “a coisa mais linda que tinha naquela época era peixe” (dourados, grumatãs e piavas). Explica, que tais espécies são as que mais se mostram ao olho humano. Grandes cardumes que existiam no local eram visíveis e, nas palavras de seu Antonio “vêm na flor d’água, fico rodeando”.

No retorno a São Miguel ele e se Emílio mencionaram uma lagoa denominada do Caracará, referência a uma espécie de falcão muito comum na região, tendo sido a mesma assoreada pela monocultura, como mais uma constatação das transformações descaracterizadoras das paisagens culturais miguelinas. Seu Antonio retornou a Porto Alegre, mas prometeu voltar.

A partir da experiência etnográfica de acompanhar algumas pessoas em suas andanças pelo município, considerando a dramática do seu processo de lidar com as reminiscências, é possível perceber que as paisagens evocam um sentimento de pertença ao lugar e, conseqüentemente, fazem referência à identidade dos sujeitos (Paul-Levy e Segaud, 1983).

A experiência de vivenciar o lugar, a partir da função fantástica da memória, significa reordenar um tempo vivido no passado, mediante uma reflexão acerca do presente (Halbwachs, 1990), onde o encadeamento de diversos acontecimentos, ligando experiências e tempos plurais (suas e de outros sujeitos) são trazidos à tona pelos jogos da memória¹⁰⁷.

Ao cotejar as paisagens missioneiras enquanto fenômenos culturais especulares do gênio humano, dentro do campo de investigação antropológica da memória e das trajetórias

¹⁰⁷Uso a noção de memória a partir de Maurice Halbwachs (1990), mas também me inspiro nas reflexões de Walter Benjamin (1980), Ecléa Bosi (1994) e Ana L. Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2000).

de grupos sociais, a reflexão que estabeleço trata das interações humanas complexas situadas no espaço, considerando que as ordens da cultura e da natureza estão em profunda conexão.

As paisagens missioneiras, enquanto espelhos da cultura, seriam oriundas de um duplo movimento. No primeiro, emergem instâncias do mundo imaginal dos sujeitos no qual, segundo Paul Ricoeur, citado por Yi-Fu Tuan (1983) existiria um sentimento indicando laços mais qualitativos com o entorno (social e ecossistêmico) que são da ordem da afeição e do plano emocional. Daí a memória e a intuição serem níveis de manifestação desse sentimento. No segundo, existiria um caráter pragmático que denota uma intenção, uma ação sobre o meio que é modeladora do ambiente. Assim, acomodação e transformação surgem como dimensões conexas.

As paisagens culturais resguardam essa dupla e intrincada dimensão da existência humana no mundo, sendo ao mesmo tempo resultado das experiências subjetivas e objetivas. O exterior é uma manifestação da ação humana sobre o meio, mediante a aprendizagem e vivência dos atores sociais inseridos numa determinada cultura, que recebe influências de um conjunto de ecossistemas, tendo que lidar assim, com o domesticado e o selvático.

Os filhos da terra mediante os seus trajetos proliferam e dispersam no seu contexto uma complexa “simbólica de imagens”, culturalmente engendrada. É através do trabalho da memória, aderida ao sentimento de lugar que são capazes de manter a dinâmica da tradição¹⁰⁸, naquilo que ela tem de vínculo cósmico entre as suas práticas culturais e o meio, numa co-deriva. Parece existir nas paisagens culturais missioneiras, apesar da fragmentação dos lugares de pertença, uma mescla profícua entre, de um lado, o mito do eterno retorno e, do outro, uma ecossistêmica.

2. Conhecimento da natureza e cosmologia: a hermenêutica sensível¹⁰⁹ do homem missioneiro.

¹⁰⁸Jorge Luis Borges em seu conto O Guerreiro e a Cativa (1999) afirma que a tradição “é obra do esquecimento e da memória”.

¹⁰⁹Para analisar o que estou chamando de hermenêutica sensível do homem missioneiro, me baseio nas reflexões de Michel Maffesoli (2001) sobre “a razão sensível” e nas análises de Gilbert Durand (1979) sobre o “homem da Tradição”, bem como de Claude Lévi-Strauss (1989) em torno do “pensamento selvagem” e de Mircea Eliade (1992; 1993) acerca das relações com o sagrado.

Na primeira vez que estabeleci contato com seu João, primo de seu Emílio, conversávamos na sala da casa deste, quando, de repente, seu João mencionou a existência de um tipo de “árvore misteriosa” que faz os viajantes se perderem no interior da mata. “Diz-que o cara se bate numa arvinha segredosa”, daí que “o cara se perde” frente ao movimento místico da planta que “fica sempre se abanando!” Trata-se de uma “arvinha sempre em movimento, sempre em movimento... no meio do mato!” Comenta ainda, que “é um ser vivo, tem o seu segredo!” Portanto, parte de sua força vital e da parcela divina de sua dimensão oculta está em desvirtuar a trajetória do sujeito no espaço, pelo fato de que “quando o cara pensa que tá indo, tá voltando”. Ela arremessa o sujeito numa espécie de labirinto em meio ao mato.

A fala de seu João, ancorada na experiência do homem missioneiro com o seu mundo biogeocósmico, está situada dentro de uma lógica sensível da “Tradição”¹¹⁰ e contrapõem-se àquela da visão científica moderna. A perspectiva do senhor busca aderir às imagens, considerando uma força que dinamiza o mundo cósmico, por isso escapando ao controle humano e ao seu conhecimento “totalizante” do fenômeno por ser do âmbito do incompreensível.

Há uma reserva de sentidos, bem como de sentimentos que se referem ao segredo. Tal perspectiva está ligada ao oculto como um fenômeno da dinâmica do mundo que envolve e implica o humano, considerando-se que o ordenamento do mesmo segue uma “razão sensível” na interpretação dos acontecimentos.

Seu João, dessa forma, revela uma das questões fundamentais na experiência do homem missioneiro no mundo, relacionada ao seu *ethos* e *eidos*¹¹¹ singulares: a relevância da noção de mistério. Em inúmeras situações a palavra surgiu nas conversas com as pessoas, estando vinculada a suas experiências com o sagrado, ao plano da religiosidade e da aposta de fé, ou ainda, evidenciando que em algum momento de suas vidas certos acontecimentos que se sucederam resguardavam algo de inefável.

Tais episódios arrastam consigo uma atmosfera nebulosa de incerteza, reinando subjacente à dinâmica do mundo fenomênico visível e que, paradoxalmente, revela a

¹¹⁰“Lorsque “les” traditions font allusion à um mystérieux royaume souterrain où perdurent les mainteneurs de la tradition, elles ne font pas autre chose que d'affirmer qu'aucune entreprise humaine – culture ou civilisation - ne peut apparaître et se maintenir sans un minimum de référence à la problématique fondamentale qui constitue la figure de l'homme” (Durand, 1979:29).

¹¹¹Utilizo tais conceitos a partir dos trabalhos de Gilberto Velho (1994a ;1994b).

certeza de que uma transcendência anima o cosmos, derivada de forças divinas. O que move a dinâmica do mundo missioneiro é uma lógica contraditorial, dada num jogo sutil entre ordem e desordem que anima a sua experiência.

Na fala de seu João uma imagem vibra: “é um ser vivo, tem seu segredo”. Nessa visão o organismo vegetal é uma manifestação do mistério divino¹¹², bem como do sagrado, resguardando um princípio de transcendência no sentido de que traz consigo um segredo que é aquele do seu vitalismo que toma parte da dinâmica cósmica do mundo.

Essa força do implícito que emana no mundo explicado é interpretada, no caso missioneiro, mediante uma lógica sensível reveladora de uma visão de natureza presente no “homem da Tradição” que está inserida numa cosmologia peculiar. A imagem do segredo presente no mundo vivo converge aqui, com as palavras de seu Frutuoso, para o qual “a natureza tem seus mistérios”.

A cosmologia em questão refere-se à íntima relação existente entre os grupos humanos e seu ambiente biofísico, na medida em que os elementos que compõem o mundo natural estão em constante interação com as pessoas, seja no próprio núcleo urbano de São Miguel, ou no interior do município. A natureza, até certo ponto, não é concebida como uma instância isolada do mundo social porque os ritmos das paisagens são percebidos mediante a cíclica que lhe é inerente, considerando seu caráter divino¹¹³.

Há uma preocupação constante com a interpretação dos fenômenos que se manifestam nos lugares vividos, para compreender o mundo sob uma ótica em que a natureza e a cultura são indissociáveis. Obviamente, os devaneios da vontade (Bachelard, 1991) imprimem transformações nesse mundo pela força da ação humana em gerir os espaços praticados, mediante um saber-fazer que é da esfera técnico-cultural (Certeau, 1994; Leroi-Gourhan, 1984).

Gilberto Freyre (1973) menciona “a rítmica da paisagem” que no caso missioneiro, pode ser percebida através de determinados sinais emanados dela e que são passíveis de interpretações. Tais leituras entendem as variações climáticas sazonais, bem como as manifestações vitais da fauna e da flora (através da sua presença ou ausência) como

¹¹²Emile Durkheim (1996) menciona a “experiência sensível” do ser humano ante às forças naturais como uma manifestação do sagrado e da religiosidade vinculada ao mundo natural.

¹¹³Para Mircea Eliade “a Natureza é uma hierofania”, e as chamadas “leis da natureza” representariam “a revelação do modo de existência da divindade” (Eliade, 1992: 60).

fundamentais para a relação humana com o meio, porque (re)situam a posição do humano no contexto em que os eventos ocorrem. Por exemplo, seu João afirma que “o pessoal antigo tinha um costume” no qual se orientavam pela posição dos ventos, das estrelas e do sol, havendo correlações entre ambos (vento/sol; vento/estrelas) para se situarem no espaço e preverem alterações climáticas. O sol nascente e o poente (“onde o sol se pnhava”) são fundamentais para a orientação do homem missioneiro no espaço. O fato das estrelas estarem próximas, por exemplo, prediz a chegada de chuvas, segundo seu Emílio.

As paisagens enquanto unidades complexas configuram um arranjo de lugares e espaços que apresentam suas marcas, um delineamento próprio que é inerente à dinâmica dos elementos que constituem a sua estrutura associada às grafias impressas lentamente pelas culturas nas mesmas, desvelando uma interação complexa entre *oykos* e *anthropos*.

É necessário partir do princípio de que “toda ação humana implica o conhecimento”. Sendo assim, é “na qualidade de observador” de seu mundo fenomênico que o “homem da Tradição” apreende, elabora e vivencia o processo de assimilação acomodadora ao meio, através de uma simbólica de imagens que permite lidar com o mesmo dentro de esquemas cognitivos singulares ao contexto de significação em que ocorrem. É a partir da “experiência ativa de todos os dias” junto ao ambiente que se dá a “cognição pela experiência” (Maturana,1978:148). Nesse sentido, “os passadio”, de acordo com seu Emílio referem-se aos acontecimentos cotidianos¹¹⁴, pois “conta os passadio” que “é o dia-dia que a pessoa passa, o que decorre”, sendo vivido como lugar praticado e repleto de memórias do grupo social.

Tomando a questão do clima¹¹⁵ como uma manifestação temporal, no sentido da sazonalidade cíclica dos fenômenos meteorológicos, que introduzem variações perceptíveis no mundo vivido, pode-se refletir acerca das relações do homem missioneiro com o seu universo para compreender a sutileza da sua experiência.

As conversas entre os missioneiros sempre tocam em algum momento na questão climática, ou ainda, no “tempo”. As representações coletivas do “tempo” aparecem como

¹¹⁴Para a temática do cotidiano e a valorização do mesmo os trabalhos de Michel de Certeau (1994, v. I e II) e Michel Maffesoli (1984; 1985) são fundamentais.

¹¹⁵Emmanuel Le Roy Ladurie (1995) estabelece uma longa reflexão acerca do clima, analisando a dimensão histórica “da chuva e do tempo bom”.

vetores de relação e, por vezes, como abertura ao diálogo que sinaliza para a troca de experiências.

Os assuntos tratam sobre as mudanças mais ou menos repentinas do clima, bem como suas alterações sazonais, outrora, marcadas pelo caráter regular que, ante às transformações das paisagens missioneiras modificam-se implacavelmente. A experiência da seca que assolou a região noroeste do estado no final de 2001 e início de 2002 foi largamente comentada entre os miguelinos (e outros missioneiros que conversei) como decorrente da “desmatação” e da ação “dos granjero” na região. Esta experiência trouxe à tona a imagem da seca “de seis meis” que castigou a região no passado, conforme a lembrança de vários idosos. Seu Tarquino comentou que nesse período chegou a passar fome, pois é “um caso antigo, das fome”, quando “comia aveia braba com leite”.

A referência ao “tempo” é uma constante, por vezes, definindo o rumo das conversas, onde os interlocutores comparam as colheitas passadas com as atuais, a falta ou o excesso de chuvas em determinados anos, a presença de pragas ou doenças em certas épocas. Uma hermenêutica acerca do clima assegura o êxito no cultivo da roça, o bem-estar da criação e mesmo, o ganho em um “brique” (permuta ou venda de algo).

As interpretações dos processos climáticos em conformação efetuam-se a partir da apreensão dos múltiplos signos que emergem do mundo natural envolvente, ou seja, a hermenêutica das formas naturais enquanto uma manifestação do gênio humano permite o reconhecimento das transformações em devir, mediante o olhar que se debruça sobre o comportamento das espécies animais e vegetais, bem como das próprias manifestações da dinâmica das forças eólicas ou das fases lunares, além da posição solar nas paisagens missioneiras em dado momento.

A importância do clima é imensa numa sociedade camponesa, pois a leitura do “tempo climático” está associada a um “tempo vivido” sob a forma do “passadio” e relacionado ao mundo do trabalho. Os vínculos aos “quadros da memória” colocam o “tempo pensado” como uma forma de lidar com as tradições relacionadas às práticas técnico-culturais de ação modeladora dos lugares de pertença, imersos no acontecer histórico, mas impregnados de imagens de um “tempo mítico”, porque “cósmico”.

A experiência do tempo múltiplo é vivida na relação com o espaço, frente a sua dimensão móvel, difusa e polimórfica. O mundo missioneiro desdobra-se a partir das ações

humanas nos lugares e nos acontecimentos (des)ordenados de episódios que configuram a vivência dos sujeitos no mundo social - como o estar-junto em comunhão - em interação com o natural. Há uma convergência entre ambos, uma dialética necessária da qual decorrem as paisagens culturais, bem como algumas das formas sutis de manifestação do mundo imaginal missioneiro.

As interpretações quanto aos rumos que o clima toma estão sempre, de alguma forma, vinculadas ao mundo do trabalho, no sentido de considerar o desenvolvimento das plantações a contento e de pensar no bom crescimento dos vegetais cultivados na roça para o sustento familiar. Dinarte disse sobre o inverno atípico de 2001, que apesar do calor feito em São Miguel, caíram pedras de granizo no interior. Na sua argumentação, quando não “cai geada” surge um problema, pois logo virá o granizo, que, obviamente, não é bom “pras planta”. Conforme Arlindo, “manga d’água seguida de vento sul é sinal de seca”, esclarece.

As manifestações das forças eólicas na dinâmica das paisagens pressagiam alterações nas mesmas. O sentido dos ventos é um vetor de informação quanto aos acontecimentos climáticos que se seguem, podendo sinalizar para períodos de cataclismas ou bonanças. Por exemplo, o vento norte indica que no máximo em três dias vem a chuva, enquanto o vento sul indica a seca. Ou, como ensinou seu Emílio: “vento norte é calor e chuva, vento sul [o minuano] é frio e geada”, portanto, “resseca a terra”. Seu João diria que o vento nascente “é o antigo do sol, é pra secá!”

Numa das tardes em que conversava com Arlindo, irmão de seu Emílio, na frente da casa da família Santos, de repente, os dez terneiros que estão confinados na mangueira do outro lado da rua começaram a correr uns atrás dos outros com as caudas meio erguidas, empurrando-se e dando pinotes. Alguns deles sustentavam-se, por instantes, nas patas traseiras. Ao observar o comportamento dos filhotes, Arlindo teceu um comentário com seu jeito peculiar - uma espécie de calmaria nervosa sob efeito de tranquilizantes para controlar a sua “fraqueza na cabeça” -, mas com o típico empirismo e conceitualismo do homem missioneiro: “os ternero tão adivinhando chuva!”

Naquele mesmo local dona Elvira, enquanto afirmava que no Rincão dos Ataídes “era mato sem mexê”, ao olhar para rua e ver os mesmos terneiros comportando-se como no dia anterior, repetiu o que filho dissera, demonstrando que detém um conhecimento tradicional que repassou aos filhos.

No contexto missioneiro o comportamento animal, como um simples jogo entre os pequenos bovinos, representa o signo de mudança e de flutuações climáticas, indicando que em breve choverá. No entanto, o episódio passava como um evento completamente ignorado por mim. Da outra vez que vi os animais fazendo tais brincadeiras, realmente chovera. Nesses dias que se seguiram ao comentário de Arlindo não houve chuva, mas ocorreu uma forte ventania.

O “homem da Tradição” está sempre atento ao comportamento “das criação”, posto que o ciclo de vida dos animais, e mesmo, o período do cio é considerado como determinante para a lida com os mesmos. Cyro Martins, no conto Tesouros¹¹⁶, faz menção a uma “maestria campeira” que, nesse caso, refere-se ao domínio de conhecimentos acerca dos ritmos dos animais domésticos como, por exemplo, o período das vacas parirem ou a “época das galinha pohná ovo”.

Alguns comportamentos dos bichos sinalizam acontecimentos que estão para acontecer, como é o caso de quando o galo canta na porta da casa, avisando que uma visita se aproxima, comentário que ouvi em Uruguaiana quando falavam em Cristiano (ensinamento repassado pelo idoso), morador de São Miguel. Seu Juca Tigre diria que no tempo em que lidava com o gado, atentava para o momento no qual a “estrela boiera” despontava, pois “quando ela entrava naquela hora da noite, recoía os boi!”

A constatação de determinados comportamentos das espécies animais evoca imagens de mudanças nas paisagens vividas, sendo um sinal de que as transformações climáticas estão em andamento. É necessário observá-las com atenção, pois um conjunto de episódios pode indicar os rumos do clima nos dias que se seguem. A leitura de signos da natureza, ou ainda, uma “semiótica do meio” (Ginzburg, 1989) está ligada a complexidade de certas operações mentais, tratando-se de um patrimônio cognoscitivo. A natureza oferta determinadas imagens e metáforas que são interpretadas pelos sujeitos em interação com o meio cósmico.

No caso da pesca do peixe denominado pracanjuva, como informou seu Emílio, a melhor época para capturá-lo era no verão, pois sendo um peixe frugívoro tornava-se fácil apanhá-lo na “época da guabiroba”. Os frutos da árvore ao caírem nas águas dos rios atraem o animal, podendo-se colocá-lo no anzol para pescar o peixe. Aqui os ciclos

¹¹⁶Esse conto aparece no livro Campo Fora (1984).

sazonais do clima coadunam-se à rítmica das paisagens, de onde emergem a frutificação do vegetal e o aparecimento do peixe na linha d'água para devorá-los, fenômenos passíveis de reconhecimento pela hermenêutica missioneira acerca dos espaços naturais.

A própria alteração climática repentina pode significar uma associação com o mundo animal, como parece evidenciar-se na fala de seu Frutuoso quando comenta que “se abagualô de vereda o tempo”, fazendo referência ao bagual que é, na realidade, um cavalo indômito, difícil de domar, ou que está sendo domado (Silva: 2000, 27). A expressão, no entanto, está relacionada à turbulência do tempo, aparecendo como uma imagem de flutuação e mudança na rítmica temporal.

Por outro lado, as vocalizações de uma determinada espécie animal, por exemplo, podem sinalizar para um acontecimento meteorológico que irrompe na paisagem acústica. Tais constatações são decorrentes de um patrimônio cultural comum e em ação na dinâmica do tempo, atravessando gerações por intermédio do caráter durador e elástico da memória. As decodificações dos signos e indícios dos ambientes são, portanto, contribuições culturais herdadas a partir do acervo de imagens que representam as paisagens missionieras, acumuladas pela mente humana mediante a observação inteligente do meio e repassadas às gerações pela oralidade.

Numa noite em que conversava com o casal Emílio e Cleni, num determinado instante, uma coruja-do-campo fez algumas vocalizações. Segundo o casal, quando ela canta diferente é sinal de chuva ou frio. Em outra situação, seu Emílio informou que a perdiz “quando assobiava bastante, quando tavo alegre, era sinal de chuva!”

Na conversa que mantive com seu Amâncio em sua fazenda junto com Pedro (seu “cumpadre”), travou-se um longo diálogo referente ao clima e aquele inverno atípico, pois fazia muito calor, quando na verdade deveria reinar um frio rigoroso. Esse era um sinal de que as coisas mudaram. Este tipo de comentário naquele período adverso era algo recorrente nas conversas. Relataram que “os antigo se baseavam no canto dos bicho”, ou seja, nas paisagens sonoras do lugar: quando a siriema, o tucano e o bugio-preto vocalizavam era sinal de chuva.

O pai de dona Cleni comentava com a filha de que “vai chovê: os bugio tão roncando de manhã!” De acordo com seu Amâncio, a siriema, por exemplo, “quando canta nas canhada é chuva, na coxia é vento!” Mas conclui, meio desconsolado, que “agora não

tem mais os bicho”, ainda que as aves sigam cantando em sua propriedade. Seu Antonio, morador de São José, traz imagens do mundo natural na sua fala: “Como eu digo, a saracura¹¹⁷ e o bugio, os antigo baseavo o tempo”.

A dimensão cíclica do tempo cósmico anunciada pelos animais relaciona-se as vicissitudes do homem missioneiro, na sua tentativa de lidar com as adversidades do mundo. Por vezes, alterações climáticas sazonais muito bruscas podem ter como consequência períodos de penúria para as comunidades.

É neste contexto que o “bicho da miséria” pode anunciá-la, como mencionou dona Cleni. O “bicho” estava presentificado na forma informe de um aglomerado de larvas, despontando no solo da paisagem. Os organismos se deslocam agrupados, formando uma massa espessa e disforme - tipo de relação ecológica que explicita um caráter mimético da espécie -, conformando “uma montuerinha” e revelando assim, que viria “um tempo de miséria”. No entanto, também havia o “bicho da riqueza”, animal que representava a possibilidade de ganhos de dinheiro e ouro. Trata-se de um tipo de inseto amarelo, ou melhor, um besouro que aparecia “de enxame voando”.

No que se refere ao cultivo de espécies vegetais também existe um saber singular acerca dos melhores períodos para realizá-lo, a partir da experiência acumulada e transmitida ao longo do tempo¹¹⁸.

Seu Juca Tigre mencionou a importância das fases lunares no cultivo da batata e do feijão, concluindo que “tem ciência no meio”. Há um conhecimento acumulado cuja “ciência” está no fato de que a observação e a classificação dos fenômenos aponta para determinados procedimentos práticos que foram experimentados no passado e aprovados pelo grupo, sendo repassados oralmente. Em outra situação, referindo-se à roça deixaria claro que o trabalho de cultivo deve ocorrer “até janeiro, depois não dá mais pra prantá”.

Numa conversa entre seu Emílio e seu Eduardo, o último comentou a respeito do ritmo lunar¹¹⁹ e a sua relevância para o cultivo da mandioca (também denominada de

¹¹⁷Existem várias espécies desses ralídeos no território miguelino. Avistei e ouvi algumas aves como: a saracura-do-brejo, a três-potes e a saracura-do-banhado.

¹¹⁸A partir das reflexões de Mircea Eliade é possível pensar a presença da tradição nas práticas culturais do homem missioneiro, tomando-o como aquele sujeito que “não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros” (Eliade, 1992:18).

“rama”). Segundo ele: “a minguante é pra carregá, a nova é pra cozinhá”. A lua crescente é importante porque “cresce a rama e dá poca raiz”. Seu Emílio afirmou, concordando com ele: “Tem essa ciência!” Seu Eduardo, por sua vez, concluiu: “Vê a influência da lua né!”¹²⁰

Arlindo mencionou o fato de que “quando é tempo de mio [milho] a cigarra grande aparece e começa a cantá”, ou seja, no verão. Mas a observância da rítmica da natureza e das modificações das paisagens miguelinas também se relaciona com o mundo das instituições, onde o “homem da Tradição” tem que deparar-se com o individualismo moderno. O episódio em que Arlindo, que aguarda a resolução de uma pendência judicial que se arrasta há uma década para poder se aposentar como deficiente mental disse, conformado com os desígnios divinos que “o cipó de São João floresceu e não veio a aposentadoria”. Afirmaria ainda: “a gente passa um trabainho, a vida vem traçada na face da terra... não adianta a gente mudá... já vem determinado por Deus!”

Seu Dorcino, por sua vez, afirmou que “as qualidade de madeira mudarão!” Agora “não é pareio como tinha”. Cita o caso do ipé-roxo, cujas propriedades curativas do câncer são reconhecidas pela comunidade. Esta bela árvore nativa da região está desaparecendo das paisagens missioneiras, sendo referida da seguinte maneira, “quando florescia o ipé-roxo não geava mais, agora não regula mais”, refletiu. Antão, um dos irmãos de seu Emílio, durante uma conversa mencionou que “os tempo antigo tão se acabando” referindo-se à previsão do tempo a partir da floração do ipé-roxo. O clima, desta forma, mudou muito em decorrência da ação devastadora das paisagens e a floração da árvore, quando essa é encontrada, não indica mais as variações climáticas como outrora.

O sujeito então está ciente do conhecimento que herdou. Daí que a sua ciência é aquela oriunda de uma “razão sensível” em relação ao Cosmos¹²¹. A agricultura, como um

¹¹⁹A “lua aparece como a grande epifania dramática do tempo. Enquanto o sol permanece semelhante a si mesmo, salvo quando dos raros eclipses, enquanto ele não se ausenta senão um curto lapso de tempo da paisagem humana, a lua, por sua vez, é um astro que cresce, decresce, desaparece, um astro caprichoso que parece submetido à temporalidade e à morte” (Durand, 1989:73). Como sublinha Mircea Eliade (1993), é graças a lua e as lunações que se “mede o tempo”. Há uma “mística lunar” que define os ritmos e os destinos dos homens.

¹²⁰É necessário “observar que o fato que predomina em todas essas concepções lunares cósmico-mitológicas é a repetição cíclica daquilo que existiu antes, ou seja, o eterno retorno” (Eliade, 1992:79).

¹²¹Conforme Claude Lévi-Strauss os mitos e ritos oferecem “modos de observação e de reflexão” de caráter sensível em relação ao meio. Nesse sentido toda “classificação é superior ao caos, e

ato cosmogônico, decorre de uma ciência sutil ante a dinâmica dos naturais no contexto missioneiro, revelando formas de congraçamento e epifania das comunidades em relação ao meio.

É por isso que determinadas datas do calendário cristão são consideradas como festivas e de louvação pelas comunidades locais, sendo incorporadas no ciclo do cultivo de algumas espécies vegetais. A sua importância no calendário agrário deve ser compreendida dentro da perspectiva do eterno retorno. Como coloca dona Elvira, a Quarta-feira de Cinzas é “dia de enterrá cebola! Porque ela dá bem” nesse período até o dia de São João.

Entre os dias trinta de agosto (dia de Santa Rosa) e vinte e nove de setembro (dia de São Miguel), ocorrem muitas chuvas na região missioneira. “Entre Santa Rosa e São Miguel é período de chuva, os antigos diziam”, comentou dona Cleni. Realmente, entre esse período, no inverno de 2001, choveu bastante. Tal época é caracterizada pela “enchente de São Miguel”. Alguns ainda fazem referência à Santa Bárbara.

As relações entre datas santas do catolicismo popular e as variações climáticas são acontecimentos importantes na cosmologia agrária das comunidades camponesas missioneiras. No passado, havia uma preocupação em reverenciar determinados santos como forma de obter a sua proteção frente a possíveis cataclismas. Dona Cleni comentou sobre um certo Santo Preto, o qual não soube especificar o nome e que era colocado “de bruço no rio pra pará de chuvê”. O interessante é que, ao lembrar dos momentos vividos no passado, experimentou a vazão das imagens que o exercício da memória propicia: “parece que eu tô enxergando o santo debaixo d’água”.

Quando o pedido era atendido e, nesse interim, uma forte tormenta se aproximava, sua mãe fazia ela correr até o rio para retirá-lo de dentro d’água, dizendo-lhe: “vai tirá o santo de dentro da água, vem uma tormenta aí!” Ela recorda que o santo além de preto, não possuía um braço - “não tinha um bracinho, eu lembro que era cotozinho” -, porém não sabe mais o paradeiro do mesmo. Seu José contou que durante os períodos de estiagem as pessoas costumavam “dá um banho de purungo no São José pra chuvê” no distrito que leva o nome do santo.

mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional” (Lévi-Strauss, 1989:30-31).

Maximiliano Beschoren (1989:80) no século XIX, relataria sobre esse ritual do catolicismo popular: “Em Passo Fundo e nas vizinhanças é costume trazer um santo da capela, situada no Arroio do Pinheiro Torto, lavá-lo e banhá-lo pra valer. Todos esses ensaios são dirigidos à divindade ou a algum santo milagreiro”¹²².

Os ritmos misteriosos dos elementos do “mundo natural” missioneiro eram respeitados. Seu João Maria disse-me, na única conversa que tive com ele, aquilo que parece ser um exemplo primoroso da poética das imagens missioneiras e da força cósmica do diálogo estabelecido com o meio. O idoso mencionou que “era meia noite, as veiz alguém não tinha água e ía no rio, onde enchia a água. E tinha que falá coa’água, praquê a água tava dormindo! Dizia três veiz: te acorda Maria, te acorda Maria, te acorda Maria! Que é pra água não se assustá! Daí enchia a vasia pra casa!”

Seu Emílio, refletindo sobre a fala do idoso mencionaria a existência do “fantasma da água”.

As paisagens culturais com forte presença do mundo natural canalizam o fluxo da energia cósmica do universo e seus mistérios, porque são entidades vivas detentoras de “segredos”, permutando matérias e gerando sinergias. As “paisagens teofânicas” (Lisboa, 1997) veiculam uma fantástica em que os assombros e fantasmas são parte desse processo complexo, ligado à condição biocultural humana. As paisagens são formas de epifania humana, assim como uma manifestação de seu gênio no exercício de lhe atribuir sentidos, de lê-los ao longo da rítmica do tempo considerando os lugares como espaços de conagração social, posto que emergem enquanto depositários da memória coletiva.

As paisagens missioneiras seriam, lembrando Gregory Bateson (1986), uma “idéia” - uma representação -, que todavia não se confunde com o mapa. Experimentá-las é um exercício hermenêutico sensível, na medida em que elas se configuram como um texto impregnado de sentidos atribuídos as mesmas ao longo do tempo, onde as imagens se sobredeterminam, vibrando no espaço-tempo.

¹²²A função regeneradora da água aparece na prática de “lavar o santo”. A sua importância na purificação pelo banho – o batismo -, arrastando consigo as impurezas e restaurando a ordem (Douglas, 1976). As águas veiculam imagens e “simbolizam a totalidade das virtualidades; elas são *fons et origo*, a matriz de todas as possibilidades de existência” (Eliade, 1993:153-54). Além disso, o banho do santo apela à divindade para que o ciclo vital da água retome o seu curso normal, possibilitando a criação da vida, assim como, que emergem frutos do trabalho na terra.

Portanto, é possível constatar que o fulgor das paisagens missioneiras é vivido como potência do imaginário que, num plano sensível, se adere as suas formas e fisionomias. Há um conjunto de imagens que indicam as profundas relações do “homem da Tradição” com o mundo natural por intermédio de um complexo exercício interpretativo dos seus ritmos e sinais, em que estão colocadas as próprias questões dos sujeitos que agem sobre tais espaços praticados.

CAPÍTULO II

O ANTES-TEMPO E A ADESÃO DAS IMAGENS FABULATÓRIAS ÀS PAISAGENS

1. A domesticação da paisagem: o “antes-tempo” e a pregnância da memória coletiva.

A relação complexa da cultura missioneira com o seu ambiente natural, frente ao intrincado processo de assimilação acomodadora que se sucedeu na região noroeste do Rio Grande do Sul, configurou paisagens agrícolas peculiares, nas quais o caráter especular das mesmas refere-se à dinâmica reverberante das imagens. As paisagens emergem das questões dos sujeitos em interação, colocadas em prática mediante os devaneios da vontade, na ação modeladora do meio. As práticas técnico-culturais nativas, portanto, apresentavam-se integradas à paisagem, estando encadeadas no meio biogeocósmico e vinculadas a uma percepção sensível do mundo por parte das comunidades locais.

O pensamento do “homem da Tradição” na região missioneira está imerso nas imagens poéticas ligadas à terra, seguindo os ritmos misteriosos da natureza. As flutuações do tempo resguardam bifurcações, dobraduras, bem como os paradoxos veiculados pelas metáforas¹²³ enquanto uma forma de “epifania local” (Eliade,1993). São maneiras de experienciar o duplo e a adesão às imagens que sutilmente fluem nas paisagens com grande

¹²³Num dos diálogos de Fritjof Capra com Gregory Bateson, este faria algumas afirmações importantes, tais como: “não é a lógica que torna coeso o tecido das coisas vivas”, pois “o uso da lógica nos faz deparar com paradoxos... Veja que o equivalente cibernético da lógica é a oscilação... Sim, metáforas. É assim que se sustenta todo esse tecido de interligações mentais. A metáfora está no âmago do estar vivo” (Capra, 1997:63).

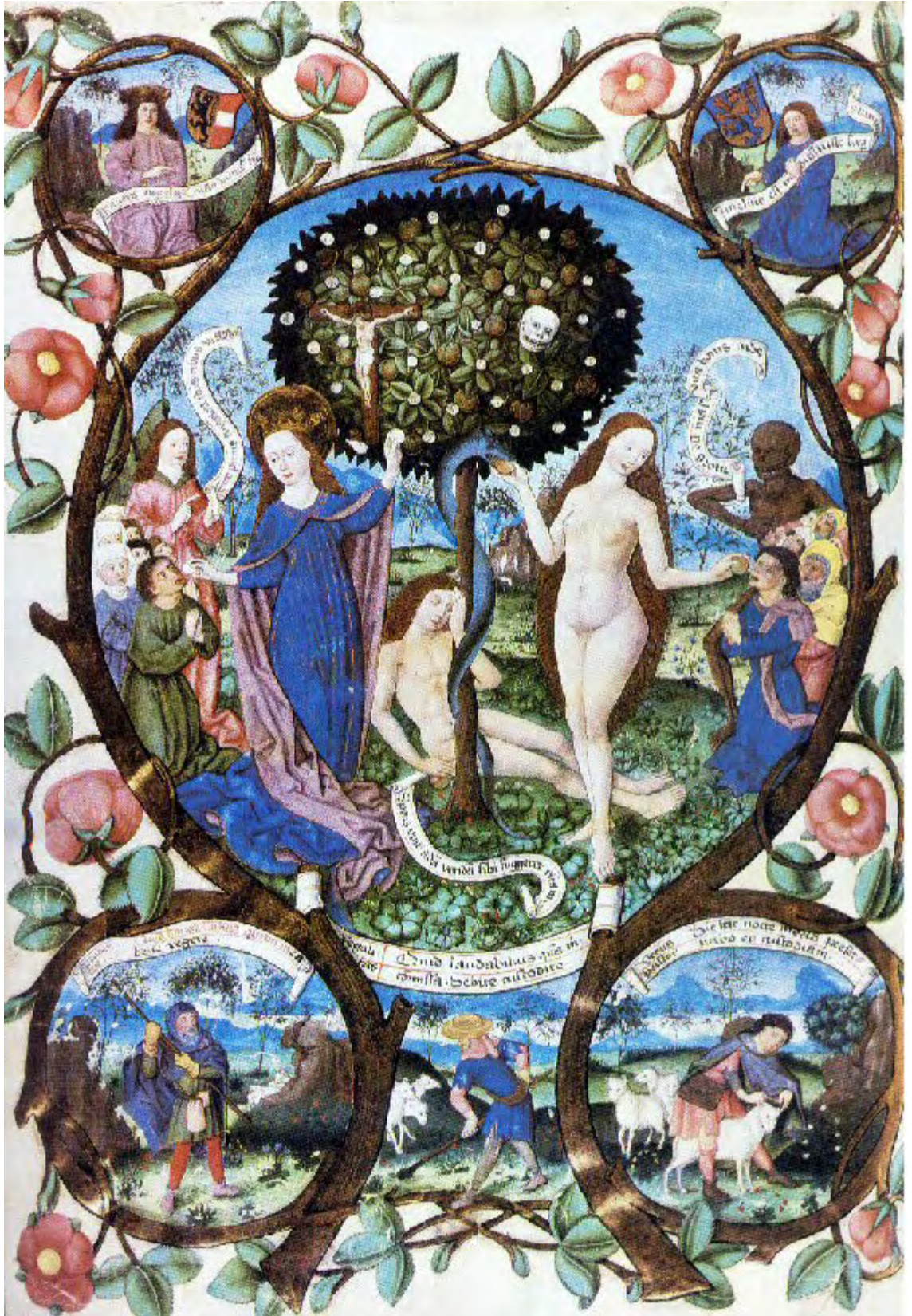
força simbólica, a partir da leitura dos cenários, e mesmo, das fantasmagorias presentes neles.

Parto do princípio de que os processos de transformações das paisagens nativas em espaços manejados pelos grupos humanos, são decorrentes do seu gênio e de sua ação criadora ao longo do tempo¹²⁴. Considero que aos processos mentais - uma ecologia das idéias - estão aderidos à exuberância de imagens que afloram das paisagens, bem como configuram uma rede complexa de significados pousados sobre as mesmas. Imagens que, sem dúvida, são especulares, porque reflexos da ação criativa humana sobre o meio.

Tais questões remetem às imagens do “tempo dos antigos” reveladas pela ação da memória coletiva, como forma de pensar o presente à luz de um passado, vibrando no tempo e acompanhando a rítmica das paisagens. A complexidade da interação entre o homem e o ambiente aponta para uma dinâmica emergente do processo eco-antropológico, enquanto um fenômeno cósmico, definindo um caráter sinérgico dentro de uma tônica “fusional e confusional” (Rocha, 1994), demonstrando a indissociabilidade entre cultura e natureza.

“A nossa mãe é a terra!... A terra, é bem certo, é nossa mãe legítima. Ela que nos dá a matéria!”, exclamou seu Antonio Furtado do alto de seus 83 anos de sabedoria, sentado em seu banquinho, com os pés descalços, ao mesmo tempo que sorria deixando à mostra a gengiva nua e rósea. Ele vive em São José, lugar do qual saiu poucas vezes. O seu apego ao lugar remete à ligação com o corpo-mãe da terra. Mas o “sacrifício”, o esforço de lidar com a matéria terrestre advém do pecado e da expulsão do Paraíso, pois “o próprio homem que desmontou o mundo, faz passar trabalho!”, como disse.

¹²⁴“Daí a evolução das sociedades parecer um vasto processo de emergência de necessidades sempre renovadas e multiplicadas, a que correspondem recursos também renovados e multiplicados para satisfazê-las, dando lugar a permanente alteração dos vínculos entre homem e meio natural. Resulta uma solidariedade estreita em que as posições se obliteram, de tal forma vai o meio se tornando, cada vez mais, reflexo da ação do homem na dimensão do tempo. De fato, o desenvolvimento do tempo como duração social incorpora o espaço à história dos grupos e evidencia os diferentes aspectos da solidariedade de ambos. O espaço se incorpora à sociedade por meio do trabalho e da técnica, que o transformam sem cessar e o definem, por assim dizer, a cada etapa da evolução, fazendo com que ‘o mundo sensível (possa ser concebido) como a atividade sensível total e viva dos indivíduos’ (Candido, 1964, 9-10).



Com esta frase seu Antonio lembra que as imagens bíblicas são recorrentes no mundo missioneiro. A queda do Paraíso é uma imagem poderosa porque introduz o ser humano no mundo do trabalho e do sofrimento, da luta pela sobrevivência mediante o esforço físico para dominar a matéria terrestre. Nessa ótica, o dilema parece ser inerente à experiência humana no mundo dentro de uma mitologia judaico-cristã.

Seu Emílio compartilha essa visão bíblica com o tio: “O primeiro hōme teve que trabaiá, tirá o pão do suor de seu rosto!” Além disso, argumentou certa vez com seu Frutuoso que a terra possui uma ossatura, pois “tem osso como os bicho, como o hōme”, que “não tem diferença, nós semo terra, é a mesma coisa!”

Antes de adentrar na discussão quanto ao trabalho realizado sobre o corpo terrestre missioneiro, pretendo explorar a riqueza das metáforas orgânicas que ambos apontam e a força das imagens que nutrem as mesmas. A forma de pensar que aparece na fala de cada um representa uma convergência de imagens em torno da idéia da terra como organismo vivo, explicitando o entrelaçamento estrutural que correlaciona a terra à vida humana nas figuras da mãe¹²⁵ e da ossatura. As duas metáforas são primorosas porque anunciam a indissociabilidade humana no encadeamento complexo dos processos biogeocósmicos, em que as imagens convergentes de terra-mãe e da terra-organismo conformam uma unidade, uma manifestação para além da dinâmica biofísica, porque mental.

Pensando com Gregory Bateson (1986;1990), sigo seus trilhos quando se trata de considerar a separação entre mente e matéria como algo que não é mais válido, daí a importância de encontrar “os padrões que unem” ambas. Para o autor, a natureza procede mediante processos mentais, fazendo as suas escolhas. A complexidade da matéria, nesse caso, é oriunda da realização de processos mentais ecossistêmicos nos quais a mente humana é uma de suas manifestações mais acabadas. O universo simbólico surge como um

¹²⁵ Roberto da Matta afirma acerca da noção de terra para o contexto brasileiro o seguinte: “Trata-se de uma visão da natureza como um domínio imanente, eterno, passivo e generoso - da natureza como mãe dadivosa - uma verdadeira *mátria* e não *pátria*, conforme dizia o padre Antônio Vieira (Cf. Saraiva, 1982:112). Trata-se também de uma concepção de natureza parcialmente dominada pela idéia de *terra*. *Terra* que em português é uma categoria sociológica riquíssima e que surge no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda com vasto conteúdo semântico, designando, entre outras coisas, planeta, mundo, parte sólida do globo e parte branda ou cultivável do solo. Terra que também pode ser localidade, pátria, torrão natal, gleba, lugar, povoação, estilo de vida, território, propriedade e espaço sagrado” (Matta, 1993:98).

poderoso meio de onde aflora um mundo imaginal singular, proliferando metáforas. Estamos, portanto, na esfera de uma “ecologia mental”.

É nesse contexto que a terra é uma paisagem. A sua riqueza enquanto imagem geradora de sentidos é imensa. Expressão metafórica de tudo o que significa apego ao lugar e força cósmica que une o homem ao meio. Paisagem: a terra é dádiva e pertença, imagem de tudo o que é humano em sua aventura pelo mundo. A sua poética¹²⁶ é a própria manifestação do ser. As paisagens falam do humano como seu Emílio parece sugerir: “Tá vendo aquela árvore ali! É que nem o hôme: nasce, cresce, morre pra dá lugar pras otras!” Afirma isso, apontando para um capão quando passávamos de carro por ele, enquanto refletíamos sobre a questão da morte¹²⁷.

É por isso que a reflexão acerca das práticas de trabalho no espaço missionário remete a uma tentativa de compreensão da dinâmica do espaço-tempo vividos na relação sensível e proxêmica entre sujeitos e ambientes¹²⁸, mas que implica em considerar a lógica contraditorial que emerge das pulsões humanas que oscilam entre construção e destruição, perdurância e ruptura, localismo e diáspora na conformação de paisagens sobre as quais a memória dos sujeitos deita suas franjas. A movência e elasticidade da memória traz à tona

¹²⁶No poema “O Gafanhoto e o Grilo” o poeta inglês John Keats devaneia, ofertando a bela imagem: “A poesia da terra jamais cessa”.

¹²⁷A colocação de seu Emílio suscita uma analogia com o “silogismo da planta” proposto por Gregory Bateson: “A planta morre/Os homens morrem/Os homens são plantas” (Bateson, 1990:41). O autor toca a poesia, mas para além dela, toma a metáfora – que poderíamos considerar enquanto uma forma de lógica sensível -, como sendo capaz de desvelar aspectos da dinâmica do processo mental. Gregory Bateson expõe sua forma de pensar a questão e ilumina a reflexão quando afirma que “é dessa forma que organizo a maior parte do meu raciocínio, da mesma forma que acho que os poetas organizam o seu. Tenho também a impressão de que (...) seu nome era metáfora. Meta-fora. E que, conquanto nem sempre aceitável do ponto de vista da lógica, ele deve ser uma contribuição bastante útil para os princípios da vida. A vida, provavelmente, nem sempre estará interessada em saber o que é logicamente aceitável. Eu ficaria realmente surpreso se ela estivesse” (Bateson, 1990: 42). Fritjof Capra referindo-se a este silogismo comenta: “Em outras palavras o silogismo de Sócrates [“Os homens morrem./Sócrates é homem./Sócrates morrerá”.] identifica itens e o de Bateson, padrões. E é por isso que, de acordo com este, a metáfora é a linguagem da natureza. A metáfora expressa a similaridade estrutural ou, melhor ainda, a similaridade de organização” (Capra, 1997:67).

¹²⁸Os efeitos do modelamento de uma paisagem pelo grupo social implicam na manifestação de um onirismo, ou ainda, daquelas “forças oníricas que se extravasam sem cessar na vida consciente”, oriundas do devaneio do repouso (e que se ligam aos devaneios da vontade), revelando o vínculo entre imagem e arquétipo, bem como a anterioridade da primeira em relação à percepção. Além disso, a imagem abarca um caráter prospectivo que faz com que o homem que trabalha a matéria deva sonhá-la anteriormente: ele sonha as “imagens materiais” para que “a mão que trabalha” ponha “o objeto numa ordem nova, na emergência de sua existência *dinamizada*” (Bachelard:1991:3-21).

imagens do que, no universo missioneiro, representaria o “tempo das antigüidade”, ou ainda, aquele que denominam de “antes -tempo”.

Portanto, havia um tempo outro. Uma época em que tudo indica, o ritmo do mundo missioneiro vibrava de maneira diferente. Não haviam máquinas agrícolas e ainda existiam matas em abundância. Reinava o “clima florestal subtropical” (Rambo, 1994:409). O veado branco pastava junto ao gado nos campos e ocorriam animais na região que já não se sabe o paradeiro, de acordo com seu Velúcio. O trabalho era duro e os “rigores” da labuta - como vários idosos argumentaram - não impediam que as pessoas se visitassem com freqüência. Num trecho do diálogo travado entre dona Cica e dona Geci isso parece ficar claro: “Era sacrificado!” (d. Geci); “Era dura a vida!” (d. Cica); “Era divertido a gente tinha tempo de passeá!” (d. Geci).

As construções barrocas do período jesuítico-guarani estavam entregues a sua sorte, seguindo ritmos nativos de interação com as paisagens de ruínas. É desse tempo datado, por vezes, mas na maioria dos casos impreciso, porque borrado pelo esquecimento e repleto de imagens dispersas - e interpretações diferentes - na memória coletiva do lugar que abordarei, a partir de agora. Acima de tudo, trata-se de um tempo de labuta e, dessa forma, de ação modeladora do meio biofísico que é possível acessar apenas através do trabalho da memória dos sujeitos que rememoram. Este tempo deriva da experiência jesuítico-guarani, quando as paisagens passaram a ser domesticadas naquela região como uma das expressões do colonialismo na porção austral americana.

Naquele tempo as casas eram diferentes. Os latifúndios, herança da tomada de posse portuguesa¹²⁹ via distribuição de sesmarias¹³⁰, com os seus enormes sobrados reinavam nas fazendas missionieras. Gilberto Freyre (1973) analisou a presença do sobrado no Rio Grande do Sul enquanto um dos “elementos da paisagem cultural brasileira”. Longe da

¹²⁹O açoriano a partir do “hábito da lavoura”, como elucida Sérgio Buarque de Holanda, “tendia a formar no extremo sul uma casta de gente estável e sedentária” (Holanda, 1978:89).

¹³⁰As sesmarias aparecem como uma das formas de ocupação lusa do espaço missioneiro, ou seja, de “fracionamento do território”, pois “é justamente nessa área missioniera que vai surgir a estância como centro de atividade econômica da pecuária. Constitui a estância a unidade social da organização regional; do ponto de vista econômico é um latifúndio, pela extensão que abarca, pelo tipo de atividade que desenvolve; nela assenta, por outro lado, a formação social, como célula de onde atuam os chefes e os líderes” (Diegues Jr, 1960:313). “A formação social do povo do Rio Grande do Sul assenta-se sobre o primitivo núcleo de produção rural a que se chamou ESTÂNCIA. Trata-se de um complexo familiar e comunal aplicado à criação, que se constituiu em linha mestra do desenvolvimento econômico desta região; uma sucessão de nexos ecológicos que criou um tipo de vida, característico linguajar e um sem-número de hábitos e atitudes” (Xavier, 1969:75).

“aparência de uniformidade absoluta”, ele revelaria nas paisagens subtropicais uma “variação regional nos tipos de sobrados de origem portuguesa das várias regiões brasileiras¹³¹”. Na verdade, era o complexo sobrado-senzala que compunha a “geografia do poder” nas terras missioneiras.

O cotidiano dos escravos poderia ser controlado sem maior esforço pelo senhor a partir da janela de sua casa, de onde lançava seu olhar “superior” para a senzala, tamanha era a proximidade entre as duas esferas do vivido, os dois mundos que compunham o universo social da fazenda/estância, como fica evidente na Fazenda do Sobrado, em Bossoroca. Portanto, não é de se estranhar a miscigenação.

“Antes-tempo” não haviam cercas. “No tempo do campo aberto tudo criava junto”, ponderou seu Pedro Tufão. O máximo que poderia existir eram valas separando as propriedades. Também existiam taipas com seu intrincado corpo longilíneo de pedras encaixadas umas às outras, recortando as paisagens culturais missioneiros. Memória petrificada e engendrada, em alguns casos, pela mão guarani, noutras pela escrava.

Técnica herdada que o homem missioneiro soube aproveitar para delimitar a sua propriedade, bem como para o manejo da criação. A “cerca de pedra” ou taipa que existe na propriedade de seu Neto, morador do Campestre “tem uns quantos dias! Meu bisavô construiu naquele tempo que não tinha arame!... Depois apareceu os primeiro arame pra fazê cerca”. Ao tocar no assunto, levantou em busca de um pedaço de arame liso e bastante velho, para mostrar-me como eram os primeiros tipos que surgiram na região, antes da figura ofensiva do arame farpado assumir o seu lugar na fragmentação do espaço agropecuário regional.

“Não tinha cerca. Cerca que eu conheci era a taipa de pedra dos Morais [na propriedade de seu Neto] e o valo!”, colocou seu Antonio Furtado. Nesse tempo, “o arame não existia” como algo que recortava a paisagem, por isso, para seu Dorcino “não é como dantes que podia cruzá por campo alheio... não tinha cerca!”

¹³¹Os sobrados no Norte “se fixaram em altos ou culminâncias”, enquanto que no Sul “as casas-grandes parecem ter como que se escondido quanto possível da vista dos viajantes que se aproximassem delas, por terra ou pelos rios” (Freyre, 1973:84-5;222). No que se refere a uma plasticidade cultural, ou ainda, a um esforço adaptativo por parte do imigrante em solo brasileiro, Roger Bastide coloca que o “homem transforma-se sob a ação da paisagem e da alimentação, ao mesmo tempo que modifica a paisagem e as culturas de subsistência, procurando criar em torno de si o ambiente da pátria perdida” (Bastide, 1971:189).

Lourenço Mário Prunes (1969) ao falar da “humanização das paisagens” gaúchas aponta para o processo de modelamento técnico-cultural dos ambientes, demonstrando a experiência eco-antropológica que foi a estância. Ela surge enquanto atividade econômica ligada à pecuária – mas também é preciso considerar o “estancieiro-agricultor” - nas paisagens rio-grandenses.

Paulo Xavier na mesma publicação¹³² elucida aspectos da transformação da estância em fazenda, com as conseqüentes mudanças nas relações de trabalho no campo (e de compadrio, envolvendo família patriarcal, peões e agregados) movidas pelo deslocamento paulatino da família patriarcal em direção aos centros urbanos. Assim, a estância torna-se “uma colméia de trabalho voltada a economia mercantil” (Xavier, 1969:83). Os dois autores fazem referência ao aramado, mas é Lourenço Prunes que descreve a “lenta estilização” que definiu as mudanças da “paisagem sentimental” que era a estância. Segundo o autor:

Muito mais tarde surgiram os aramados; a terra cinturou-se toda de arames sustentados em postes e tramas, e subdividiu-se em invernadas, poteiros e piquetes, enquanto que os limites dominais e as carreiras também são balizados pelos moirões que seguram os tapumes de fios lisos e farpados. Com o carrapato apareceram os banheiros para os vacuns e novas configurações nas mangueiras, com a sarna multiplicaria os destinados a lavar as ovelhas e geraria bretes para melhor tratá-las. Plantaram-se tufos de árvores, quebrando a monotonia da paisagem, os quais tanto servem para abrigar os animais, quanto fornecem frutos. Mas essas estilizações apenas tocam a superfície do ambiente rústico... A disseminação da gente e o seu gênero de vida, o seu comportamento familiar, social e político, harmonizam-se com o ambiente e têm fundas marcas telúricas (Prunes, 1969:21-22).

Apesar da assimetria social inerente à relação entre sobrado e senzala, nos campos recheados de capões nativos da região missioneira, eram as taperas que reinavam. Singelas, manifestavam o caráter telúrico do “homem da Tradição”. Eram elementos inseridos nas paisagens evidenciando o bucolismo das formas de vida campeira.

Robert Avé-Lallemant ao descrever a morada de Aimé Bonpland oferece uma imagem da casa na região platina:

¹³²Rio Grande do Sul. Terra e Povo, ed. Globo, 1969.

Avistamos, afinal, diante de um vergel, uma pequena granja. ‘Ali mora Dom Amado’ – disse meu peão – e poucos minutos depois parávamos diante da casa.

Todavia a palavra casa deve ser tomada em sentido eufemístico. A morada do velho Aimé Bonpland perto de Restauración, em Corrientes, consistia em duas grandes cabanas que se encontram em ângulo reto do lado da entrada, cujas paredes de barro são sustentadas por varas de bambu e algumas traves. O teto de palha repousava sobre bambus.

Ao lado dessas duas grandes cabanas, uma espécie de choça, tendo no chão pedras reunidas: cozinha e fogão de célebre homem. Ao lado do conjunto, uma carreta velha e algumas estacas para secar a carne e amarrar os cavalos (Avé-Lallemant, 1980:302).

Nas casas modestas do gaúcho missioneiro existe desde longa data um despojamento que engendrou raízes, posto que parece permanecer até os dias de hoje como uma manifestação estética marcada pelo desapego. Mais do que pobreza relativa, parece ser signo da valorização de questões diversas ao mero acúmulo de bens. É por isso que no meu ponto de vista algumas casas, recentemente construídas na paisagem urbana miguelina, destoam do conjunto singelo das moradias dos habitantes locais, mesmo daquelas das sedes das fazendas no interior do município, tomando os fazendeiros como aquele estrato social considerado como “apoderado” pelos moradores locais. A casa cumpre o papel de ninho, representando a “morada” e não há interesse nas aparências como signo ostentatório de riqueza mesmo entre alguns fazendeiros.

Seu Dorcino, numa das tantas visitas que fiz a sua casa falou sobre como “os antigo” construíam suas moradias outrora. Para edificá-las utilizavam ripas envoltas por barro, usando capim santa fé para cobri-las. Eram de chão batido, depois passaram a fazer o telhado com ripas de guajuvira e guabiroba. Essas casas foram comuns até cerca de cinqüenta anos atrás, segundo o idoso. A arquitetura rústica dessas moradias das comunidades caboclas era uma derivação de técnicas autóctones de habitação, sendo uma herança indígena que, com o passar do tempo, foi alterando-se em função da incorporação de novas tecnologias de construção.



Dona Cica diria que elas eram construídas de “taquara bem juntinha e rebocavam com barro”. No entanto, “criava muito fincão¹³³ nessas parede de taquara, percevejo criava nas cama¹³⁴, pulga no colchão de paia”. Esclarece que para a construção do piso “juntava barro com esterco de gado”. Além disso, “as casa não era com telhado assim, os bem pobrezinho era coberta de capim”. Dona Narcisa também menciona o fato das casas terem as suas telhas “com tabuinha”, quando não, “de macega”.

Seu Emílio – que morou numa casa desse tipo com dona Cleni - comentou que o ripado das paredes eram rebocados com uma massa de “barro e esterco de vaca”. Segundo ele, “fazia uma grade e atava com cipó” e, concluiu que “no inverno é bem quente e no verão era frio”. Afirmou que na vila do Barrasco em São Lourenço, a qual havíamos visitado há pouco “era só assim”. Engenhoso, sentenciou: “quase ninguém sabe fazê, eu sei fazê!”

As casas variavam de tamanho como parece sugerir seu Emílio, “dispois, os primero casarão antigo, coberto de paia e pau a pique. De chão batido... botava essa cobertura e esterco de vaca pra dançá em cima!” Tais moradias eram espaços de sociabilidade, considerando as visitas e as festas promovidas pelas pessoas das comunidades. “Naquele tempo a casa era de barro, de santa fé, de macega”, relatou seu Pedro Tufão. Oferece uma idéia da proporção da mesma quando afirma que numa delas moravam três famílias, todos seus parentes.

A proximidade com “as criação” é um aspecto interessante da forma de viver do homem missioneiro, em que a presença constante dos animais no entorno ou, por vezes, no interior das moradias é algo corriqueiro, compondo as paisagens domésticas. Há uma convivência pacífica e fundamental para a dinâmica eco-antropológica que constitui a variedade de sistemas complexos do tipo moradia-pátio na zona rural, representada no fluxo energético, no campo de informações que circulam naquele meio social e ambiental em co-deriva.

¹³³O agrimensor alemão Maximiliano Beschoren, em 1876, durante suas andanças pela região missioneira em função de seus levantamentos topográficos sofreu com a ação desses insetos quando pernoutei numa casa abandonada.

¹³⁴Numa das casas que pernoutei, no interior de São Miguel, fui atacado por percevejos. Em outras ocasiões, sofri com os bichos de pé que podem infestar quintais e espaços domésticos abandonados.

A casa missioneira (e seu entorno) está integrada às paisagens nativas, consorciada com espécies animais e vegetais exóticas. Ela liga-se ao eixo mangueira-potreiro quando aparecem (o que é freqüente), gerando mosaicos de ambiências que definem desenhos singulares nos espaços e marcas diversas nos lugares. Uma propriedade é um universo de possibilidades engendradas pela ação transformadora, delineando formas distintas pela ação modeladora da mão humana.

A roça¹³⁵ é um lugar de labuta que representa o espaço humanizado, cujo manejo incorre no domínio de certas técnicas reveladoras da ação transformadora do homem sobre o meio, imprimindo sua vontade de rearranjar o mesmo, de acordo com determinadas necessidades e ordens simbólicas de interação com o Cosmos, dentro de uma lógica de produção voltada para a subsistência. Nesse sentido, a prática tradicional denominada de coivara¹³⁶ apresenta-se como uma prática técnico-cultural importante no contexto missioneiro.

Por certo, nessa forma de manejo dos ambientes, os lugares intrincados da arquitetura botânica são reordenados, os espaços ampliados a partir de uma intervenção técnica de “descoivará”, bem como na “limpeza do mato” para o cultivo da roça, implicando em cosmologias agrárias: ao derrubar o capão funda-se um mundo, uma nova ordem cósmica em que o trabalho na roça domestica o caótico polimorfismo do mato. A transformação diz respeito a imagens e categorias de pensamento ligadas ao trabalho e ao cultivo de vegetais, colocando uma nova ordem de organização do espaço e, em última instância, referindo-se ao mundo da casa enquanto outro centro sagrado.

A coivara é um sistema de cultivo guarani¹³⁷ que foi assimilado pelas comunidades caboclas, assim como pelos “de orige” (ítales-brasileiros e teuto-brasileiros, principalmente).

¹³⁵Sobre a questão da roça ver o trabalho clássico de Antonio Candido (1964).

¹³⁶Sobre o sistema de coivara entre os Guarani ver Brochado (1975) e Inácio Schmitz (1979), e entre os Caiapó ver Anderson e Posey (1987), no que tange às comunidades caiçaras do litoral paulista ver o trabalho de Oliveira et alli (1994).

¹³⁷“A nação guarani é predominantemente agricultora. A técnica de plantio se baseia na coivara: derrubada e queimada. As cinzas assim obtidas têm função adubadora, num processo que não chega a esgotar a fertilidade do território, já que as lavouras são relativamente pequenas e se destinam exclusivamente à sobrevivência do grupo. O principal instrumento é o saraquá, simples cavadeira de pau com que se abre a terra para fazer a cova no plantio das sementes.

Os guaranis plantam milho, mandioca, feijão, batatas, amendoim, abóbora, algodão e tabaco. A colheita do milho se dá duas vezes ao ano. A canjica é obtida triturando-se os grãos em pequenos pilões de pedra ou em pilões, maiores de madeira. Triturando-se os grãos ao máximo, obtém-se farinha (fubá) com o qual se faz uma espécie de mingau (cuzcuz)”, Barbosa Lessa (1984, 47-8).

Trata-se de uma atividade na qual as pessoas realizam o sistema de “derrubadas” - “atorá maderá”, segundo seu Dorcino -, onde uma porção da mata é colocada a baixo, servindo, inicialmente como uma espécie de cerca. Deixa-se brotar novamente a mata, ao mesmo tempo que impede o gado de sair da propriedade. Seu Emílio comentou sobre o caso do feijão preto, que não suporta o vento sul, tal técnica beneficia o seu cultivo, pois o mato serve como proteção devido ao fato de que “o tempo varia muito”. Essa técnica poderia estar associada ao sistema de valas para impedir a dispersão do gado pelo local.

O médico alemão Robert Avé-Lallemant descreve uma paisagem de coivara em 1858, surpreso pelo aspecto de ruína que presencia:

Em toda a parte encontramos culturas iniciadas e o começo de uma bem feita estrada carroçável que daqui, de regiões solitárias, das antigas Missões, vai até ao Uruguai.

Decerto passa ela, a princípio, através de um terrível campo de batalha! Aqui a floresta sofreu desesperadamente do ferro e do fogo. De pé ou caídos se vêem, à esquerda e à direita, troncos carbonizados, horrível quadro da feroz destruição com que, quase em toda parte, começa a agricultura no Brasil. Consola ver, imediatamente ao lado, o verde jovem que, como bem cuidadas plantas de cultura, brota entre os montes de cinza e montanhas de carvão (Avé-Lallemant, 1980:217-18).

Nem sempre a madeira era aproveitada para consumo, podendo ser assimilada pelo sistema de reciclagem inerente ao ecossistema manejado. O ato de descoivarar, ou seja, de derrubar a mata ateando fogo para após destocar a área, era uma prática comum dentro de um sistema brando de produção agrícola. A derrubada e a conseqüente queima do seu produto eram realizadas dentro de um sistema de pousio. Após os sucessivos cultivos a terra era abandonada a sua sorte para que a mata fosse reconstituída. Em relação ao cultivo do “fumo de foia pra fazê rolo” - no sistema tradicional do cultivo da espécie -, seu Emílio ensina que “pranta direto depois da queima”, ou seja, faz-se a queima no meio do mato, pois o seu cultivo ocorre nas cinzas.

As comunidades missioneiras faziam rodízios de cultura¹³⁸. Da mesma forma que os grupos indígenas, abandonavam as roças ao seu destino, permitindo que ocorresse um

¹³⁸A “existência de todo grupo social pressupõe a obtenção de um equilíbrio relativo entre as suas necessidades e os recursos do meio físico, requerendo, da parte do grupo, soluções mais ou menos adequadas e completas, das quais depende a eficácia e a própria natureza daquele

processo de sucessão ecológica na qual as espécies nativas recolonizavam a área em pousio, ou seja, as plantas cresciam “guaxas” (“que nasce por conta”) reconstituindo a vida do solo e permitindo que sua biodiversidade edáfica se recuperasse, associada à diversidade vegetal que nele aflorava, possibilitando o retorno dos bichos.

As falas dos informantes deixam claro que, até a segunda metade do século XX, as comunidades missioneiras cultivavam as roças mediante a prática da coivara, ou seja, plantava-se em terras de matas aproveitando a riqueza mineral oriunda das cinzas para ativar a produção agrícola que, nos primeiros anos de cultivo, era significativa. José Herter (40 anos de idade) recorda que plantavam em “terra nova, terra de mato” em Caibaté, ou ainda, conforme seu Emílio, “antes do trator o pessoal prantava em terra de mato, não de campo!”

Em São Miguel, de acordo com suas lembranças, havia “fartura”, pois plantavam inúmeros vegetais: “feijão preto, lentia, mio, rama [de mandioca], cana-de-açúcar, batata-doce, arroz, amendoim... e não tinha o que não criasse, as criação, tudo o que era quinta... bastante erval”. Logo, antes do advento da mecanização intensiva, os dois homens trabalhavam nas roças familiares, a partir da derrubada e da queima da vegetação florestal.

A coivara não representava a destruição dos ecossistemas nativos, pelo contrário, o manejo realizado pelas comunidades missioneiras introduzia uma dinâmica transformadora da paisagem, modelando-a e não aniquilando seus componentes. Tal ação modificadora, mediante a abertura de clareiras no mato, fazia com que as espécies nativas ocupassem nichos ecológicos diversos, dispersando sementes, havendo troca genética e convivência de espécies num espaço novo.

A partir do momento que essas áreas eram recolonizadas espontaneamente pela floresta, davam origem a formações vegetais novas. Além disso, tudo indica que as comunidades missioneiras realizavam formas nativas de melhoramentos genéticos das espécies vegetais autóctones, como milho, batata e mandioca, por exemplo. “Era fartura! Dava pra escoliê. O pessoal era menos e ninguém tinha destruído com as mata ainda”, afirmou seu Emílio, lembrando sua infância e adolescência.

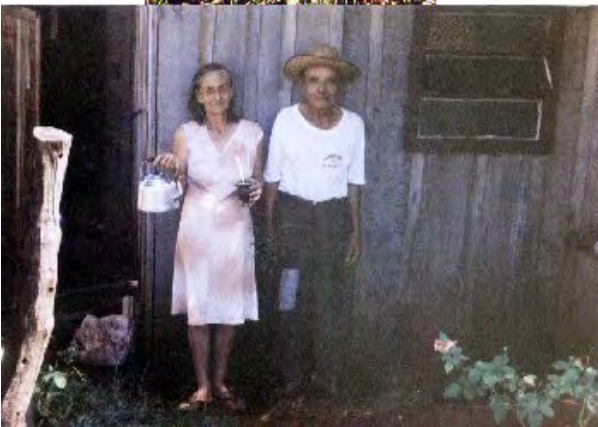
equilíbrio. As soluções, por sua vez, dependem da quantidade e qualidade nas necessidades a serem satisfeitas” (Candido, 1964:9).

Havia ainda a produção de espaços humanizados - as roças - que consorciavam espécies nativas com exóticas, de forma branda e não aniquiladora da biodiversidade local. O ser humano estava inserido de maneira diversa na bioetnodiversidade, mediante dispositivos culturais que acionavam uma dinâmica eco-antropológica de interação, onde a cultura e natureza não conheciam uma cisão, dada pela intervenção das práticas técnico-culturais duras nas paisagens. Os impactos sobre as paisagens eram de outra ordem, assim como suas conseqüências sociais.

No entanto, com o processo de introdução do sistema capitalista de produção no meio rural missionário, com maior intensidade a partir da segunda metade do século XX, esta prática tornou-se danosa pela falta de critérios na sua execução, ante a demanda de produção e o crescimento das lavouras mecanizadas, nas quais reina a pobreza vegetal da monocultura. A associação, num primeiro momento, com instrumentos como a serra, introduzida pelos “de origem” parece ter iniciado um processo de devastação que culminou com a entrada de trator de esteira como elemento arrasador de extensas áreas florestadas da região noroeste do estado.

Numa de minhas visitas a uma roça tive oportunidade de perceber como ela está, ainda hoje, dentro de um sistema tradicional de manejo e integrada às paisagens de matas. Em São Luiz Gonzaga, no Rincão dos Pinto, eu e seu Dorcino decidimos ir até a plantação onde seu Eduardo foi buscar algumas lenhas. No caminho encontramos um parente seu que nos indicou o caminho da roça. Deveríamos seguir por uma trilha e atravessar três cercas, passarmos por um pequeno galpão no qual o idoso guarda suas ferramentas de trabalho e então, alcançarmos o espaço em que labuta.

A paisagem é belíssima, sobre as coxilhas os trilhos recortam o campo e é possível observar campos distantes e matinhas. Seguimos por uma estreita trilha sobre uma pequena elevação. O caminho conduz a uma roça em que um milho vigoroso e belo se estende numa área humanizada. Os trilhos se dispersam adentrando nas capoeiras e matinhas. O terreno em que seguimos é limpo e logo adiante o galpão reina solitário. Uma grande timbaúva deita suas sombras sobre o milho. Seu Dorcino observa que na roça do amigo “tem muito mio dado aí”.



A mata bordeja a roça. A relação entre ambas, na realidade, é intensa. A paisagem cultural definida pela ação transformadora de seu Eduardo conforma um conjunto complexo entre espaço humanizado e selvático. Ele contaria, logo depois, que no dia anterior fora até lá e ouviu uns barulhos. Eram dois “rabudos”, ou seja, dois gatos do mato que brigavam em meio à roça. Fico admirado com o lugar. A sua plantação não é, necessariamente, sinônimo de empobrecimento ecossistêmico, mas de grande complexidade, posto que a ação humana define um outro nível de interação com o meio. Ao nos ver, grita algo que não compreendo enquanto acena, ao mesmo tempo que lança um sorriso carinhoso.

Noutra situação, quando retornava da casa de seu Dorcino na Vila da Alegria, encontrei seu Juca Tigre que vinha em direção a sua morada. Resolvi acompanhá-lo até a sua casa. No caminho contou-me que cultivava uma roça - numa área de 20x50 metros - na Horta Comunitária, por tempo indeterminado, a qual viria conhecer posteriormente. A área é de propriedade da prefeitura, onde a comunidade que necessita de terreno para o plantio realiza seus cultivos. Seu Dorcino e dona Alzira também cultivam uma roça no local.

O idoso contou que planta “mio, rama, mogango, abóbra, feijão [feijão graúdo], arroz”. Comentou que trouxe sementes de mogango de Porto Alegre para cultivar na área. Queixa-se de jovens ladrões que roubam o fruto de seu trabalho. Logo depois, quando conversávamos na varanda de sua moradia, seu Juca Tigre falou animadamente sobre os progressos de sua roça, mas reclamou novamente da “ladroage” realizada pela “rafoage” que vive na vila.

Quando ele fala, tenho a impressão de que a qualquer momento perderá a sua chapa, pois está meio solta, sendo visível a falta de um dente. Dias depois diria que estava indo a Porto Alegre visitar uma filha e “pra arrumá a chapa que tá floxa”.

Seu Juca, nesses dias de intenso calor e pouquíssimas chuvas, habituou-se a trabalhar na roça das seis às nove horas da manhã, como forma de evitar o rigor do sol. Diz, como se estivesse se deliciando, que “tá me ansiando comê mogango com leite”. A princípio, a mistura parece estranha, mas dias depois comeria em sua casa tal alimento achando-o delicioso.



“A pranta toda vida eu gostei... eu gosto de prantá, toda a vida eu gostei!”, reflete quando conversa comigo sobre sua roça. Mas, sentencia: “na lavora o pobre não tem mais chance de ganhá!”

O trabalho na roça representa a luta incessante do ser humano contra e a favor da matéria, porque a ambivalência está em negá-la para aderir a sua modelagem, construindo ambientes nos quais as imagens idealizadas florescem e os sentimentos se infiltram, adentrando na sua porosidade e assentando-se no tempo acidentado. Edificar, domesticar, cultivar são ações que consubstanciam formas plurais, a partir do gênio humano. As paisagens culturais missioneiras nativas são reflexos dessas pulsões primevas dinamizando o espaço e perdurando no tempo¹³⁹.

O domínio de algumas técnicas e instrumentos eram necessários para a produção alimentar, mediante os resultados do cultivo na roça, bem como o extrativismo realizado no mato, visando a subsistência do grupo. O uso do pilão, técnica guarani que “o gaúcho usava até pra socá charque, mio, arroiz, tudo o que é semente”, explicou seu Emílio, aparecia como fundamental dentro do sistema de produção nativo. Dona Cica, ao recordar as suas atividades domésticas falou do tempo em que “socá canjica e arroz no pilão” era uma atividade que executava dentro da divisão do trabalho familiar.

A “era” consistia em um pano sobre o qual batia-se o feijão, mas “só depois se usou o pano”, considerou seu Emílio. Ele recorda que “de primero, quando era gurizote” usava-se esterco batido, pois tratava-se de “um quadro grande, 30x40 metros, no qual “se reunia a paia pra batê, debuiá: feijão, araruta, linhaça”. Dona Cica mencionou o uso do “manguá” que é um instrumento agrícola utilizado sobre “a era de batê feijão”. A senhora também comentou que antes misturavam barro com esterco para bater a vagem em cima. Seu Neto mencionou a “era” como um pano de algodão de bater feijão onde batia-se com o manguá¹⁴⁰.

¹³⁹A importância das reflexões de Marshal Sahlins para o tema residem “na existência e na interação dual entre a ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivenciada pelas pessoas: a estrutura na convenção e na ação, enquanto virtualidade e enquanto realidade. Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida, em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação” (Sahlins, 1990: 9).

¹⁴⁰Trata-se de um “equipamento usado na trilha (debulha) de grãos” (Silva, 2000:56).

O gadanho é outro instrumento agrícola citado, cuja lâmina apresenta cerca de 60 cms de comprimento por 10 cms de largura, apresentando um cabo longo. Seu uso estava associado ao corte de alfafa, por exemplo.

Na região missioneira, no “antes-tempo”, coexistiam quatro tipos de “maquinários” nativos. O trabalho das mesmas correspondia à ação das tecnologias nativas adaptadas às formas de vida do “homem da Tradição” e, portanto, inseridas nas paisagens culturais manejadas pelas comunidades: o “manjolo” (monjolo), a atafona, o engenho de cana e o alambique de cachaça.

No interior de São Miguel existe uma região denominada de Manjolo - ouvi referências ao Forno Velho -, pois existiria no local um “forno véio”. Nessa região estariam presentes ainda as atafonas. Segundo, seu Emílio o manjolo e a atafona “foram muito usados por aqui”. Seu Frutuoso afirmou que em Palmeira das Missões até a bem pouco tempo atrás, em torno de vinte cinco anos, os “manjolos” estavam em atividade.

O “manjolo” era uma estrutura movida pela força d’água ao qual acionava um dispositivo que fazia cair uma madeira pesada sobre o milho, o arroz e a erva-mate, a fim de produzir farinha (e fazer canjica), descascar e socar tais produtos, oriundos do trabalho de cultivo nas roças e ervais. Tanto seu Emílio quanto seu João Mosquito fizeram referência a ele. Maximiliano Beschoren descreveu o mesmo em 1874, durante as suas andanças pela região noroeste do estado:

Permanecemos dois dias na casa de João Castelhana. Apesar de estar há quatro anos no país, vi aqui, pela primeira vez, uma “Máquina” brasileira, que não se encontra nas colônias alemãs: o monjolo.

É um triturador que substitui o nosso moinho. A disposição interna e externa lembra uma rústica habitação. É constituído por uma alavanca. Numa extremidade, há um moedor pontudo, feito da mais resistente madeira. Na outra extremidade, mais larga, há uma escavação, uma espécie de gamela.

Esta alavanca está colocada entre dois postes eretos, de tal modo que, a gamela quando está cheia, pela água represada, a extremidade afunda e o moedor se ergue. Quando a água escorre da gamela, o moedor cai de volta com toda a força sobre a selha de madeira.

Este monjolo realmente não falta em nenhuma casa de família, nos distritos florestais. Serve para triturar o milho, fazer canjica e farinha. Para obter a farinha de milho, deve-se deixar o milho na água durante uns dias. Depois é batido no monjolo até se transformar em papa que, em pequenas porções, é colocada para secar numa frigideira bem quente, formando o beiju.

Nos distritos da floresta materia, o monjolo é especialmente usado para bater e triturar a erva-mate (Beschoren, 1989:26).

A atafona era um tipo de engenho utilizado para a produção de farinha de mandioca¹⁴¹ a partir da moagem da “rama”. O instrumento era movido por tração animal, da mesma forma que o engenho de cana-de-açúcar, cuja atividade produtiva estava associada ao alambique de cachaça. Vi um desses em ruínas na propriedade de seu Alfredo, que foi alambiqueiro por muito tempo no Rincão dos Ataídes. A sua família, ao chegar no Brasil, substituiu a produção de bebidas fermentadas à base de beterraba, como estavam acostumados a produzir na Hungria, pela de cana-de-açúcar. Na propriedade de seu Maneco vi uma pequena roda-d’água desativada.

Em sua casa seu Juca Tigre afirmou que “naquele tempo eu trabalhava no engenho, de gurizote... de doce, de cana né!”. Contou que trabalhava muito a ponto de seus pés sangrarem. Em certos dias, o sangue escorria pelos seus pés de tal maneira que “colava nos tamanco”. Por vezes, trabalhava embaixo de geadas.

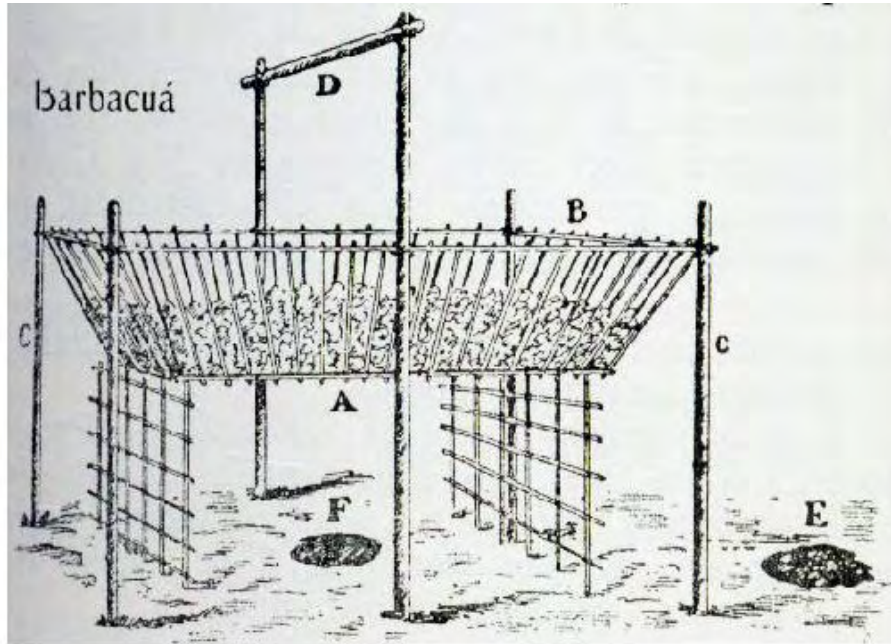
Esses engenhos agrícolas, heranças do sistema colonial, praticamente desapareceram das paisagens culturais missioneiras. Em algumas localidades da região talvez seja possível encontrar algum deles ainda funcionando. Há uma retomada da produção de cachaça em alambiques na região, voltada para o consumo do “tradicional” pelo turismo. As máquinas nativas aparecem, na sua maior parte, enquanto resquícios dispersos pelas fazendas, ou em ruínas, sem a importância que detiveram no passado.

O carijo era uma construção utilizada para a produção de erva-mate. Nele os feixes de erva-mate eram depositados sobre jiraus¹⁴² para secarem pela ação do vapor que era conduzido até o local pelo barbaquá, constituindo-se numa parte do carijo na qual fazia-se “uma barroca” com uma “esteira de madeira”, ou ainda, “uma valeta no chão, uma cova lá na frente. Ali arrumava bem pra botá terra em cima da valeta que foi feita. Botava fogo na entrada da valeta e saía o vapor no carijo!”, ensinou seu Emílio.

¹⁴¹No Vale do Sinos, entre as comunidades de origem alemã, a atafona aparece como “um engenho rudimentar para produzir farinha de mandioca” (Haag, 1996:88).

¹⁴²“Estrado de madeira ou de varas onde são guardados os produtos de colheitas ou fenos” (Silva, 2000:51).





Barbosa Lessa, num exercício de imaginação, tenta recompor parte do universo técnico missioneiro, fazendo uma incursão ao *pueblo* de São Miguel. Segundo o autor:

Há um grande pátio, e nesse pátio seguem as indústrias especializadas que requerem espaço adequado. Uma atafona, puxada a mulas circulando sempre, para o preparo da farinha de mandioca. Um engenho de açúcar. Um barbaquá, para o preparo da erva-mate. Um pequeno moinho para a farinha de pão, isto é, farinha de trigo (Barbosa Lessa, 1984:160-1).

Maximiliano Beschoren, ao pernoitar sob um carijo, mencionou “a industrialização da erva-mate” da seguinte forma:

O alpendre para o descanso noturno, nada mais era do que quatro postes fincados em retângulo, com teto de palha, e não faltava ar fresco.

O alpendre chamava-se “Carijo”, e a finalidade era o de secar a erva-mate. Mencionarei o que há de mais importante no proveito da erva-mate (*Ilex paraguayensis*).

A época de “colheita do chá” é de março a setembro, porém os “herveiros”, peritos na produção de mate, colhem somente nos meses de junho a julho. Começam a poda na época certa, para que o produto fique melhor, sem prejudicar a árvore.

A idade dos pés de erva-mate não é levada em consideração. Depois da primeira colheita, o período de produção é de pelo menos quatro anos. O trabalho de “produzir chá” é simples: o ervateiro sobe na árvore, cortando com um facão afiado todos os galhos novos e os ramos com a folhagem verde-escura. No mesmo lugar são secados ligeiramente, depois juntados em montículos, passados algumas vezes pelo fogo.

Depois de reunir pequena quantidade, os feixes são colocados em compridos bastidores, postos lado a lado, de maneira que as folhas fiquem para cima e as partes de madeira para baixo. Os bastidores depois são pendurados, na altura de um homem, em alpendres construídos especialmente para esse fim, são os “carijos”. Sob eles é mantido um fogo lento.

A madeira utilizada para o fogo é de muita importância, para determinar a qualidade e o gosto do produto. São levados em consideração as espécies de madeira que serão empregadas. Dá-se preferência à Guabiroba, Goamirim, Araçá e Sassafrás.

Quando o processo de secagem está adiantado, requer muita atenção o manejo do fogo. Muitos produtores perderam em minutos, o trabalho que durou semanas. Um hábil ervateiro pode colher cem arrobas em 25 a 30 dias (Beschoren, 1989:19-20).

Seu Emílio faria referência ao uso de certas espécies vegetais na queima da erva-mate para dar um sabor agradável a mesma. As três primeiras espécies citadas por

Maximiliano Beschoren, todas mirtáceas, também são mencionadas por ele. Confirmaria, ainda as colocações do viajante alemão no que se refere à perda da produção de erva-mate devido ao descuido com o manejo do fogo durante a secagem dos feixes da planta, como o alemão presenciou no século XIX.

Numa visita que realizei à casa de seu João Mosquito e dona Nena, perguntei ao senhor se ele lidou muito com carijo. A sua resposta é um sonoro “Bá!”. A partir desse momento, o tom de sua narrativa tem algo de evidente empolgação, ficando claro que o carijo desempenhou um papel importante em sua vida, no que tange a um amplo conjunto de significados e sentimentos que, subitamente, emergem dos fluxos de sua memória.

Contou que um certo Vardo Castanha era dono de um erval na região. Segundo ele, tratava-se de um “erval de duas hectaria povoado de erva” no qual trabalhou durante certo tempo - “era um mês, dois, desgaiando erva” -, para logo após iniciar o processo de produção da erva-mate. Seu João Mosquito refere-se ao barbaquá como um “cano” que veicula o calor para secar a erva. De acordo com o idoso “entrava o calor ali e saía lá”, secando a mesma. “Era tudo de tijolo”, explicou.

É nesse contexto de produção agrícola e de manejo das paisagens culturais missioneiras que o puxirão deve ter existido, pelo menos até cerca de vinte ou vinte e cinco anos atrás, na terra miguelina. Tratava-se de uma atividade de trabalho coletivo dentro do caráter cíclico do calendário agrícola, representando uma forma de coesão social que reafirmava os laços de solidariedade entre os grupos, de maneira a fortalecer as práticas culturais ligadas à labuta e ao lúdico. Era, portanto, uma “ordem de significação” posta em prática na ação coletiva aderida a uma simbólica específica. “Se tivesse um serviço que visse que tu não ia terminá no tempo certo que tu percisasse, convidava a vizinhança: quem ganhava convite era difícil faiá uma pessoa”¹⁴³, esclareceu seu Emílio.

Isso acontecia, em parte, porque “amontoava serviço”, tornando difícil para o “colonho” trabalhar na sua roça e gerir a espacialidade do lugar dentro de um sistema brando de produção agrícola. Portanto, necessitava de auxílio do “próximo” para executar

¹⁴³ Antonio Candido cita a fala de um caipira que menciona o “tempo de caridade”, referindo-se ao mutirão. Antes, menciona para o contexto paulista, a referência feita pelo viajante D’Alincourt (1818) do “muchiron”, assim como Ayrosa (1934) do “muchirão” que, segundo esse último “não é propriamente um socorro, um ato de salvação ou movimento piedoso; é antes um gesto de amizade, um motivo para folgança, uma forma sedutora para executar rapidamente um trabalho agrícola” (Candido, 1964:48-9). Rosane Rubert (2000) menciona o “puxiron” como uma atividade de trabalho coletivo solidário para a região nordeste do Rio Grande do Sul.

as tarefas que giravam em torno de “ará terra, capiná, prantá com saraquá”, sendo o mesmo utilizado “pra prantá o mio”.

O saraquá consistia numa madeira de cerca de dois metros de comprimento com a ponta afilada - “apontava uma ponta”, explicou seu Emílio -, com a qual perfurava-se o solo, para daí lançar as sementes e tapá-las em seguida com a terra. Segundo seu Emílio, durante o cultivo as pessoas traziam consigo durante a sementeira “uma sacola de pano com semente, cravava o saraquá, abria a terra e largava a semente a um passo de distância de cada cova”, isso equivalia a “um metro de distância de uma linha à outra” onde cultivavam, especialmente o milho. Teria sido “o primeiro prantio que aconteceu!”

Esse instrumento agrícola tradicional foi substituído pela máquina de soco, por vezes denominada de saraquá. Na verdade, ela “veio fazê a vez do saraquá”. A sua presença escasseou nas paisagens agrícolas missioneiras, mas ocasionalmente, ainda pode ser visto algum trabalhador utilizando-a no cultivo de sua roça. Observei algumas vezes pessoas trabalhando com este instrumento agrícola em São Miguel. As técnicas nativas de cultivo estavam inseridas no trabalho coletivo que era o puxirão.

É preciso deixar claro que o sistema de puxirões era circular, pois mal terminava um e “já saía convite pra otro”. O puxirão “circulô muito aqui antes de vir esses maquinário”, recordou seu Emílio. Comentaria que “dispois do puxirão, à noite, saía um bailezinho... vortava com a família pra se diverti!”. Então: “carneava porco, ovejia, as vez vaca, galinha”. “Isso era uma festa, pode dizê, uma festa!... Pra ti vê como o povo era unido!”

Lacônico, mencionou que “hoje em dia se chegasse a fazê isso aí, sabe o que ia acontecê?... Io chamá os otro de vagabundo... uma palavra que não era de dizê!”

Seu Pedro Tufão falou com nostalgia dos tempos em que se realizavam puxirões “pra quarqué serviço... tem amizade bastante. Tem puxirão pago!” Mas também menciona o “puxirão de carinho!” Ou seja, haviam diferentes modalidades de puxirões dentro de uma comunidade, como o idoso parece deixar claro.

Havia também uma prática de trabalho denominada de quarteada: “tu sabe o que qué dizê?”, perguntou seu Emílio. “É troca de serviço... trabaia tantas hora pro otro, aí fica devendo, depois vem pagá!”, explicou. A quarteada, no entanto, é diferente do puxirão, mas não deixa de ser uma troca de prestações de serviços entre os moradores da zona rural

missioneira. Os tropeiros, quando se revezavam nos cuidados com o gado, executavam a prática de “quarteá”.

Seu Dorcino mencionaria o “puxirão pra derrubá mato” como uma prática coletiva de manejo das florestas subtropicais pelas comunidades missioneiras.

Já seu Pedro Cigano, frente às mudanças do espaço miguelino e às transformações das práticas sociais oriundas do processo de ocupação das áreas que compõem a zona urbana, bem como a redefinição de comportamentos em função do “progresso”¹⁴⁴, diria que: “lá onde tem o hospital eu carpi... Fiz um puxirão!... Nem se fala mais! ... Não tem no que fazê puxirão, ninguém planta mais!”

Numa tarde em que conversamos sentados na varanda acolhedora de sua morada, seu Juca Tigre mencionou o puxirão, quando “juntava vinte e poucos hôme, na enxada!” Era “um ajudório! Mas, “terminô, ninguém ajuda mais o otro”, pois agora “o pessoal qué tirá um do otro”. “Agora ninguém mais se importa, ninguém mais dá mão pra ninguém!” O idoso refletiu acerca do tempo e as relações sociais imersas no seu fluir: “é o tempo que mudô, qué dizê, o tempo é o mesmo, mas o pessoal!”

No tempo em que ocorriam puxirões as pessoas iam de roça em roça auxiliando as demais. “Ía recorrendo”, nas palavras de seu Juca. “Limpava um mundo de roça!” Demonstra que foi solidário com as pessoas de sua comunidade: “Eu fui muito!” Confirmou que após o puxirão “as vez tinha um baile”, porém, “não faiz mais”, “acabô tudo!”

Havia “brinquedo de faca” conta seu Juca, mas nunca episódios de violência. O comensalismo era parte importante do ritual: “aquilo era leitão assado, rês assada, galinha assada, peru assado”. O signo da fartura e a experiência da dádiva compartilhada periodicamente era festejada num ludismo ritual, pois “de noite roncava um baita baile!” Mencionou uma determinada localidade como um lugar no qual “lá dançavo quase todo o final de semana”.

¹⁴⁴ Marshal Sahlins discutindo acerca de sua “teoria da história” afirma que a “relação entre estrutura e evento, que se inicia com a proposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução”. Mais adiante o autor coloca que “no mundo ou na ação - tecnicamente, em atos de referência - categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada” (Sahlins, 1990:174).

Nesse tempo “era a coisa mais linda! Tudo se dava!” Os bailes que se seguiam atravessavam a noite. “Depois saía o sol, fechava a porta. Levantava o pó, não tinha soalho!”... “A coisa de primeiro era muito delicada, coisa de respeito!”, rememorou seu Pedro Tufão.

Mara Morais, proprietária de terras no Campestre e ex-moradora da Esquina Mosquier em Entre-Ijuís, comentaria que nessa última localidade faz bem pouco tempo, ocorriam puxirões na propriedade em que morou, mais especificamente durante a colheita do trigo. Acredita que tais associações ainda ocorram em determinados pontos da região missioneira.

Por mais que os fazendeiros tenham incorporado esta prática tradicional de trabalho coletivo em suas tarefas nas lavouras mecanizadas, o puxirão, enquanto atividade social, está atrelado ao “antes-tempo”, exatamente por estar relacionado a um período no qual os implementos agrícolas mecanizados não faziam parte das paisagens culturais missioneiras. É época em que as pessoas se solidarizavam umas às outras de forma intensa, ao mesmo tempo que buscavam, a partir do estar-junto afetual, experimentar formas de sociabilidade¹⁴⁵ em que a vivência lúdica era a culminância do dia de labuta.

A “surpresa”¹⁴⁶ também poderia acompanhar o puxirão. Tratava-se de um tipo de sociabilidade que parecia misturar jocosidade com comunhão de abundâncias, na qual compartilhava-se riquezas num ritual lúdico, quando labuta e festividade entrelaçavam-se.

O acontecimento inusitado tomava corpo quando um grupo de brincalhões chegava na casa de determinada pessoa em meio a grande algazarra, tocando gaita e dando tiros para o alto. As pessoas chegavam “desnucando as galinhas” e jogando-as para os donos prepará-las, comentou seu Emílio. Carneavam porcos e dançavam. Era um rito sacrificial, uma festa dionisíaca marcada pelo querer estar-junto como potência de interação e compartilhamento de imagens e sentimentos, ligados à fartura sazonal das colheitas e à reprodução da vida, numa referência ao mito do eterno retorno.

“Tinha a tal de surpresa” quando chegavam pessoas na propriedade, por vezes, uma “carreta cheinha de gente” e “acordava a tiro” o anfitrião, contou seu Juca Tigre. “Como

¹⁴⁵Utilizo o conceito a partir de George Simmel (1983) como um tipo de sociação no qual as pessoas se entregam por livre e espontânea vontade.

¹⁴⁶Luciana Hartmann (2000) faz referência a surpresa como uma prática de sociabilidade presente na região sudeste do estado.

usavo fazê baile, surpresa, antes-tempo!” Chegavam carneando porcos, mas também “abriam conta no comércio” no nome do anfitrião para que bancasse a festa.

A surpresa era aplicada em tempos de bonança. Portanto, no interior dos grupos existia uma observação recíproca dos ritmos produtivos dos seus integrantes a fim de planejarem as investidas nas propriedades alheias, dentro de um clima de diversão. Havia um projeto¹⁴⁷ no rodízio, uma intencionalidade em aplicar a surpresa no outro. Por isso a existência de um clima de vingança - não rancorosa, mas de malandragem cabocla -, pois um “se vingava no otro” fazendo com que os sujeitos agissem por uma perspectiva semelhante a de seu Juca Tigre, ou seja, de que “o dia que eu botá uma surpresa em vocês eu levo tudo!”

Nas festas, dançava-se xote laranjeira entre outras danças. Também poderiam bailar uma “vanera de dama”, quando “elas é que tirava o par, os rapaiz... e a moça tinha que cantá um verso e depois o rapaiz”. Nesse momento de sua narrativa seu Juca recita um verso:

“Se eu errá contra a razão
Muito tenho que senti
Tanto bem que vós eu quero
Nada posso consegui!”

Em relação ao verso explicou: “Tá se queixando né!”

Lembra dos bailes na “Picucha Marque” quando “à noite, a gente ia longe só à base de verso... um cantava um, otro cantava otro!”

A realização do baile dependia de alguns critérios, pois “tinha que tê licença da prefeitura”. Para tanto, pagava-se um imposto mediante “um talãozinho”, ensinou seu Juca.

Nas narrativas das pessoas, muitas vezes acontecimentos como puxirões, surpresas, bailes e festas se misturam. Na realidade, dentro do sistema agrícola missioneiro, tais eventos lúdicos só poderiam efetivar-se em períodos de boa colheita ou de abundância nas criações de animais domésticos.

¹⁴⁷ Acerca da noção de projeto ver Gilberto Velho (1994).

Seu Pedro Tufão contou que, certa feita, fizeram surpresa durante “uma semana toda. Em todas as casa: uma vaca e um barril de vinho!... Eu dançava a noite inteira e de dia trabalhava o dia inteiro! De primeiro se dançava, se divertia. Não havia nada!”

Mencionou ainda, o episódio em que participou de um baile onde cantou muito, pois gostava de música. As pessoas, naquela noite, apreciaram a sua performance. Ele, entretanto, bebeu demais - também gostava de “tomar” - e acabou sendo levado à casa do delegado completamente embriagado. No outro dia, sem saber como teria chegado naquele local, perguntou ao homem como fora parar ali. Ele respondeu que tinha gostado muito de sua “cantoria”, por isso resolvera dar-lhe pouso naquela noite. D. Josefina, por sua vez, conta que “tocava gaita em baile” em Giruá, onde morava. Já dona Cleni, lembrou que “era dançadeira em quantia!” Ambas referem-se a um tempo anterior à conversão ao pentecostalismo, onde tais atividades lúdicas são consideradas como interditos.

Seu Milton, quando conversávamos em sua casa no centro de São Miguel, rememorou dois episódios. Primeiro, o casamento dos pais de Mara que me acompanhara até a sua casa - “Tem coisa que a gente grava na idéia. Parece que eu tô vendo o movimento da festa!” Segundo, as festas na casa do Pedro Mandioca - “Aquelas festas eram linda... faziam lingüiça em quantidade!”

Os bailes e surpresas, ao combinarem comensalismo, dança e cantoria representavam um “divertimento”, pois conforme seu Emílio, no caso do puxirão, “depois do trabalho iam se divertir”. Dona Cleni diz que tratava-se de “uma brincadeira bonita”, concluindo: “a gente tem saudade desse tempo bonito que não volta mais!”

Mas havia a possibilidade de “furar a surpresa”, explicaram. Quando alguém suspeitava que receberia a mesma, deveria ficar “cuidando”, pois caso não quisesse ser premiado, antes da chegada dos foliões deveria disparar alguns tiros para cima, sinalizando assim que estava furando a surpresa. Segundo o casal “não é que nem hoje” quando, seguidamente, ocorrem brigas nas festas.

Seu Milton, ex-sub-prefeito de São Miguel, e sua esposa dona Zeza, disseram que a surpresa também ocorria no aniversário de uma pessoa. Novamente o evento está relacionado a datas cíclicas. Da mesma forma, um grupo de pessoas irrompia na casa do aniversariante. Alguns deles em meio a toques de gaitas, cantorias e danças, carneavam um animal que pertencia ao aniversariante e assim sucedia-se a festa. Ressaltam que tudo

envolvia um clima de “brincadeira”, pois “ninguém se ofendia” com a surpresa. Além disso, “do jeito que começava, terminava!”

Pergunto a seu Pedro Tufão se ele tem saudade desse tempo e ele responde: “Muita, muita, mas esse tempo não vem mais. O modernismo, os grande tomaro conta!”

“Ôla tempo bom!”, exclamou seu Milton.

O desaparecimento dessa atividade mista, de trabalho e experiência lúdica, aponta para o fato de que a utilização das máquinas agrícolas nas atividades de trabalho na zona rural engendraram um duplo impacto sobre as paisagens culturais missioneiras. Primeiro, porque estabeleceram rupturas nos laços de solidariedade presentes na comunidade que eram tradicionalmente cultivados e que revelavam a dimensão sensível do homem missioneiro, no que tange aos ritmos temporais: os ciclos das estações, as lunações, o calendário do catolicismo popular, a presença de espécies animais e vegetais já desaparecidas, bem como a maior presença dos “assombros”. Segundo, porque aceleraram o processo de degradação física das paisagens culturais, devido ao empobrecimento da biodiversidade, provocado a partir da introdução de tecnologias duras pelo sistema capitalista no campo, substituindo técnicas suaves de manejo dos ambientes e inserindo a lógica da monocultura na região missioneira¹⁴⁸.

2. Os tempos sobrepostos revelando o maravilhoso e o caráter dinâmico das paisagens fantásticas.

2.1. As camadas do tempo na região missioneira.

A mística singular existente nas paisagens missioneiras do noroeste do Estado atravessa o tempo. Na realidade, revela tempos plurais em que história e mito são instâncias do seu acontecer nos lugares prechos de sentimentos e de imagens que constelam neles, constituindo e conformando um mundo imaginal peculiar. Essa especificidade diz respeito ao próprio gênio humano - encarnado aqui, na figura do homem missioneiro - em lidar com a matéria, domesticando as paisagens e fornecendo-lhes uma aura.

O afloramento de tempos plurais no presente refere-se a emergência de imagens oriundas da sobreposição de camadas da memória e da convivência imiscuida de sucessivos “antes-tempos” - aquele das imagens bíblicas; o da empresa missioneira no Novo Mundo

¹⁴⁸Essa questão será retomada em capítulos subseqüentes.

(“tempo dos jesuítas”, “tempo dos índio”); da labuta e sociabilidade (“tempo dos antigo”, “tempo das antigüidade”); da cultura da roça (“tempo das roça”); da violência das revoluções (“tempo das revolta”); dos assombros - que remontam ao entrelaçamento criativo entre tempo mítico e histórico, entre memória coletiva e social.

Seu Emílio, certa vez, explicou frente a meu interesse pela expressão “antes-tempo” utilizada por ele e por várias pessoas na região com grande frequência que, o “antes-tempo já é coisas que aconteceu, fatos que aconteceu... foi no tempo passado, quando não sabe a época certa”. O “antes-tempo” seria imemorial? Qual seria a relação entre história e mito na conformação do “antes-tempo”?

Joana Overing (1995), analisando as questões colocadas pela experiência dos índios Piaroa com o tempo, refletiu acerca da relação entre mito e história. A autora menciona um “tempo-antes” como uma categoria de pensamento que se refere ao passado mítico daquele grupo, ou seja, a um tempo distante. Nesse tempo longínquo transitariam os espíritos monstruosos referidos ao passado da conquista espanhola na América, às fantasmagorias que são as guardiãs das florestas.

O “antes-tempo” miguelino é um tempo no qual a história é atravessada pelo mito. Na realidade, é o mito que se imiscui nela. Assim, a historicidade é vivida como cotidiano pelas comunidades rurais¹⁴⁹ que habitam as paisagens missioneiras inseridas numa geografia fantástica, “como se o acontecimento histórico fosse a metáfora da realidade mítica” (Sahlins, 1990:25).

A rítmica do tempo missionário é diversa, porque vivida a partir de vibrações temporais múltiplas pelo “homem da Tradição”, como experiência cultural singular englobando as paisagens no seu fluxo, na medida em que é envolvida por elas. Os tempos convivem fundidos e confundidos, caóticos e reverberantes nas paisagens humanizadas, seguindo os ritmos da memória do lugar.

Essa ritmicidade nativa do tempo pode ser parcialmente compreendida, a partir da experiência de manejo do espaço dispensado por seu Frutuoso (61 anos de idade) - senhor cafuzo natural de Palmeira das Missões - e sua família, nos limites da propriedade em que vivem. Eles são moradores do Assentamento Santa Helena. O universo complexo da pequena propriedade decorre dos constantes (re)arranjos que o grupo familiar vem

¹⁴⁹A história “é sempre e em todo o lugar a vida das comunidades” (Sahlins, 1990:63).

exercendo sobre os cerca de trinta hectares de terra, junto ao rio Inhacapetum durante quatorze anos.

A casa de madeira de seu Frutuoso, de um azul claro desbotado, muito simples, ostenta uma grande antena parabólica ao seu lado. Há um pequeno jardim em frente à moradia, onde flores, plantas medicinais e temperos convivem misturados a alguns cristais de quartzo esbranquiçados que o senhor encontra na roça e que foram colocados por ele no local, provavelmente como adornos.

Existe uma espécie de galpão nos fundos em que ficam as ferramentas. Nesse local também situa-se o chuveiro. Mais abaixo fica a “casinha” ou patente. A propriedade está dividida em poteiros nos quais o gado pasta. Em volta da casa, galinhas e patos perambulam de um lado a outro, convivendo com cachorros esqueléticos que dormem modorrentos, enquanto brincam e brigam entre si. Tudo segue um clima lento, contemplativo.

Para chegar até a sua morada é necessário abrir uma cerca, na realidade, um fio de arame liso e longo, de onde pende um saco plástico leitoso, para que os transeuntes percebam a existência do mesmo. Ao fio liga-se um dispositivo elétrico que aplica pequenos choques na “criação”, evitando assim que os animais escapem dos limites da propriedade. Numa das extremidades há um isolante de plástico em que se ata o fio ao palanque, estendendo-o. Se seu Emílio não me chamasse a atenção para isso, certamente levaria o pequeno choque. A cerca é uma presença constante nas propriedades.

No dia em que fomos à casa de seu Frutuoso encontramos o mesmo parado à porta. Ao nos ver sorriu com a sua peculiar calma, mostrando as grandes falhas entre os dentes esparsos. Há uma pachorra e uma lentidão surpreendentes. A esposa, bastante magra e com um longo rabo de cavalo em seus cabelos grisalhos, olhou-nos distante e tímida de dentro da casa, enquanto segurava o neto no colo. Seu Frutuoso pediu que esperássemos uns instantes pois tomaria um banho. No entorno da morada, nas proximidades de um chiqueiro, duas jovens atarefadas circulavam entre galinhas, porcos e vacas que, num alarido tresloucado, recebiam afoitos rações e espigas de milho, que ambas distribuía entre os bichos.

A propriedade apresenta-se como um mosaico de campos cultivados, campos nativos e aqueles que foram abandonados - campos sujos -, distribuídos entre pequenas

coxilhas distantes e baixios inundáveis, de acordo com a sazonalidade dos ciclos hídricos que convergem para uma mata de galeria que margeia o rio Inhacapetum. Sobre uma grande árvore descansava um casal de “jacas”¹⁵⁰.

A propriedade de seu Frutuoso espelha a forma como o grupo familiar exerce a sua ação modeladora do meio, bem como vivenciam a localidade do espaço imprimindo marcas e definindo contornos às paisagens do lugar. A morada e o conjunto de ambientes que conformam a propriedade é um exemplo das paisagens culturais missioneiras. Nela, o manejo humano e a dinâmica ecossistêmica - campos sujos, matas ribeirinhas, roças e poteiros - definem um todo harmonioso no qual espécies animais domésticas convivem com o que poderia ser denominado de selvático domesticado.

Certa vez, fomos à roça de seu Frutuoso, pois estava caçando lebrão nas proximidades da mesma. Atravessamos uma faixa de mata nativa ribeirinha recortada por um trilho que conduz até o espaço de labuta: um milharal bem cuidado, onde espigas sobressalentes revelavam uma verdura suave. Existem matinhas por todos os lados em torno da roça. Percorria o lugar atento à possível caça, enquanto a esposa saía do interior da roça com um saco repleto de espigas de milho. Caminhamos pelo local.

Noutra situação, esperamos que retornasse do rio Inhacapetum, que passa logo abaixo de sua propriedade, incógnito em meio a uma massa verde, formadora de uma bela mata ciliar. Seu Frutuoso fora ver uma linha que deixara no rio, na esperança de fisgar um peixe grande como um dourado, um jundiá ou “traraíra”.

Fico sabendo, enquanto converso com o filho de seu Frutuoso - segurando seu bebê de oito meses -, que ali próximo é possível capturar peixes de bom tamanho como o grumatã. Este peixe tem por hábito comer o limo que se adere às rochas, bem como a trapitinga, ensina o ecólogo nativo. Porém, diferentemente dos anteriores, são pescados com rede, pois segundo ele, “não pega em anzol”.

¹⁵⁰O mesmo que jacu.



Associado ao tempo da labuta - na roça ou da lida com a criação - existe o tempo da caça e da pesca, sendo que ambos convivem na experiência do homem missioneiro. Nesse sentido, vai-se à roça a fim de colher espigas, mas aproveita-se para espionar a caça, espreitando a presença dos bichos em suas andanças, ou para verificar uma linha deixada à sorte no rio, com a intenção de fisgar um bom peixe. Vinculado a eles há um tempo de coletas, quando observam a floração e a frutificação das plantas de acordo com a época do ano. A prática de identificar os ocos de árvores nas quais as abelhas nativas e “oropas” fazem suas colméias, surge como mais um exemplo da hermenêutica das paisagens nativas. O tempo é vivido na relação intensa com o meio manejado, que é esse espaço de comunhão entre o doméstico e o selvático, vividos no conjunto alegre de paisagens que delineiam a propriedade.

Seu Emílio apontou para um campo sujo e distante, tomado por um vassoural - pequenos arbustos que se distribuía num baixio entre pequenas coxilhas - e disse que, “de primero plantavo em terra de mato” e que, depois da colheita deixava-se as vassouras crescerem por dois anos, para somente a partir daí retomar o plantio no local. Trata-se de uma técnica de pousio do solo e de descanso à moda indígena, no qual as espécies pioneiras como as vassouras colonizam a área, preparando o terreno para a chegada de espécies vegetais de maior porte.

Logo depois, seu Frutuoso saiu vestindo uma camiseta, ao mesmo tempo que espantava uma galinha teimosa que insistia em perambular junto às pernas de seu dono, dentro da peça na qual encontra-se o chuveiro.

Naquele dia acabamos almoçando na casa de seu Frutuoso. As conversas se polarizaram entre os dois homens. A esposa do anfitrião e sua nora, muito discretas, conversavam baixo. Existia um fluxo comunicacional sutil entre ambas, uma espécie de código cifrado - falas baixas, sons, gestos e olhares - que escapava ao âmbito do masculino. Num determinado momento o bebê acordou. Solange, a nora, amamentou-o. Em seguida passou a beijar-lhe o rosto, a barriga, podendo-se ouvir sonoros estalos. O bebê ria com os afagos maternos.

Os dois amigos conversaram longamente acerca da criação de porcos que seu Frutuoso possuía outrora, inclusive um tipo “rabicó” mestiço com porco selvagem do qual chegara a ter uma criação grande. Seu Emílio manifestou a intenção de iniciar uma criação

de suínos em sua propriedade. Seu Frutuoso falou de um “cachaço” que fugia para as terras vizinhas por causa das fêmeas que ali viviam.

Também mencionou o fato de que cultivara erva-mate e que os vegetais acabaram sucumbindo a uma forte geada que ocorrera na região. Seu Emílio estranhou o fato, pois nunca tinha ouvido falar em tal coisa, mas não duvidou do amigo. Percebo que há sempre um tipo de acontecimento inusitado a narrar, algo que espanta até mesmo o sujeito mais acostumado às práticas da vida no campo.

A troca de experiências é uma constante e os acontecimentos diferentes constituem a novidade e o acréscimo de sabedoria ao arcabouço de conhecimentos constituídos ao longo da vivência de cada um. Ouve-se com respeito, mesmo que possa parecer estranho, quiçá mentiroso. Há uma preocupação em ouvir que é surpreendente. Mais do que falar, há uma necessidade de escutar o outro, uma abertura ao diálogo que coloca a escuta como central.

Os sujeitos que convivi parecem não ter pressa para fazer as coisas, não que isso signifique que trabalhem pouco, mas sim, que sempre existe tempo para uma prosa acompanhada de um mate. O que se vê é uma forma cabocla de experimentar o tempo. O cotidiano é vivido enquanto algo que se configura numa relação com os lugares compartilhados e com o grupo numa duração (vivididos também como experiência mítico-religiosas). É preciso considerar ainda, o exercício de práticas culturais que conduzem à interação no plano de um arranjo de técnicas tradicionais sobre o meio, mas também atravessadas pela modernidade das tecnociências e seus agrotóxicos, dadas nos avanços das tecnologias de controle do vivo e através dos chamados implementos agrícolas.

Visitar seu Frutuoso e sua família é experimentar uma outra esfera de relação com o tempo, muito mais sutil e contemplativa, porque destituída da experiência estressante do espaço urbano. Seu Frutuoso não tem pressa para fazer as coisas, seu ritmo é tranquilo e atento ao que se desenrola no contato com o outro, bem como com os signos que o meio oferta. Há uma hermenêutica constante enquanto forma de interpretação e reconhecimento dos ritmos das paisagens inseridas em sua propriedade. Sempre existe algo a ser dito mansamente por ele: um caso que lhe aconteceu ou que lhe contaram ou mesmo, um episódio inusitado envolvendo as lidas numa propriedade, seja no manejo da roça ou “das criação”.

O tempo da prosa e o conseqüente exercício da escuta emergem enquanto uma das formas de sociabilidade mais presentes na experiência de vida do “homem da Tradição” nas Missões. Elas revelam certas peculiaridades da forma de ser missioneiro. Conversar apresenta-se como possibilidade de trocar experiências e descobrir na vivência do outro, ensinamentos a serem incorporados no repertório de conhecimentos e à estrutura cognitiva do sujeito que aprende, para aplicá-lo como ação prática inteligente no processo de modelagem do meio, na relação com o mundo social ou mesmo, na tentativa de compreensão dos mistérios presentes no mundo cósmico.

Na conversa com seu Pedro Tufão as coisas que me contava eram para ele um “ensinamento”, pois transmitia oralmente a sua experiência de vida e seu conhecimento acumulado ao longo dos anos. Inicialmente pensei que se referia à tese, mas depois compreendi que as suas colocações estavam voltadas a minha vivência enquanto sujeito no mundo. Ele transmitiu seus ensinamentos com a intenção de que tivessem alguma aplicabilidade em minha vida: “Isso vai servi pra ti mais tarde!”

Durante o percurso que realizamos até uma fazenda no Capão do Cipó, seu Emílio sempre muito atento ao chão em busca de materiais arqueológicos encontrou um fragmento de uma boleadeira que considerou ser um artefato guarani. Estava distante cerca de 2000 metros do rio Inhacapetum, passando pelo Passo do Vereato. Seu Frutuoso, ao descobrir que aquilo que encontrava na lavoura era um instrumento feito pelos indígenas, disse-nos que “na minha inteligência”, a partir daquela descoberta, “aumentou a minha estrutura”.

No mesmo trajeto, seu Raimundo, que nos acompanhava, perguntou sobre meu trabalho. Tentei explicar-lhe superficialmente sobre a pesquisa. Muito atento, disse com a sabedoria missioneira a frase mais antropológica, junto a seu Frutuoso, que ouvi na região: “Ah, pega o sistema da cultura da campanha!”

As duas frases demonstram que o pensamento conecta a dimensão estrutural da cognição com o caráter sistêmico da cultura. O ato cognitivo se dá na relação com o outro, na medida em que a aprendizagem decorre do caráter público das ordens simbólicas, ligadas a um conjunto de imagens compartilhadas na experiência cotidiana. A cultura está dada na ação, seja nas formas de sociação, onde a experiência é vivida na dialogicidade, ou mesmo nas práticas de manejo do meio, dadas na interação complexa com o mesmo.

2.2. Experiência etnográfica e a sobreposição das camadas do tempo: um olhar sobre as paisagens culturais.

Num sábado ensolarado de verão, fui com seu Emílio e seu Frutuoso até o Carovi, lugar em que ocorreu um episódio marcante na cruenta Revolução Federalista de 1893. No chamado Capão da Batalha, o caudilho uruguaio Gumercindo Saraiva foi ferido mortalmente em um combate, vindo a falecer a alguns quilômetros do local. Comenta-se que o ferido teria pernoitado numa fazenda nas proximidades de Bossoroca, para logo depois morrer. O fato teve conseqüências históricas significativas para aquela porção do território missioneiro, como atesta a toponímia e o monumento em homenagem ao herói.

Ouvi várias pessoas comentando acerca do episódio e solicitei a seu Emílio para que me auxiliasse a chegar no local. Por intermédio de seu Frutuoso fomos visitar um fazendeiro da região chamado Macedo (ou Macedinho), cuja propriedade seu Frutuoso realiza trabalhos esporádicos. Portanto, tivemos que passar pelo Assentamento Santa Helena para pegar o nosso guia pelo Carovi.

Seguimos pela estrada que passa pelo Campestre, margeando os lindos campos da propriedade de seu Avelino, pai de Mara, onde as matinhas aparecem dando certa dinâmica e conformando paisagens alegres. Rompendo o verde, surgem, insulares, os capões de mata nativa. Após apanharmos seu Frutuoso, nos dirigimos para os lados de Santiago, por outra estrada poeirenta.

A geo-política do lugar tem se modificado nos últimos anos ante as divergências ideológicas, sempre muito acirradas na região, como ficaria evidente mais tarde na fala de seu Macedo. A área que visitamos está dentro dos limites do novo município denominado de Capão do Cipó, cujo território pertencia a Santiago do Boqueirão, nas proximidades da divisa com Bossoroca. Algumas pessoas comentam que Santiago perdeu muito com a emancipação daquela vasta área, pois os melhores campos teriam ficado para o jovem município.

Durante o trajeto, após passarmos por uma porção mais elevada da estrada que desemboca num bifurcamento, chegamos ao local em que era possível observar um pequeno trecho do Inhacapedum. O fragmento do rio aparecia daquele ponto da lomba, mais abaixo na estrada que alcança o seu curso, pela esquerda daquela que nos conduziria até o Carovi.

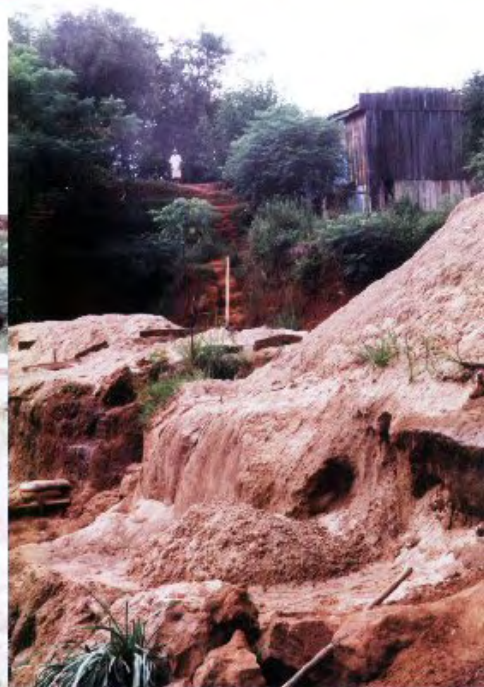
O lugar localiza-se no Passo do Tibúrcio. Naquela porção do rio existe uma ponte de concreto de onde se vislumbra uma área de extração mineral denominada de Ponta da Areia. O lugar causou-me ótima impressão, apesar da extração de areia realizada naquele ponto do rio: a paisagem é aprazível e os impactos da ação humana não me pareceram de grandes proporções por ali. Não havia o costumeiro ar desolador das paisagens de extração mineral.

O rio faz uma pequena curva sobre lajes e afloramentos rochosos distribuídos até as suas margens, destacando-se simpáticas prainhas de areia clara. Da ponte percebe-se matas ciliares de pequenas proporções – singelas e encantadoras -, que acompanham um pequeno trecho do rio até adentrarem nos vales entre coxilhas pouco elevadas, em que se destacam os campos, matos e vegetação arbustiva.

Descemos do automóvel para conversar com pessoas da comunidade. Num primeiro momento todos muito curiosos e até certo ponto desconfiados com a chegada de estranhos. Entre os curiosos, um morador do local considerado como “conhecido” de meus companheiros, que não os reconheceu quando da nossa chegada. Logo depois, juntamente com outro homem que deveria ser seu parente, nos auxiliaria na resolução de um problema mecânico da camionete.

Enquanto consertavam o automóvel, descí com seu Frutuoso por uma estrada em que um homem muito forte - mas com problemas de coluna, pois parecia ter o pescoço enrijecido -, ao passar nos cumprimentou. Vejo três homens trabalhando na retirada de areia para o enchimento da caçamba do caminhão e um outro observando-os trabalhar. Em pouco tempo aquele que nos cumprimentara se junta a eles. Mais abaixo, numa das margens do rio, uma mulher retira com uma pá a areia de dentro de um caíque. Seu Emílio comentaria depois sobre o fato que “até as muié vão pro cabo duma pá!”

Parece que pairou certa desconfiança com a nossa chegada, especialmente por parte do homem grisalho que observava os demais trabalharem, pois se mostrara um tanto distante e reservado. Talvez por se tratar de retirada de areia, uma prática extrativista na qual pesa a fiscalização de órgãos que legislam sobre os impactos ambientais no Estado. Depois saberíamos que era vereador no recente município do Capão do Cipó.



Seu Frutuoso, enquanto contemplava os detalhes da paisagem, diria - com aquele costumeiro ar meditativo, uma espécie de constante contemplação das coisas e fatos cotidianos -, que “cada lugar no mundo tem a sua paisage”. Nessa imagem singela ele sintetiza o fato de que cada paisagem é um universo singular que identifica uma parcela do trajeto humano no mundo, porque experienciada como espaço praticado. Seu Emílio afirmaria, que “eu gosto dessas paisage de beira de rio, eu sempre gostei”, quando estávamos sobre a ponte conversando com algumas pessoas¹⁵¹.

Ao chegarmos junto ao local de extração de areia o homem grisalho afirmou algo como: “que se era por falta de areia, o nosso problema, chegamos no lugar certo”, ou seja, queria que disséssemos a que viéramos. Seu Frutuoso ao escutá-lo respondeu, inabalável, “que não, que o nosso problema ali era outro” e deu o assunto por encerrado, sem deixar de admirar a paisagem do rio e sua ponte.

Seu Frutuoso passou a falar com os demais sobre assuntos diversos ligados aos problemas relacionados às enchentes - momento ao qual o homem grisalho, agora menos desconfiado, se integrou à conversa -, bem como das pescarias naquele ponto do rio, buscando descobrir quais peixes poderiam ser capturados por ali, ao que um deles respondeu que há pouco tinham pescado oito traraíras de bom tamanho.

Mais acima, frente aos olhares curiosos lançados pelas pessoas da pequena comunidade, seu Emílio comentava, desenvolto, acerca de minha pesquisa para uma pequena platéia de homens e mulheres postados sob a sombra de uma árvore. A planta estava localizada nas proximidades da casa, numa ribanceira na margem direita do rio bem junto à ponte, ao lado de uma minúscula igreja pentecostal. Entre outras coisas, argumentava que “os antigo” não falavam sobre revoluções para os mais novos.

Seu Emílio já havia comentado tal questão comigo quando contou-me que os idosos temiam que os jovens repetissem tais conflitos no futuro. Portanto, evitavam comentá-los com as crianças e adolescentes. Os períodos revolucionários permaneciam envoltos numa

¹⁵¹As paisagens fluviais - e seus encantos - aparecem no mundo missioneiro como lugares de deleite estético e ação humana modeladora do entorno pelo menos desde o processo da conquista espiritual no *Mundus Novus*. A imagem arquetípica da água como “matriz de todas as coisas e de toda a existência” (Eliade, 1993) segue fluindo - ora absorva em sua serenidade silente e profunda, ora em torvelinhos espumantes de sonoridades turbulentas - como “elemento cosmogônico” de uma paisagem em devir, fertilizando-a com sua vitalidade. As imagens presentes na bacia semântica da Mesopotâmia Missioneira escoam com a força criadora e simbólica, dispersas no mundo missioneiro.

espécie de interdito – um tema considerado tabu entre os jovens - e, certamente, pairava uma aura de mistério sobre fatos e indícios de conflitos bélicos (balas, espadas, facas, pontas de lanças e boleadeiras) que aquelas paragens foram palco. Diz ao grupo atento a seu discurso: “eles não passavo isso aí, o pai não contava!”

Surpreendo-me quando, de repente, seu Emílio afirma que meu trabalho é importante para ele porque “essas coisa eu não aprendi, agora eu tô aprendendo porque tô saindo com o Frávio!” Na verdade, o fato de me auxiliar possibilitava que compreendesse melhor a sua cultura tirando as suas próprias conclusões, na medida em que me apresentava aquele universo. Ao dialogar com as pessoas e ouvir os causos que emergiam do exercício flexível da memória coletiva, fornecendo imagens mais detalhadas dos eventos, elucidava para si alguns aspectos turvos do passado missioneiro.

Tanto ele quanto seu Frutuoso são muito curiosos no que tange às práticas culturais e seus significados, bem como do mundo fantástico missioneiro, ambos vinculados aos relatos dos e sobre “os antigo”. Além de perguntar, sabem escutar aquele que fala e, enquanto nativos, nunca deixam de se admirar com o que descobrem sobre as representações, que são próprias daquelas paisagens culturais: vivem e pensam a sua cultura de dentro, mas projetam-se para além dela, de forma a refletirem a respeito da mesma e, por fim, me auxiliarem.

Há uma constante reflexão sobre o passado em sua relação comigo quanto à memória local, revelada naquilo que ainda se utiliza em termos de técnicas tradicionais, na busca dos narradores capazes de revelar algo do universo mítico missioneiro, na identificação das paisagens culturais que falam de episódios históricos, nos locais onde a paisagem é mais selvática para me mostrar, além de uma observação atenta quanto aquilo que foi extinto ou não da fauna e a flora autóctones.

Naquele dia vi algo inusitado, uma espécie de caxeiro-viajante que as pessoas chamavam de Polaco. Dirigia uma Brasília azul-marinho com placas de Santo Ângelo, onde era possível encontrar um diminuto mercado ambulante em torno do qual aglomerava-se um grupo de pessoas, havendo entre elas várias crianças. A oferta era diversificada e as pessoas poderiam adquirir inúmeros alimentos não perecíveis dispostos organizadamente no porta-malas, além de pilhas, velas, fósforos, etc.

Seguimos em direção ao Carovi. As paisagens vistas de cima das coxilhas e, conseqüentemente, das lombas existentes nas estradas sempre muito poeirentas se descortinam como um conjunto de paisagens de campos com pastagens nativas nas quais bovinos perambulam e, por vezes, nos observam ruminando, enquanto outros correm assustados com o som da camionete. Além disso, há a presença de monoculturas de soja nesse período do ano.

Seguidamente aparecem lagos de todos os tamanhos, creio que quase uma dezena deles. Surgem também os vários capões dispersos em meio ao campo. Ocasionalmente despontam matas de tamanho maior - quase todas menores que um hectare de terra, talvez uma ou outra excedendo essa medida -, mesclando tons de verde e cinza.

A altura das coxilhas e a visão que delas se obtém é muito interessante porque permite, num lance de olhar que se perde nas distâncias, vivenciar o espaço naquilo que ele representa de amplitude topográfica, mas também, de manifestação de uma estética, configurada no jogo complexo de relações entre cultura e natureza, em que as práticas técnico-culturais transformam o meio constantemente.

As propriedades existentes na região são manejadas de maneiras diferenciadas e, obviamente, o espaço geográfico articula-se com as experiências sócio-econômicas que variam entre a pecuária (criação de gado bovino e ovino) e a monocultura (basicamente da soja e do trigo), apresentando uma estética na interação com as paisagens que mesclam ambas atividades, dadas na intensidade da ação transformadora dos espaços. Neles, as forças políticas estão profundamente relacionadas à memória do lugar, bem como a sua ocupação, ao longo do tempo.

As paisagens da fazenda da família Macedo são belíssimas. Seu Macedinho (72 anos de idade) é um senhor nascido no Carovi. Aquela porção da área missioneira nas quais as terras de seu Macedo estão situadas, revelam paisagens culturais que delineiam um mosaico de lugares vividos: as fazendas com seus poteiros, mangueiras, banheiros e cercas (cujos palanques pousa a siriema), a escola situada na área que seu Macedo cedeu à comunidade, a tapera em ruínas, abandonada à ação do tempo, as pastagens em que a animalia forrageia, os pequenos lagos onde as aves pernaltas se refugiam, os campos e matos nativos ou campos cultivados com soja, além daqueles em que se destacam pequenos bosques de eucaliptos muito altos.

Ao chegarmos à fazenda, uma matilha de cães veio nos receber em meio a um grande alarido, fato comum nas propriedades missioneiras. Avistamos um conjunto de edificações que consistia na casa da família, muito antiga, e um galpão próximo desta. Como ficaríamos sabendo, a casa fora erguida no ano de 1958, mas certamente, a partir do reaproveitamento de materiais utilizados na construção de outra moradia bem mais velha que a existente agora. Seu Macedo referiu-se ao galpão em que foram utilizadas partes de um outro mais antigo, tendo esse material aproximadamente cem anos.

Seu Macedo comentaria que “quando fizeram casa [onde hoje é sua moradia], era tapera antiga, coisa de duzentos anos”. A sua morada foi construída sobre aquela que deve ter sido uma casa de estância. A ruína, portanto, deu origem a novas edificações a partir das vicissitudes da dinâmica humana sobre o espaço, lidando com as camadas do tempo acidentado.

Lembrou que a enorme figueira existente nas proximidades do galpão pode conter junto as suas velhas raízes um “guardado”, pois o “apareio marca ouro”. Além disso, já foi observado pelas pessoas, inclusive por seu Macedo, que “as vezes baixa aí um fogo nessa figuera”. A árvore, segundo ele, “tem uns trezentos anos”.

Seu Frutuoso foi muito bem recebido pela família - assim como nós -, pois o conhecem há bastante tempo por fazer briques¹⁵² com a mesma, como já sabíamos, mas que se evidenciou logo com nossa chegada. Dodó, um dos filhos de seu Macedo, chamou seu Frutuoso para conversar separadamente e, em poucos minutos, o brique tornou-se público. Primeiro ofereceu-lhe gado, depois uma porca que também foi ofertada a seu Emílio com a sugestão de adquiri-la “em súcia” com seu Frutuoso. No entanto, houve controvérsias amigáveis quanto ao peso do animal. Ao final da tarde houve a oferta de um velho galo branco com esporas imensas. Dodó diria ao grupo, dando um pouco a idéia dos valores que compartilha com os seus, o seguinte: “eu, o que me vale, é gado e campo!”

¹⁵²Brique é uma categoria nativa que se refere a troca de objetos entre pessoas ou, nesse caso, à prestação de serviços em troca de objetos ou favores.



Após alguns minutos de conversa, seu Emílio explicou porque seu Frutuoso nos levava até a casa da família, apesar deles já saberem de minha existência por intermédio do segundo. Logo seu Macedo já estava empolgado contando causos, nomeando pessoas e relacionando-as com outras por parentesco e propriedade, ao mesmo tempo que as localizava no espaço geográfico (“no campo...”; “na canhada...”; “ali no matinho, bem perto daqui...”), vinculando os grupos familiares à fisionomia da paisagem.

Durante a conversa perguntei ao idoso se poderia fotografá-lo e, ante ao seu consentimento, sua esposa exclamou: “Macedo fecha a boca por causa dos dente!”, pois ele quase não os têm.

Naquele dia seguimos até São José, lugar em que outrora existiu uma imagem de madeira do santo, datando do período das reduções jesuítico-guarani e que era cultuada pela população local. A “festa do santo” estava dentro do calendário das louvações e congraçamentos do catolicismo popular missioneiro.

Passamos na casa onde moram dois irmãos de seu Emílio para deixar Baxão, seu sobrinho e também morador naquela propriedade. Descarregamos um tanque de lavar roupas e seguimos. Dali fomos até a moradia de seu Osvaldo, pois procuraríamos conversar com um senhor que, segundo seu Emílio, era conhecedor do jogo da tava¹⁵³.

Trata-se de uma paisagem monótona, mas que não deixa de ser bela: grandes extensões de campos de trigo muito verdes, ainda em germinação, aparecendo por vezes algumas árvores de erva-mate espalhadas em meio ao campo de trigo. Mais adiante, os capões de mato esparsos formam conjuntos singelos de matinhas, rompendo a monotonia da paisagem dominada pelas plantações. Árvores maiores poupadas da ação da serra-elétrica persistem como velhas senhoras na paisagem.

Quando chegamos os cachorros nos anunciaram. Pequenos leitões corriam junto com galinhas caipiras. Alguns leitõezinhos esfregavam o dorso em paus ou na pedra que servia de degrau a uma das casas. O tio de seu Osvaldo - com um olho cego e quase sem dentes - me diria depois, sorrindo, que estavam com sarna e por isso deveriam ser

¹⁵³O vocábulo “tava” significa: “Osso da perna do bovino que se usa para o jogo do osso. Este osso tem um lado que representa sorte, o oposto é o azar” (Silva, 2000:76).

medicados. Nos chiqueiros oito grandes porcos vocalizavam e fuçavam nas madeiras, se amontoando nos cantos, agrupados.

A pequena propriedade apresenta roças nas proximidades das moradias. Alguns animais pastavam logo adiante. As casas formam um conjunto de três pequenas construções de madeira muito próximas e bastante simples. São pequenos barracos humildes. O pomar é sempre belo nessas propriedades rurais - as árvores carregadas de bergamotas e laranjas lindíssimas.

Num primeiro momento, não encontramos o idoso, pois estava trabalhando em algum ponto distante da propriedade. Não tardou e ele apareceu, saudando-nos e sentando junto a nós para conversar sobre vários assuntos. Ele nos falou sobre “carreras” de cavalos e o jogo da tava. Inclusive deu-me de recordação um osso com o qual jogava.

Conversamos com seu Osvaldo, a esposa e seu tio enquanto mateávamos. O sobrinho falou dos problemas do campo, de pessoas endividadas junto ao banco em função dos cheques sem fundo. Reclamavam que ninguém tem dinheiro.

Pude constatar como o trabalho no campo é árduo e pesado. Lidar com a roça, tratar os animais e colher as plantas não são tarefas fáceis. As mãos calejadas e grossas, as unhas partidas desenhadas pelo escuro da terra, tanto das mãos quanto dos pés, manchados pelo solo vermelho e escurecidos debaixo das unhas grossas. Tais pessoas me pareceram mal agasalhadas, calçando chinelo de dedos (quando não estão descalças) em dias de frio rigoroso.

Colhemos bergamotas: a generosidade missioneira é incrível, voltamos cheios delas, pois seu Osvaldo jogava os frutos para nós de cima da árvore, não adiantando dizer-lhe que bastava, porque continuava atirando-os ao chão.

Seu Emílio me apanhou em casa naquele dia já passando um pouco das oito da manhã para irmos até o Assentamento Santa Helena, no interior do município. Na realidade nos dirigíamos à casa de seu Frutuoso, pois iríamos com ele até a Vila Seca.

As paisagens que surgiam no caminho são belíssimas. Todavia, são nitidamente manejadas, seja em função da agricultura - e aí a monocultura do azevém e do trigo se impõe, junto às roças de milho abandonadas -, ou da pecuária. Os capões de mata nativa surgem como manchas de um verde denso, sobressaindo no campo como espaços caóticos

em meio a monotonia ordeira da monocultura - são “bolinhas” como me diria seu Frutuoso, que aparecem cá ou lá.

Nesse ano, particularmente, não se plantou o soja, o que seu Emílio considera uma lástima porque representa uma perda para o pequeno agricultor devido ao fato de que o clima quente neste inverno está propício ao cultivo do mesmo e não para o trigo, considerado uma cultura invernal. Há uma sazonalidade inerente ao cultivo das plantas, portanto, as paisagens estão sempre mudando em função das práticas técnico-culturais vinculadas à alternância das culturas vegetais.

Os campos cultivados, apesar de serem monoculturas e de representarem um empobrecimento da paisagem autóctone pela ação humana que reduz a biodiversidade, apresenta-se de uma beleza que salta aos olhos: o trigo, ainda muito pequeno, parece um tapete verde sobre as coxilhas e o sol que derrama suas luzes sobre o mesmo tingem de tons que variam do verde-claro ao amarelo. Tons dourados resplandecem ao sabor do astro rei. À tardinha, poderia ver atrás das coxilhas verdejantes de azevém consorciado com trigo - em pleno pôr-do-sol - surgir a silhueta distante das ruínas de São Miguel como um espetáculo único, uma visão singular da paisagem missioneira.

Mais adiante, em direção ao Campestre, atravessa-se uma ponte antiga sobre o rio Piratini: ao longo do mesmo descortina-se uma paisagem de matas de galeria que ainda poderia dizer-se bastante densas, desenhando formas inusitadas e definindo tons de verde múltiplos, onde sobressaem taquaireiras que pendem meio moles sobre o leito indolente do rio, configurando um cenário delicioso.

Ficamos na morada de seu Frutuoso o tempo suficiente para uma prosa descansada. Porém, quando resolvemos partir, enquanto subíamos na camionete, seu Emílio falou no surto de febre amarela na região. Ele complementou que teria ouvido no rádio acerca da mortandade de bugios-pretos (“o macho é preto e a fêmea é amarela”, esclareceria). Conforme um comentário da mãe de seu Emílio para com o filho, outros surtos de febre amarela teriam ocorrido no passado, pois segundo ele, quando dona Elvira era “pequenota” lembrava de acontecimentos desse tipo. Outro surto como esse teria ocorrido entre 1948 e 1950 na região, tendo sido acompanhado logo depois pela invasão de nuvens de gafanhotos, oriundos das bandas de São Borja e da Argentina. Seu Frutuoso lembra do

ataque dos insetos que “tapavam o sol”, quando ainda morava no interior de Palmeira das Missões ao qual sempre se refere como “o (no) nosso lugar”.

No caminho, demos carona a um homem chamado Vardo que andava junto a outros homens. Seu Frutuoso pediu licença para entrar em sua propriedade, pois desejávamos cruzá-la para alcançarmos o Passo do Vereato. Ao ouvir o pedido, foi exclamando em tom de troça: “Pra vê a panela de dinheiro que eu achei!”, provocando risos no grupo. Subiu na caçamba e seguimos. Deixamos o homem mais adiante, no entroncamento de duas estradas.

Durante a conversa no carro, seu Frutuoso disse que chegou a tropear na região quando era mais jovem, “coisa de trinta anos atrás”, entre Erval Seco e Palmeira das Missões, sendo que transportava gado - cerca de oitenta a cem cabeças -, ao longo de aproximadamente 70 kms.

Fomos até a antiga Vila Seca, atualmente chamada de Vila São João, para conversarmos com seu Mário, também chamado Marinho. Entramos numa propriedade onde alguns homens trabalhavam empilhando madeiras em cima de uma caminhão. Um menino loiro, com cerca de cinco anos observava-os do chão, descalço sobre o solo encharcado - pisava na poça parecendo se divertir com a água acumulada pela chuva - com seus pezinhos miúdos. Algumas galinhas e pintos circulavam pelo lugar. Perguntamos por seu Mário e um dos homens mandou que o menino nos conduzisse até a morada do idoso.

Trata-se de um conjunto de casas enfileiradas, creio que quatro ao todo. O menino, desvolto, conversava com seu Frutuoso acerca de um terneiro que lhe pertencia. Ao longo do caminho capturou um minúsculo pinto que cruzava em sua frente com grande agilidade, carregando-o consigo e colocando a ave junto ao seu pequeno tórax.

Deixou-nos numa porteira que separava duas pequenas casas das demais. Ficou nos observando enquanto seguíamos até a primeira delas, ao qual nos indicara como sendo a de seu Mário. Ao ouvir chamá-lo, seu Mário apareceu junto à porta da casa. Apresentou-se um senhor alto e magro, possuindo cabelos esbranquiçados, além de um bigode fino e grisalho. Olhar direto nos olhos dos visitantes. Convidou-nos a entrar.

A residência, muito antiga, é toda de madeira, com telhas de barro compridas distribuídas longitudinalmente sobre tocos de pau pouco espessos, mas resistentes. Partindo do centro onde localiza-se uma viga grossa, encontram outras vigas espessas de madeira de lei que as sustentam transversalmente. Ele nos disse que o telhado possui mais de setenta

anos, mas com certeza deve ter sido reaproveitado de outra construção antiga. O assoalho da casa é de pedra, ou ainda, de chão batido.

Antes de tomarmos chimarrão mostrou-nos um garnizé um tanto exótico que possuía. A ave pequeníssima e carijó não apresentava penas retrizes, ou seja, não tinha cauda - “ele não tem a sambiquera!”, nos disse - parecendo uma bolinha de penas arredondada sobre duas pernas finas. O pescoço pelado, esquisito e róseo sustentava uma cabeça inquieta com um topetinho de penas pretas, parecendo mais uma peruca de onde emergia uma crista discreta. Não era feio, mas o conjunto era estranho. Ele e seu Frutuoso trocaram informações sobre outra variedade de garnizés, com penas nas patas.

Duas galinhas transitavam pela casa vindas de uma peça mais baixa que a sala e, creio eu, deveria ser a cozinha. Ele as conduziu para fora da morada abrindo a porta para que saíssem: “Vamo! Vamo!”. Elas passam desconfiadas pelo meio do grupo. Demonstrou um respeito pelo ritmo inseguro das mesmas ante a nossa presença, que não deixava de ser uma manifestação de carinho.

Na realidade acompanhei (gravando, inclusive) uma conversa entre amigos (seu Frutuoso e seu Mário) em torno dos casos de assombro e enterro de dinheiro na região. Tempo depois apareceu um homem jovem, que julgo ser o filho de seu Mário. Também nos contou um caso de assombro ocorrido consigo. Antes de sairmos, o senhor mostrou-me um livro que teria comprado na década de 60 acerca do trabalho dos padres na região e que, segundo ele, teria lido todo. Ambos, pai e filho, queriam que almoçássemos em sua casa, mas devíamos partir logo.

Mara levou-me à casa de seus tios, Amâncio e Terezinha, localizada no Campestre. Demos carona a um conhecido dela, cujo apelido é Diabo e que se dirigia a um local nas proximidades da fazenda. Após deixá-lo nos fundos da propriedade, fomos até a casa de seu Amâncio que não estava naquele momento, mas tive oportunidade de conversar com dona Terezinha que nos mostrou fotografias antigas. Admirei várias fotos de casamentos, quando as pessoas se reuniam no campo para fotografar, de primeira comunhão, do pai de dona Terezinha vestido de soldado e da “negra velha” – Amantina, que era parteira de campanha - segurando uma garrafa, talvez uma de suas “garrafadas” (preparado de ervas medicinais).

Havia uma fotografia mais recente de uma jaguatirica, que fora criada como animal doméstico na propriedade.

Também vi fotografias de grandes bovinos esquartejados. Numa delas, dois homens posavam segurando garrafas de cerveja ao lado de um grande quadrúpede aberto – algo meio dionisíaco, cômico até, por um deles me lembrar a figura do Obelix -, suspenso após o ato sacrificial. A musculatura exposta, vértebras visíveis e os tons róseo-avermelhados mesclados com a graxa. Tempo de vacas gordas, de imagens de fartura.

Ouvia-se na casa a Rádio Sepé Tiaraju de Santo Ângelo. Naquele momento tocava uma música em homenagem ao índio Sepé, do grupo musical Terra Nativa¹⁵⁴. Comi uma iguaria preparada por dona Terezinha, ou seja, um delicioso doce de figos cristalizados.

A fazenda é belíssima. Vastos campos que ondulam nas coxilhas com capões sob a luz do sol, atravessados por sangas sinuosas. Andei pelas imediações da casa e fui ao galpão. Observei o porco no chiqueiro e atravessei o campo, onde alcancei, logo abaixo, um lindo lago. Um potro negro e quase adulto pastava solitário. De repente, a grande garça branca alçou seu vôo solene. Dois enormes falcões peneiravam no ar, perscrutando no campo a possibilidade de uma presa oportuna. Após uma conversa com dona Terezinha junto ao quintal da casa - entre flores e cinamomos - nos dirigimos à propriedade de seu Neto (67 anos de idade).

Em sua casa conheceria a família do senhor (o filho e sua esposa, além do neto). O idoso possui um grande bócio, sendo um pouco reforçado e bastante disposto. Seu Neto, pela sua fala, deve ter sido um sujeito com certo vigor físico. Provavelmente fora um homem campeiro, que lidava com tropas e que além disso, “era o melhor na água”.

Percebi em seu olhar certa tristeza. Descobriria depois que sua esposa morrera não fazia muito, portanto, sofria com sua ausência. Queixou-se, como outros idosos missioneiros que conversei, da quantidade de remédios que era obrigado a ingerir diariamente. Por um instante, lembrei de minha mãe que faz o mesmo na metrópole.

Creio que a constatação de que o corpo já não é mais o mesmo e de que a vitalidade diminui paulatinamente, impossibilitando a realização dos feitos de outrora, associados ao uso de remédios gera-lhes grande desconforto. As queixas de dores na coluna, problemas

¹⁵⁴Sobre a importância da música missioneira e a figura do *payador*, ver José O. C. de Souza (1988).

de pressão e diabetes para ficar entre as enfermidades mais citadas pelos idosos missioneiros são freqüentes. São homens e mulheres que aprenderam a lidar com um mundo, onde os valores masculinos preponderam: a imagem de homens com sentimentos varonis de potência e coragem, ganhando o espaço no dorso do cavalo; a mulher detendo, a não menos forte imagem da responsabilidade pelos filhos e a integridade da morada, durante a ausência do marido.

Num a errância e o gregarismo pelos campos, noutra a fixidez como signo da intimidade do ninho. Independente do gênero era necessário uma contínua disposição para enfrentar as vicissitudes das lidas do campo em tempos passados.

A sensação que fiquei, a partir do diálogo com seu Neto, foi a de que ao contar as histórias da juventude, revelando seu esplendor restava-lhe um olhar melancólico, querendo dizer de sua solidão (ante os amigos que se foram e a ausência da companheira), de um envelhecimento sem o brilho do passado. No entanto, isso não impedia a hilaridade e o riso farto com a platéia.

Ouvindo-o, acabei considerando que eu passara parte da minha vida querendo desconstruir certas idéias sobre o masculino, alguns valores ligados ao machismo. O quanto disso estaria nele, pensei por um momento, e o quanto de fragilidade teria qualquer argumento desse tipo, ante à visão daquele velho homem que experimentara uma vida rude. Além do mais, as mulheres missioneiras não me parecem nada passivas. Algumas delas são dominadoras e, as que porventura não o são, aparecem como companheiras ao lado do marido nas decisões, acerca da propriedade ou coisas do gênero. Obviamente, a última palavra é sempre do homem.

Conversamos num galpão, no qual alguns meses atrás seu filho recebia turistas que cavalgavam pelas propriedades rurais, conduzidos por Mara e um colega nessa atividade (um sujeito com fama de temperamental e que “briga com todo mundo”). Seu Neto se empolgou passando a contar vários causos. Não anoto nada, pois fico de retornar mais tarde. Por duas vezes a cadeira de balanço em que o narrador estava sentado, despencou: cai, mas não se envergonha, continua falando. Logo após partimos em direção à fazenda de seu Amâncio.

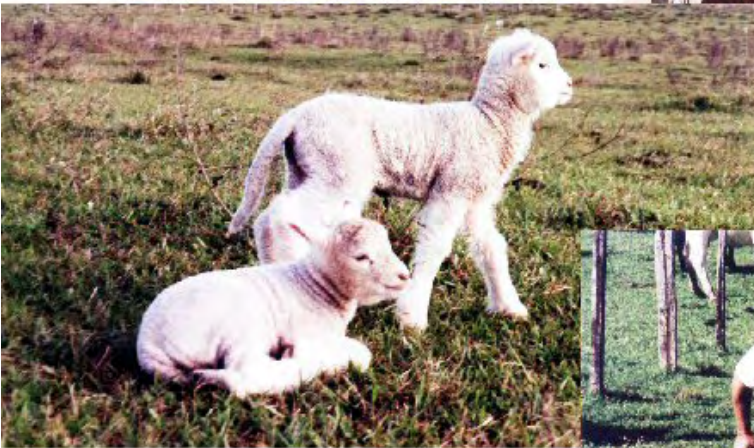
Retornamos à tarde e permanecemos com o grupo até quase o anoitecer. Conversamos na rua ao lado da casa. Havia uma profusão de vida ao redor: os canários da

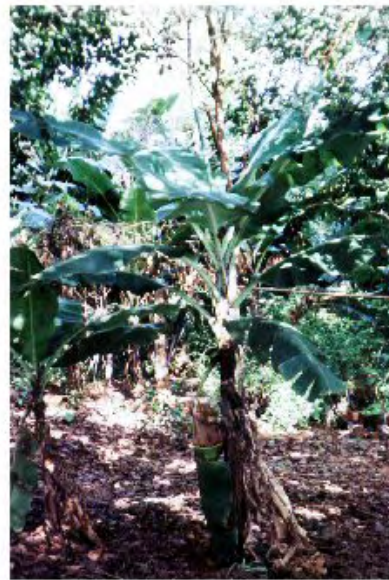
terra forrageavam junto a uma pequena laranjeira que deitava suas sombras sobre o gramado verde-pálido. Um grupo de gralhas-picaças (“comedera de ovo”, como disse certa vez dona Cleni) como surgidas do nada espantou os passarinhos, grasnando enquanto devoravam o que encontrassem pelo solo, entre pulos, parecendo arlequins coloridos e tresloucados. Nos cinamomos em frente à casa, um bando de estridentes periquitos-de-testa-vermelha faz seu alvoroço até partirem como um turbilhão no ar.

Seu Neto contou-nos uma história sobre um assombro que presenciara tempos atrás. “Só de pensar me arrepio”, mostrando os pêlos dos braços eriçados. Afirmou que andava por uma determinada localidade e que, de repente, surgiu “uma tormenta naquele mato, vinha derrubando tudo aquele taquaral... vi quando apareceu aquela luz na picada” - interrompe a sua narrativa apontando com o indicador da mão esquerda para o braço direito e exclama “me arrepiei!... Dei um tiro naquela bola”, foi então que ela “veio pra de baxo da água”. Durante a fuga acabou perdendo o seu chapéu. Quando chegou até a casa de seu companheiro e, após ter narrado o acontecido, o mesmo lhe diz para retornarem - “vamo a pé”, exclamou o amigo, mas ele respondeu: “capaz!”

Decidem retornar a cavalo, mas não há sinal da bola, ainda que o chapéu ali esteja. Restara apenas um odor estranho. Segundo ele: “tinha uma murrinha de um bicho, mas não sei se era um bicho ou se eu que dexei!” [risos dele e da platéia] Na volta, bateu num “gaio de espinio” e levou outro susto. Afirma que “foi só o que eu vi na minha vida!”









Parte 4

CAPÍTULO I

O BARROCO MISSIONEIRO E SEUS DESDOBRAMENTOS NAS PAISAGENS AUSTRALS AMERICANAS

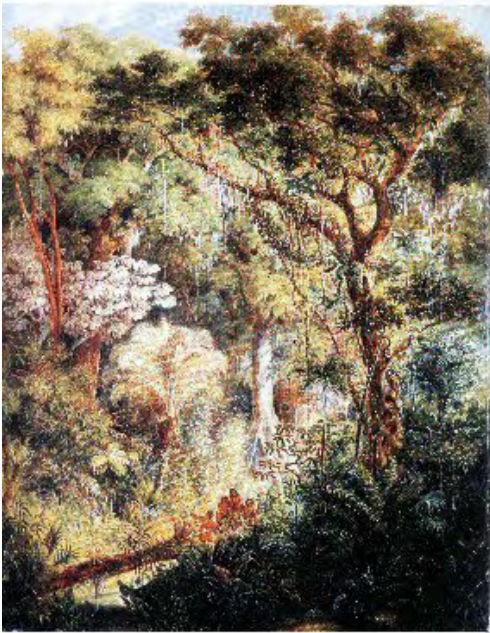
1. Da subtropicalidade¹⁵⁵ barroca como expressão do mundo missioneiro.

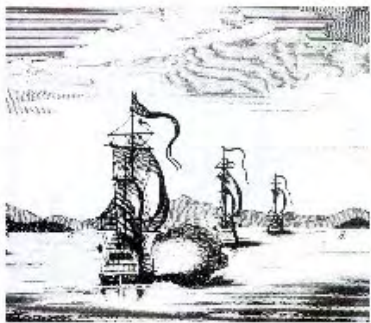
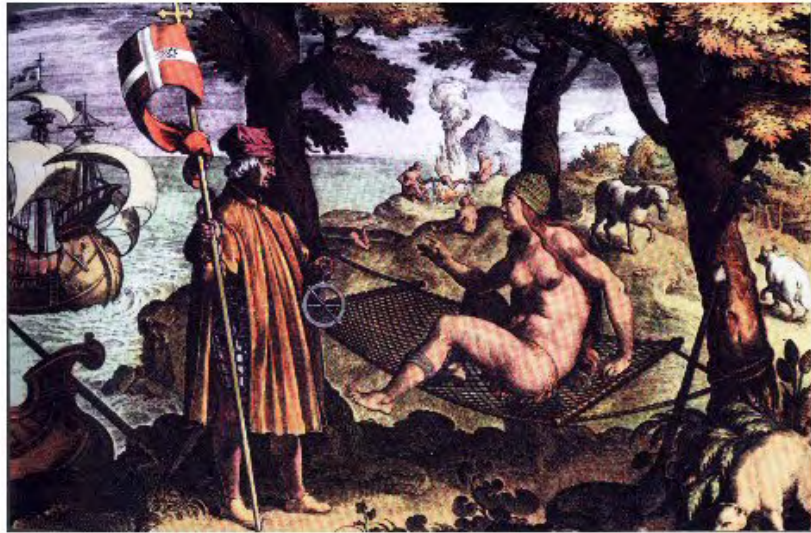
O *Mundus Novus* emerge como potência. Refração especular e estilhecimento sincrético de nexos em plena ocidentalização do mundo. Desvario na intrincada luxuriância de imagens vividas no encontro de almas distanciadas, numa vontade ambígua de entrelaçar os corpos. Pura exacerbação do olhar, sensualismo e repressão. Colombo, em seu afã divinatório na sua aventura por uma “geografia imaginária” redefiniria cristãmente o globo, abençoado por Deus e por Batolomé de Las Casas¹⁵⁶.

O amaravilhamento ante às paisagens surge como epifania – uma forma acabada da presença do sagrado e de celebração -, enquanto experiência extática emocionalmente liberadora de um enlace com as paisagens tropicais e do imaginário que perdura no tempo, onde as imagens diversas da arquitetura vegetal no mundo subtropical extravasam luxuriância, na descoberta das esquisitas e aterradoras formas animais que existem na terra, assim como, de um arrebatamento pela beleza da paisagem e pelo homem americano inserido nela.

¹⁵⁵O termo subtropicalidade deriva das reflexões de Gilberto Freyre (1971;1989) sobre a “tropicalidade”. O autor abriu um rico caminho para a compreensão das relações entre cultura e natureza no Brasil. Em seus estudos, Freyre considera “os critérios ecológicos” que utiliza para analisar uma “Antropologia Tropical” ou, ainda, uma “Tropicologia”. Ele ressalta que o “Brasil não é monolítico e sim vário” (Freyre, 1971:84), destacando a sua intensa mestiçagem cultural geradora de especificidades regionais. Para ele o homem brasileiro é um “homem situado ou mais homem ecológico do que étnico ou racial” (Freyre, 1971:119). Gilberto Freyre, portanto, está preocupado com o surgimento de novas civilizações “no espaço tropical” (Freyre, 2001:9).

¹⁵⁶O frei dominicano Bartolomé de Las Casas foi amigo íntimo de Cristóvão Colombo. Nos relatos do missionário ele resgata parte dos diários de bordo oriundos das viagens do almirante genovês a serviço dos reis de Castela. Ver “O Paraíso destruído” (Las Casas, 2001) e “Diários da descoberta da América” (Colombo, 1991).





O maravilhoso está presente nas cartas de Pero Vaz de Caminha (1999) ou do piloto anônimo (2001), numa série de cronistas como Cristóvão Colombo (1991), Hernan Cortez (1996) e Cabeza de Vaca (1999)¹⁵⁷.

De acordo com os relatos barrocos do diário do padre Antonio Ruiz de Montoya no século XVII, as paisagens da Província do Paraguay se apresentavam de forma exuberantemente assustadoras. A imagem da serpente é uma constante em sua narrativa. “Há muitas espécies de víboras e cobras por toda aquela terra”, ressalta Montoya (1997:23). Além disso, descreve um acontecimento envolvendo uma provável sucuri que emerge das águas do Paraná como manifestação do monstruoso em terras americanas, da seguinte forma:

Existem outras serpentes, cuja grandeza é tal, que engulam a um homem. Vimos uma delas tragar a um índio, cuja estatura media duas varas, sendo ele membrudo. Andava este homem desnudo e pescando com a água até a cintura, e essa besta tragou-o. No dia seguinte tornou a vomitá-lo inteiro, mas com os ossos tão quebrados, como se tivessem sido moídos. Não saem elas da água, sendo que as vi nos maiores redemoinhos do Paraná. Tem a cabeça disformemente grande, apresentando-se a figura da cabeça e do corpo como de cobra, porém disforme a boca” (Montoya, 1997:25).

Sobre os tigres afirma: “Os tigres que se criam naquelas terras, são incontáveis” (1997:26).

O Barroco aparece como uma alegoria da paisagem. Do gigantismo solene das formas maciças das catedrais ao gigantismo das formas florestais no subtropical; da “nuance do extravagante” na “arquitetura eclesiástica barroca” (Wölfflin, 1989) ao extravagante da nuance, no olhar lançado à paisagem, em sua luxuriância. A arquitetura botânica da floresta é uma catedral. Gravura e paisagem-mito, ou ainda, um receptáculo de imagens e proliferação extasiante das mesmas. Tudo é novo e surpreendente. “Numa palavra, tudo

¹⁵⁷ Entre os cronistas do maravilhoso destaco duas coletâneas, sendo uma organizada por A. C. Olivieri e M. A. Villa (2001) e outra por Guilhermino César (1981). Nessa perspectiva do maravilhoso é preciso considerar que a América - e o Brasil -, persiste enquanto espaço iridescente do paradisíaco, resplandecendo no excesso solar e vegetal com seus macacos marotos. Hans Staden, alegorizado no Cinema Novo por Nelson Pereira dos Santos. Paradoxo e delícia, na deglutição do outro como possibilidade de viver o mito. A beleza exagerada das “formas informes” e a delicadeza avassaladora dos detalhes: maracujás, tucanos, figueiras, corpos humanos bem feitos. Tudo ali, desde o achamento - pura mirabilia e excesso - até a Semana de 22. A antropofagia oswaldiana. A subjetividade do olhar cabralino, efusão de imagens na literatura de viagem.

aqui é diferente”, ressalta o padre Antonio Sepp em 1691, um dos expoentes do barroco missioneiro, chamando a América de “mundo às avessas”.

A lucidez poética do escritor cubano José Lezama Lima revela que na

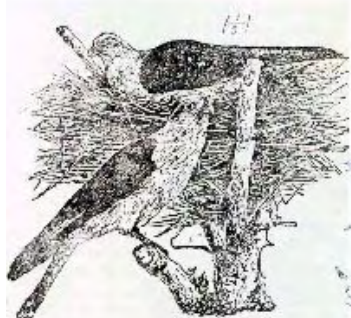
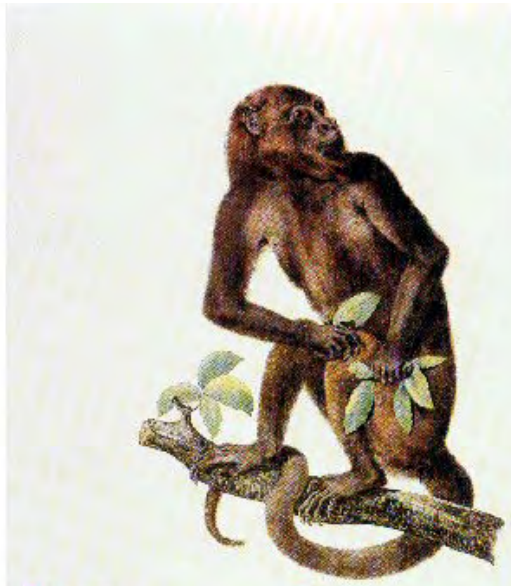
influência americana o que predomina é o que me atrevera a chamar o espaço gnóstico, aberto, onde a inserção com o espírito invasor se verifica através da imediata compreensão da mirada. As formas congeladas do barroco europeu, e toda proliferação expressa um corpo danificado, desaparecem na América nesse espaço gnóstico, que conhece por sua própria amplitude de paisagem, por seus dons sobranes. O *simpathos* desse espaço gnóstico deve-se ao seu legítimo mundo ancestral, é um primitivo que conhece, que herda pecados e maldições, que se insere nas formas de um conhecimento que agoniza, tendo que justificar-se, paradoxalmente, com um espírito que começa... Depois da Idade Média, tanto a Contra-Reforma como o espírito loyolista eram formas de rancor, da defensiva, de um cosmos que se desmoronava e que se desejava sustentar com a mais rígida tensão voluntariosa. Só nesse momento é que a América instaura uma afirmação e uma saída para o caos europeu. E um novo espaço que instaurasse um Renascimento, somente o americano pôde oferecê-lo com o seu passado, para brindá-lo de novo aos contemporâneos (Lezama Lima, 1988:183-184).

Nessa floresta subtropical existe a efervescência do novo e a abundância de cursos d’água, mas também a umidade inerente como expressão de um vitalismo pulsante. A água, mais do que metáfora, é uma imagem que detém importância fundamental no barroco missioneiro. Este, que na expressão de Heinrich Wöfflin “dissolveu” a Renascença, escoou suas imagens na Mesopotâmia Missioneira.

Antonio R. Montoya afirma sobre a Província do Guairá:

Sua terra é toda ela montanhosa e agreste, motivo pelo qual se ia por rios de um lugar a outro, visto havê-los e muito grandes, como acontece nessas paragens com o Rio Paraná, que é o que comumente chamam de ‘La Plata’ e tem nalguns pontos umas duas léguas de largura (...) A partir de Maracaju vai-se por terra até o grande salto do Paraná, o qual vem a ser uma das maravilhas no mundo (Montoya, 1997:37).





Essa proximidade com a floresta úmida e o gigantismo dos rios não poderia ser diferente, considerando que os jesuítas adentraram no sertão sul-americano mediante uma intimidade com ambos, percorrendo longos espaços subtropicais em busca, ou junto, com os guarani. Portanto, acompanharam os diversos cursos hídricos nos quais os indígenas viviam integrados aos ecossistemas ribeirinhos, de matas de galeria.

O padre Antonio Sepp comentaria, como numa antevisão das catedrais barrocas no *Mundus Novus*:

acham-se neste rio muitas ilhas lindíssimas, ensombradas com árvores e bosques. Bem em frente de minha aldeia encontra-se, no meio do rio, uma ilhota extremamente faceira e fértil, onde os melões dão particularmente bem. Para lá vou seguidas vezes à noitinha, com meus jovens índios e músicos, para tomar ar fresco, rezar as horas e louvar a Deus em suas criaturas. A beleza desta ilha e de seu matinho é indescritível, e nenhum gravador de Ausburgo seria capaz de passar para o papel paisagens mais lindas do que esta. Só nos faltam os palácios e edifícios briosos e soberbos, em cujo lugar devemos contentar-nos com as choças de barro e palha dos nossos pobres índios (Sepp, 1951:128).

Os guarani, enquanto grupo de populações autóctones dispersas numa vasta área geográfica, manejavam um conjunto intrincado de ecossistemas, definindo uma complexa bioetnodiversidade. Na porção austral brasileira tudo era gigantismo nas florestas e solenidade nos campos recortados por capões, puro esplendor na profusão de imagens de uma natureza dadivosa e edênica.

Sendo assim, o barroco no subtropical é oriundo do encontro cultural entre padres loyolanos de diferentes nacionalidades e os guarani - uma cultura engendrada “nos matos subtropicais” (Schmitz,1979:57) -, mediante um princípio de diferenças coligadas no acontecer do tempo. Paradoxo e convergência, confronto e enlace de imagens diversas, gestados na crise de dois mundos e no florescimento de uma experiência sincrética singular. Os soldados-missionários enfrentavam grandes perigos nas matas americanas, mas a empresa era fundamental para conquistar “o grande tesouro de almas para o céu” (Montoya, 1997:39). A semente precisava ser lançada em terra boa, como aparece nos sermões do padre Antônio Vieira. A semeadura significava labuta e redenção.

O barroco missionário viveu o esplendor de suas formas durante aproximadamente 150 anos (entre os séculos XVII-XVIII), quando a sua exuberância estética emergiu na e da

terra sagrada. A sua manifestação naquela área fitogeográfica é significativa, dada a luxuriância das matas subtropicais e a complexidade de áreas de tensão ecológica, como são as zonas de encontro entre matas e campos, modelados pela ação dos guarani.

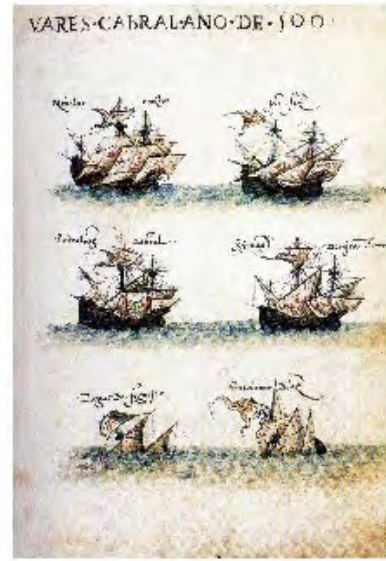
A idéia de ecótono¹⁵⁸, de encontro - uma convergência e co-deriva - de formações fitogeográficas e ecossistemas distintos é, nesse caso, análogo à proximidade entre culturas. Há a construção de novas formas de relações entre homem e natureza. Novas ordens culturais surgem nas paisagens míticas, de onde emerge uma civilização mestiça (Gruzinski, 2001b), a partir de interações entre elementos eco-antropológicos diversos. O barroco missioneiro parece ser um efeito do gigantismo exuberante das formas, mesclando humanismo utópico e devaneio alucinatório, como ficará mais claro adiante.

A Província do Paraguai é um território-mito, uma fronteira cultural e geo-política, enquanto que o Tape resta como parcela incógnita de sua totalidade até a primeira metade do Setecentos. Nele, o gentio disperso precisa ser evangelizado. Missionar, assim, conjuga-se da mesma forma que civilizar.

Um historiador como Richard Morse é capaz de fornecer um panorama instigante acerca da “experiência histórica da Ibero-América”, colocando a discussão “como vivência de uma opção cultural” (Morse, 1988:14). A visão de Morse permite uma aproximação com a idéia de sobredeterminação das imagens em Gilbert Durand (1989), pois o fenômeno de constelação das imagens, num determinado contexto, ocorre pela manifestação do gênio humano em gerir as suas escolhas e seus projetos. Daí que o imaginário, esse conjunto polissêmico de imagens, adere a determinado *locus* pela força das mesmas em convergirem entre si e pela dinâmica cultural que veicula as imagens no processo de assimilação acomodadora ao longo da duração.

Portanto, Richard Morse considera “a herança ideológica e institucional que o Novo Mundo recebeu das Nações que lhe deram origem”, tomando a “matriz moral, intelectual e espiritual comum” onde “as tradições européias que deram forma a Ibero-América foram especificamente ibéricas e não vagamente “católicas” ou “mediterrâneas” (Morse, 1988:22-37).

¹⁵⁸A noção de ecótono, bem como as de “efeito de borda” e “área de tensão ecológica” que utilizo derivam das reflexões de Roger Dajoz (1983) e Eugene Odum (1988).



A “monarquia barroca” espanhola estava imersa numa “sensibilidade” que ao longo do processo histórico Ibero-Americano auxiliaria a definir a opção pela manutenção do Estado e pela sua conservação¹⁵⁹. Janice Theodoro ao apontar os estudos de Hauser para o qual ao “estudar o barroco nas cortes espanholas, vincula-o à crise dos Estados europeus e à decadência”. Para a autora, os historiadores da América devem seguir um caminho diferente, ou seja:

A América construída sobre a égide do barroco imprime a esta expressão estética um significado bem diverso do europeu, ou seja, não expressa decadência. Ao contrário, a opulência, e não a decadência, representa na colônia o fio condutor de nosso passado colonial (Theodoro, 1992:139).

A Espanha sob o domínio de Castela, imersa no tomismo, entre o profetismo cristão e a explicação científica do mundo¹⁶⁰, intentava com as viagens transoceânicas, além de novas colônias para sedimentar a sua imagem de Estado-nação, numa Europa decadente, fortalecer seu poderio econômico naquele contexto e estabelecer uma “missão civilizadora”. Uma nova Cruzada configurava-se nas “terras ignotas”, para assim recuperar o gentio da iminência do reino dos infernos, levando a palavra redentora aos infiéis a fim de reduzi-los e humanizá-los. Misto de mercantilismo e predestinação; mescla de violência física e simbólica que acabaria por degradar o outro como ente, física e culturalmente, inserido em seu meio.

Disso decorre que as reduções enquanto experiência barroca singular no Novo Mundo, revelaram a inserção do autóctone no sistema mundial do mercado e na condição de humanidade pela adesão ao *mundus imaginalis* cristão. A cidade barroca representava

¹⁵⁹“Como estava centrada no estado, na estrutura herdada da comunidade política, o pensamento político na era barroca espanhola representava a liberdade não como uma obediência voluntária ou ‘ativa’ ao poder constituído, noção vinculada à doutrina católica que definia o papel do livre-arbítrio na obtenção da graça” (Morse, 1988:68).

¹⁶⁰Conforme Richard Morse “a virada espanhola para o tomismo no século XVI” - “uma visão de mundo do século XIII” - explicar-se-ia pela sua “modernidade”, ou seja, “pela exigência de conciliar uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de “incorporar” povos não cristãos à civilização européia” (Morse, 1988:41-2). A “síntese tomista” significava que “Tomás de Aquino tratava as verdades da fé e as do mundo natural como complementares e sempre compatíveis. Assim a reinterpretação de Aristóteles vinculava-se tanto ao neoplatonismo quanto à teologia cristã” (Morse, 1988:32). Desta forma, havia uma “dupla verdade” que não deslocava Deus de seu papel nem negava a razão humana como espaço de conhecimento.

uma experiência comunal singular e forma de sociação atravessada pelo força dos mitos, inclusive do “mito barroco” (Maffesoli). Possessão do objeto e despossessão do outro; experiência extática e vivência onírica; conforto material e musicalidade barroca. Na experiência sincrética missioneira o seu isolacionismo libertador é algo que traz o paradoxal como força presente no evento urbano na América Barroca austral, onde mito e história se interpenetram.

Michel Maffesoli, ao mencionar a pintura barroca de Zurbaran, torna as suas colocações pertinentes para o caso missioneiro. Sobre o artista, afirma:

De um lado, ele liga-se a uma representação realista, fenomenográfica poder-se-ia dizer, da vida dos monges do seu tempo; do outro lado, aplica essa representação às ações mais humildes. E é a conjunção desses dois elementos que dá a sua obra o sentido místico que se conhece. Realismo místico. Ou, mesmo jogando com a tensão paradoxal desses dois termos: materialismo místico. De fato, é essa particularidade do barroco, manter juntos elementos perfeitamente heterogêneos. É nesse sentido que se pode dizer que o conjunto contemporâneo, na sua própria banalidade, favorece uma comunhão fusional. *Stricto sensu*, ele predispõe ao êxtase. É certo, podem-se possuir coisas, mas, pouco a pouco é-se possuído por elas. E é essa “possessão”, comum à maioria, que funda, em pontilhado, a comunidade humana. Assim, a participação no mundo dos objetos materiais culmina num espírito comum, outro modo de nomear a espiritualidade. Encontra-se aí uma metáfora de G. Simmel, a da “ponte e a da porta”, que se pode considerar como uma estrutura essencial de toda sociedade: o que fecha (a porta) culmina dialeticamente na abertura (a ponte)” (Maffesoli, 1996:218).

Neste sentido, o que estou denominando de barroquização das paisagens refere-se ao processo de encontro cultural ligado a esse “realismo místico” - no espaço friccionado da “zona de contato” -, que tomou corpo nas florestas subtropicais da Mesopotâmia Missioneira do *Mundus Novus*, principalmente no Setecentos, estendendo-se às vastas pradarias do Tape, onde irrompem os capões de mato.

A sua complexidade reside no fato de que tal evento histórico-cultural deflagrou formas singulares de assimilações acomodadoras - gestadas na interação entre culturas dadas ao profetismo, como a jesuítica e a guarani -, ao meio cósmico. Há uma convergência de imagens na América do Sul, ao mesmo tempo que manifesta conflitos e crises.

Considera-se o caráter universal das “estruturas antropológicas do imaginário” no trajeto humano, assim como movimentos tensos e contraditórios no processo de transculturação, iniciado na conquista e perpetuado na colonização do Novo Mundo, dentro de uma dinâmica de assimilação acomodadora que define um tom sincrético para a conformação de paisagens fantásticas sul-americanas.

O conjunto de paisagens - o panorama cênico e pictórico - revelado pela mataria e campos (quadro e enquadre; contexto e representação) em seu delineamento e fisionomia é uma referência à matriz pictórica do barroco e a sua influência das pinturas de paisagens. No entanto, a mesma é subvertida na sua experiência puramente extática e deleitosa, no que concerne a paisagem como “modelo” de beleza arrebatadora, enquanto manifestação do *mirabilis*. Aqui o modelo persiste como referência deslumbrante, mas precisa ser negociado na “zona de contato”, vivido na fricção e no compartilhamento das imagens, bem como no movimento de permuta cultural e na conseqüente produção criativa de diferença junto aos ambientes autóctones. É preciso transformar criativamente as paisagens locais para fundar uma civilização na *Terra Australis*.

O barroco missionário em sua exuberância de formas e realização utópica de um mundo sincrético na América Espanhola¹⁶¹, tem uma dimensão ético-estética (Maffesoli, 1985) e ideológica (Baêta Neves, 1978; Dumont, 1985). No primitivismo político de suas cópias, decalca e subverte o original, ao mesmo tempo que reitera no *Mundus Novus* o seu aspecto solene. É resistência a Reforma (bem como, a Contra-Reforma) e à investida lusobandeirante (sem esquecer os *encomenderos* espanhóis), assim como contra Portugal e Espanha, posteriormente, durante as Guerras Guaraníticas. Define e conforma uma paisagem de poder e liberdade, de violência simbólica e ressignificação de imagens. No seu diálogo profícuo com as paisagens nativas, manifesta sua lógica contraditória, que move a dialética do acontecer e das imagens, na configuração de paisagens urbanas e rurais, nas missões jesuítico-guarani.

¹⁶¹“O Barroco é realmente um “banquete de anjos” - título que une duas imagens antitéticas (ou “oxímoros”: as dos seres de espírito puro, os anjos, e aquela do banquete, totalmente carnal - mas, ao mesmo tempo, é a ‘profundidade da aparência’ (título não menos enigmático, pois a profundidade nos é sugerida pelo que há de mais superficial: apesar de toda a pompa a aparência nega em mostrar-se...). Estas são as imagens propostas pelo Barroco: uma plethora profundamente carnal, trivial mesmo, da representação, mas que também dá acesso à profundidade do sentido por meio destes efeitos superficiais de jogos de epiderme e virtuosismo triunfalista” (Durand, 1998:24).

As formas barrocas na arquitetura seriam o reflexo do barroco nas paisagens em estado latente e no seu vitalismo vibrante, mas também, na ação técnico-cultural geradora de mosaicos paisagísticos novos, bem como de arranjos ecossistêmicos humanizados barrocamente. Assim, a barroquização das paisagens representaria essa compreensão de que as suas formas emergem da relação intrincada com uma ecologia pulsante em sua biodiversidade, atravessada pelo modelamento criativo e devaneante das matérias - o arenito, o cedro e o barro, para o barroco missioneiro -, pelo formismo singularizante e sincrético engendrado pelo gênio humano.

A mestiçagem presente no barroco missioneiro oscila entre a aparência das formas, a superfície inalienável e maciça das catedrais e das grandes árvores¹⁶² - dois símbolos do centro sagrado -, e a profundidade mística da experiência religiosa e de aposta de fé. De um lado a desespirtualização pelo reino da aparência e de outro a espiritualização, como mergulho profundo na alma¹⁶³, interagindo numa lógica contraditorial, como diferenças coligadas e especulares.

“O barroco significa um retorno a um estado informal” (Wölflin, 1989:65). Sendo assim, representa o contraditorial, o perturbador em contraposição à tranqüilidade renascentista. É uma aposta no amaravilhamento enquanto forma de arrebatamento pela emoção. Ele é uma manifestação do gênio humano, traduzindo uma perspectiva ético-estética. Há um “politeísmo de valores” e uma pluralidade de imagens do gigantismo, convergindo (mesmo no projeto político-ideológico das reduções) para engendrar a aura dos lugares na Terra de Promissão.

Essa estética avassaladora tem algo de terrificante e paradoxal, pois dela emerge, paralelamente ao esplendor cristão – as imagens do *miraculum*¹⁶⁴ -, um mundo estranho malévolos e assustador que evidencia o alucinatório como forma de percepção *sui generis* do insólito, posto que se trata do monstruoso e das formas informes que atravessam, imaginárias e místicas, as paisagens fantásticas missioneiras.

O assombroso, sob a forma da monstruosidade, relaciona-se com a paisagem barroca do subtropical. A luxúria das paisagens coloca a possibilidade do amaravilhamento

¹⁶²Numa nota de rodapé Heinrich Wölflin se refere à “folhagem pesada e cheia de seiva da figueira” como uma arquitetura vegetal que “constitui uma verdadeira folhagem barroca” (Wölflin, 1989:55).

¹⁶³Para as reflexões que estabeleço me inspiro em Michel Maffesoli (1984) e Mário Perniola (1991).

¹⁶⁴Existem inúmeras referências a milagres nas narrativas dos jesuítas que missionaram no Novo Mundo.

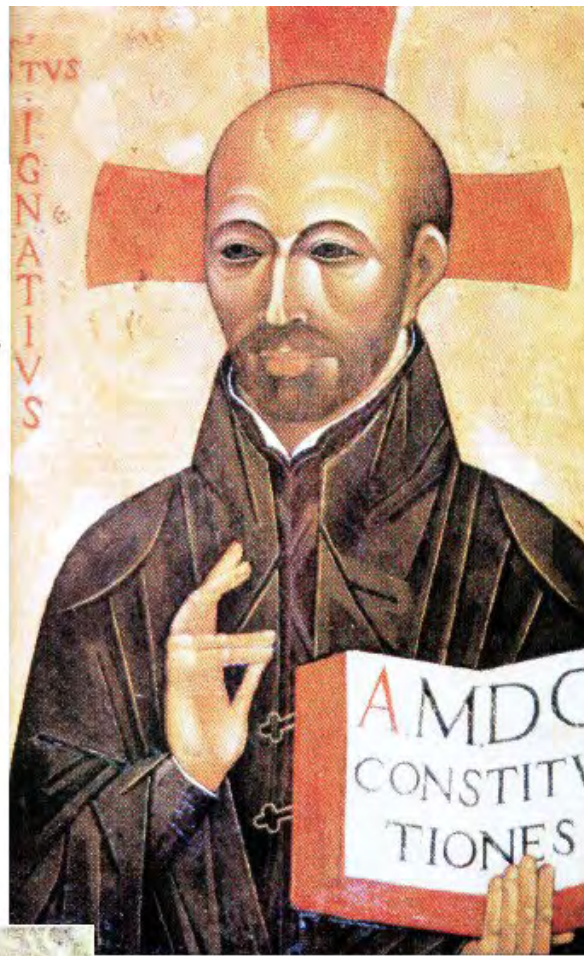
e do desvario pelo excesso de formas - o êxtase frente às visões fantásticas -, como expressão da hierofania ligada à consciência imaginativa.

O Barroco floresceu no espaço mítico guarani entre o viço das florestas subtropicais, porque os jesuítas vinham movidos pelos exercícios espirituais contemplativos de seu mestre, Santo Inácio. O devaneio místico loyolano aderiu em sua projeção contemplativa às imagens do gigantismo das formas tropicais e a exuberância cultural autóctone, engendrando uma civilização sincrética aberta ao amaravilhamento, naquilo que ele abarca de miraculoso ou de monstruosidade.

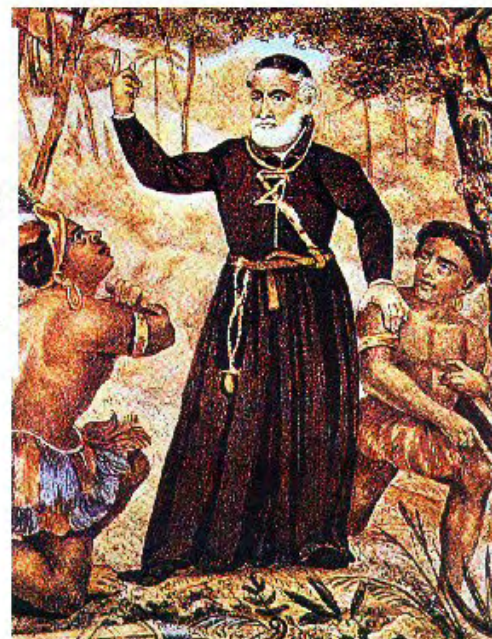
A experiência missional jesuítica junto aos guarani introduziu as imagens cristãs de Deus e do Diabo – bem como aquela do soberano como representação divina - no universo mítico autóctone, colocando os dois lados de seu maniqueísmo profético, com a sua simbólica vinculada à glória e à decadência, revelando as contradições da ocidentalização do mundo que, ao erigir o espaço urbano reducional como fenômeno complexo de socialização, mais tarde, tramaria conspiratoriamente a sua ruína.

Adentrando no universo das “imagens barrocas” com suas “formas informes” (Rocha, 1994), tento elucidar para o caso missionário platino, alguns aspectos que Serge Gruzinski se questiona para o caso mexicano.

Como esse mundo colonial e mestiço chegou a produzir uma civilização barroca e inserir-se num quadro político e religioso que durante mais de um século e meio, parece mais inclinado a tolerar ou aproveitar essa proliferação de híbridos do que a procurar uniformizar os seres e as formas? (Gruzinski:2001a:82)



L. canonicus



Regis post l.



AS RUÍNAS E A TURBULÊNCIA DO TEMPO

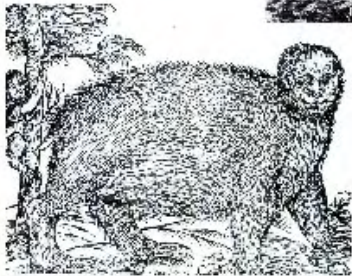
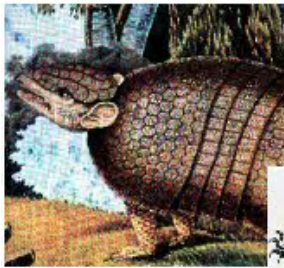
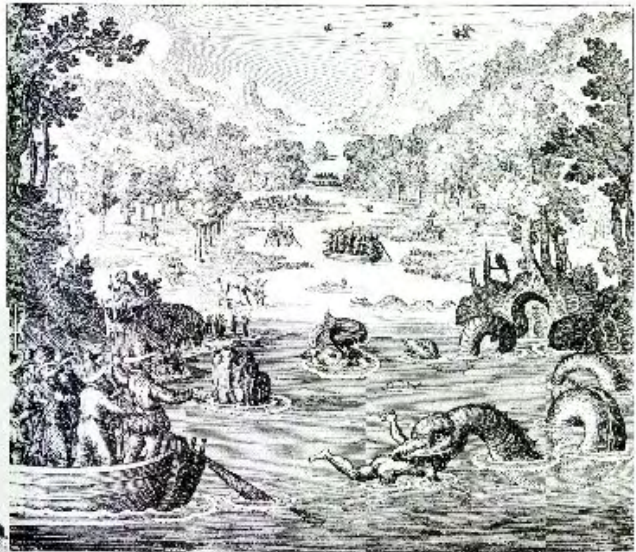
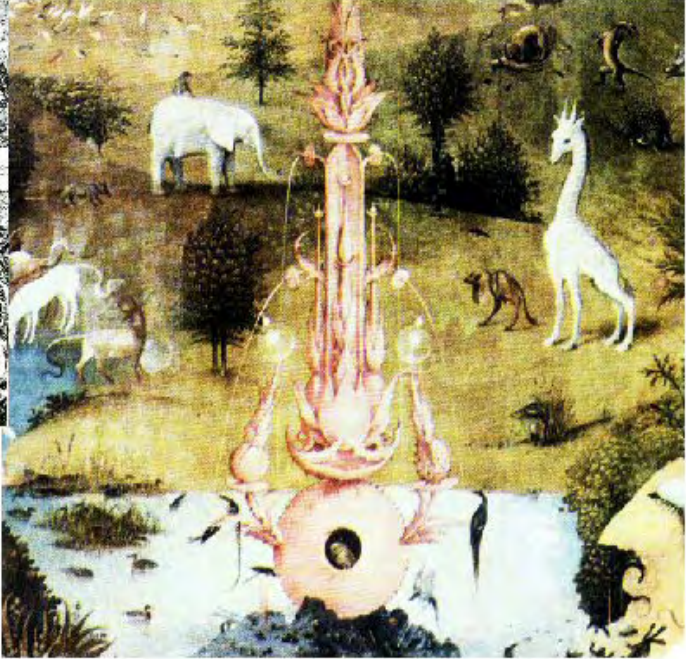
1. O jogo alucinatório das imagens terríficas do monstruoso e a barroquização das paisagens missionárias.

A imagem catastrófica da ruína revela uma paisagem singular. Melancolia recôndita do cenário em escombros: suas marcas e sinais identificados com as vicissitudes do tempo (eventos históricos e acontecimentos microscópicos marcantes) têm relações sutis com as imagens, mais especificamente com aquelas relacionadas aos seres que habitam as paisagens fantásticas missionárias. As manifestações das criaturas estranhas - pelo seu polimorfismo teratológico - colocam a degenerescência da figura humana (ou dos animais) como uma referência à ruína.

Aderido as formas densas que conformam a paisagem da ruína - a materialidade do lugar - existe um “espírito da paisagem” mais fluido e sutil. Nesta “geografia imaginária” ocorre o trânsito dos seres estranhos. Tais figuras apontam para as bifurcações e dobraduras do espaço e do tempo. O buraco e a fenda, a elipse figuram como imagens referidas a eles. Daí um jogo entre o universo implicado e o explicado dos fenômenos (da alma e da paisagem) decorrentes das turbulências temporais, vinculadas aos episódios que agitam as camadas do tempo e à capacidade humana de devanear e se extasiar com as imagens, vibrando na memória do lugar.

Imagens potentes extravasam das curvaturas e espirais do tempo, desdobrando-se no manifesto e desvelando o implícito como manifestação assombrosa. O fluxo das formas informes, na espacialidade do lugar, configura as paisagens fantásticas enquanto “entidades culturais imaginárias”¹⁶⁵.

¹⁶⁵“Determinada massa de entidades naturais ou culturais adquirem, num súbito, imensas ressonâncias. Entidades como as expressões *fábulas milésias* ou *ruínas de Pérgamo*, adquirem num espaço contrapontado pela *imago* e o sujeito metafórico, nova vida como a planta ou o espaço dominado. Desse espaço contrapontado depende a metamorfose de uma entidade natural em cultural imaginária. Se digo pedra, estamos nos domínios de uma entidade natural, mas se digo pedra onde chorou Mário, nas ruínas de Cartago, constituímos uma entidade cultural de sólida gravitação. A força de urdidura e a gravitação caracterizam esse espaço contrapontado pela *imago*, que lhe empresta a *extensão* até onde esse espaço tem força animista em relação com essas entidades” (Lezama Lima, 1988:52-53)



As paisagens, sendo formas de epifania do ser, estão envoltas por sentimentos de pertença engendrados culturalmente. O assombroso, em suas diversas manifestações (sonoras, visuais e olfativas) e pela sua bizarria espantosa e paradoxal, emerge como energia ligada ao caráter acidentado do tempo. O sujeito, ao refletir sobre sua experiência no mundo percorre os labirintos da memória coletiva.

Dona Filinha é uma das contadoras de caso que, com sua força narrativa, nos familiariza com as criaturas fantásticas. Ao comentar acerca do lobisomem¹⁶⁶.

“Á, esse eu conheci [o lobisomem]!... Era um empregado de um vizinho nosso. E, mais como hôme, um hôme vamo dizê, bunito! Ele era, Alemanha! Bunito aquele hôme, mais vivia numa trapilha, barbudo, cabelo grande e, se davu ropa pra ele, porque ele trabaiava, muito trabaiador! Davu ropa pra ele; ele garrava, oiava, botava no braço e saía. Dizio pra ele: ‘vai tomá banho, pra trocá essa ropa!’ Ele ía pro rio, vortava, ele pegava a ropa e rasgava tudo, tudo! Isso eu sei, porque era vizinho nosso. E, de noite, a cachorrada embrabicia, então, eles dizio: ‘ó, o Gregório!’, era o nome dele. ‘Ó, o Gregório anda aí!’

Aí, diz o, por isso que nós, então, quando ele andava por aqui, os cachorro batiam, diz-que se uma pessoa pegava um prato de sal e oferecia pr’ele pelo nome, ele garrava raiva da pessoa! E, tinha um vizinho, disse: ‘se oiá pra fora, o dia que o Gregório sai, que os cachorro batê eu vô oferecê um prato de sal pra ele pra vê se é verdade’. E ele feiz, e ele ficô com raiva dele! Mais, ficô que nem oiava pra ele. Agora, se é verdade! (risos)

E, tinha uma... a ... essa, tinha uma criada; esse tio, o rapaiz era peão, não é. Então, ela que sempre levantava, fazê fogo. Naquele tempo, criada, as filha mais véia que levantavo, fazê fogo, né! Então, eles chamavo ela, era Servina, o nome dela. Tinha um ruim que dizia (engrossando a voz): ‘Servina, levanta! Vai fazê fogo!’

Ela levantava e ía, pra amanhecê o dia que ele saía do... caminhá né. Aí, ela sabia, que dizio que era ele, o quarto dele ficava, a cozinha assim, o quarto assim, né! Aí, diz-que ela loca de medo, saiu, veio pé por pé abri a porta porque achô que ele, que... que ele tivesse ali né.

¹⁶⁶A transformação de uma pessoa em lobo – zoometamorfose – denomina-se licantropia (Ribeiro Pinto, 1986:30). O mito do lobisomem mistura, pela ênfase na metamorfose, tradições européias (desde a Grécia Antiga), indígenas e africanas, todas elas mestiçadas no contexto brasileiro. O monstro é um misto de entidade totêmica e criatura bestial.

Diz-que ele tava enroladinho na cinza, tipo cachorro mesmo, enrolado na cinza. E, diz-que quando ele viu gente, ele levantô a cabeça; ela empurrô a porta e se foi pra dentro! Aí, ela disse pro tio: ‘óia, o Gregório tá deitado em roda da cinza, lá! Aí, o tio levantô, veio e falô com ele, mas quando ele falô com ele, já ele vinha saindo do quarto com aqueles unhões dele. Então, esse a gente tem; eu era criança, mais tenho a lembrança que esse, verdade! Depois, foi, foi, eles prometio, quem não gostava dele: fazia um barulhão, e era sexta-fera né, a cachorrada daquela vizinhança; ah, e outra, comida ele não comia se, se mulher fizesse, era ele que fazia numas lata dessas de foia. Ele fazia aqueles pirão as vezes, se davô carne pra ele, ele dexava azedá e depois fazia aqueles pirão e comia! Então, por isso a gente tem, tem que tê um mistério né!”

Seu Emílio - “É, já vê da alimentação era diferente dos otro!”

Dona Filinha - “Dos otro!... Nem pão! Se desse um pão, ou ele dexava mofá, pra depois ele comê, se não, não! Esse já tenho certeza que devia sê lobisome mesmo, né! Aí, depois andavo prometendo de pegá ele e matá, não sei, se sumiu de lá, nunca mais ninguém soube dele! Não sei se mataro ou levaro, porque naquele tempo pegavo os próximo, matavo, ficava assim. A não sê que tinha... Nem o tio onde ele parava soube mais!”

Cristiano, no alto dos seus noventa anos (ou mais) também falou na besta, deixando claro, como na narrativa de dona Filinha, o contexto cultural em que a criatura aparece. As situações colocadas aos atores que interagem na arena social frente ao conflito instaurado pela sua presença nas paisagens das propriedades campônias, evidenciam as tensões e estratégias na resolução dos dramas sociais. Segundo o idoso:

“O lubisôme ejiste!... [tosse] Quando eu vim de lá, eu morava naquela casinha lá! Onde tá aqueles porco encerrado e nós tinha aí uma vaca, que tava atada aqui. Tinha uma cachorra preta, assim. E eu ia pra Igreja, tudo dia, pra Igreja, tudo dia: quinta, eu já ia pra Igreja, domingo eu ia!¹⁶⁷

E lá vai uma quinta, eu vim de lá! Eu vô desabri aquela casa ali e vô tirá mais um rastoio e dá pra vaca cumê! E lá tinha um pau lá, uma madeira lá: o bicho bateu as oreia; quem tá batendo as oreia aí, meu Deus? O quê que bate as areia aí meu Deus?

¹⁶⁷Cristiano é batizado na igreja pentecostal Congregação Cristã no Brasil.

A cachorra deu uma latida e parô pro meu lado, parô do meu lado a cachorra... Agora eu vô vê... quero vê esse bicho. Baita bicho, sentado num pedaço de pau! Baita lubisôme!”

Aproveitando o seu longo silêncio, pergunto: Quando ele lhe viu, o que fez?

“Quê nada! Ficô sentado lá, pois não saía dali criatura! Era um véio daí, era um véio, depois ele morreu de bicho-de-pé! (bate com as mãos nas pernas e os pés no chão; risos) Pelo amor de Deus! Criô bicho-de-pé e não pode mais saí!

Ele vira num lubisôme... é um cachorro bem grande, sai por aí, caminhá. Caminha por toda parte!”

Eu - Quais os dias da semana que o lobisomem aparece?

“Só quinta e sexta! De noite! Caminha por toda parte!”

(...)

“Uma vez tinha um véio que morava ali: otro lubisôme puru, puru! Uma noite eu vi (risos)... Eu tenho um costume de dexá o cachorro atado, que tá pra lá, foi co Emílio lá pras roça, tá pra lá. Vô tê que atá meu cachorro... tá desatado da correntia! Não dei nada pro próximo, também não cumi nada!... Fui lá e desatei o cachorro, desatei da correntia ele, sortei! Sem demora, co’aquela fulia: uau, uau, uau, uau! O quê que tem aquele véito, ali parado, ali... co’a cola bem grande... Não durmi na hora... ele vai co cachorro. Vai deitá jaguara podre! Vai deitá jaguara podre! Era ele que tava caminhando, por aí tudo!”

Cristiano narra, em seguida, outro episódio envolvendo a licantropia em terras missioneiras. Aqui a metamorfose, ou ainda, a transfiguração do homem em besta canina, tem algo de insólito e alucinatório em meio às paisagens domésticas nas proximidades da casa. Cristiano me diria:

“Pois ele negaceia onde tem tropa de telnero!... Aonde tá deitado um cachorro ele vai, atropela o cachorro, se rola aonde tá o cachorro e sai, direto num cachorro! Baita cachorrão!”

Uma vez eu parei lá na colonha, onde tinha a casa dum hôme. Mas não era casado, mas ele era viúvo e ela também era viúva. E os dois ero casado e moravo no fundo duma ressaca¹⁶⁸ bem grande e tinha um rapaiz lá, interessado pra casá cuma delas. Daí, um dia o

¹⁶⁸Ressaca, conforme seu Emílio “é quando fecha dois rio, no entroncamento de dois rio. Quando faz uma curva e não fecha”.

véio disse: ‘agora você não vai lá na roça Cristiano, fica pra ajudá a muié véia na casa, aí! A muié véia falô pra ti ficá aí pra ajudá ela!’ Aí, eu disse: fico, fico!

Quando foi ali umas horinha do dia ele foi trabaiá com o véio... Ele foi lidá co’a pastage... Quando foi umas horinha do dia, eu disse pra ela: você vai casá cu’aquilo! É lubisôme puru! ‘Será que disse? Tá chamando o meu broto de lubisôme, animal alcaide¹⁶⁹!’ Pois é lubisôme!

Daí, a véia disse: ‘eu vô esperá o véio chegá da roça Cristiano, eu vô esperá o véio chegá da roça í depois fiquemo nós aqui na sala, só nós na sala aqui escuitando a tilivisão aí, e depois você puxa a história, puxa a história, pra nós vê, tá!’

Daí, foi tudo mundo pra sala e a véia disse: ‘vai te sentá lá!’ Me sentei lá na sala, veio uma criança pequena de outra muié, daí peguei a criança, botei no colo, tá! Lavaram toda aquela trenhama! O véio chegô: ‘o quê que tu tá botando senão no meu genro?’

Ó, eu disse pra ela assim, aqui, que é lubisôme puru! Ela que tava chamando o broto dela de lubisôme! O véio disse, também, tá chamando meu genro de lubisôme!

Aí, a véia disse: ‘te demo uma camisa pra ti!’ E o véio disse: ‘te dô umas calça pra ti’, e a moça, disse: ‘te dô um colovo¹⁷⁰, se tu pegá a ropa dele, desse bicho e trazê aqui pra mim, pra nós vê! Pode chegá e batê na janela do quarto que daí não tem pirigo!’ Aí, eu disse tá!

Daí, de noite, tinha uma janela bem peltinho que ele pulava pa fora. Aí, quando foi de noite, negaciei, vô negaciá!

E tinha um imbu bem na canhada e aquele imbu tinha uma toca, faz aquele solapão¹⁷¹, por baixo naquele imbu. Chegô lá, ficô pelado, tirô toda a ropa ali, se pelou-se bem pelado, e tinha um telnero logo ali como naquele buçal que tá lá (aponta), foi lá, atropelô, se rolô, se rolô, se rolô!

Passei a mão nas calça dele, levei as calça e a camisa e o chapéu! Fui lá e bati na janela do quarto da véia. Aí está, levanta e venho vê as ropa do teu broto menina! Ela alevantô. (bate palma, sorrindo)

¹⁶⁹Alcaide, segundo Deisi, “é uma coisa que não presta”. Seu Emílio complementa que “pode sê até uma criação, uma pessoa que não goste”.

¹⁷⁰Pulôver.

¹⁷¹De acordo com seu Emílio seria “uma abertura entre o tronco da árvore e a terra”.

‘Não vamo dexá e vamo atropelá esse lubisôme que vai embora e não quero mais que minha filha namore mais esse bicho! Aí, levei as ropa dele, derrubei lá, botei lá, dexei [...] E antes do galo cantá ele chegô. A véia falô: ‘tu rape o pé e vai simbora, se não eu te mato, te negaceio e te mato! Ele não ti óia direito por essas roça aí! O rabo dos óio dele é vesgo pro teu lado. Mais o que eu fiz pra esse tipo pra não andá me oiando direito? Á, a noiva dele contô, não sei pra quem qui você levô as ropa dele lá. Ficô bem brabo, bem brabo, bem brabo!’”

O véio não quis nem a véia! Nem a véia não quis [o casamento]... Faz muitos anos, eu morei na Entre-Ijuí e na Serra de Baxo!”

De acordo com dona Cacilda, “quando nós era criança o meu pai contava o seguinte, ó, lá em Soledade: que ele tinha um peão, e o peão posava no garpão. E a finada mamãe fazia queijo e tinha uma tábua assim, numa área, mais área aberta assim, da cozinha perto da casa, perto tinha a tábua de queijo!

Então, sempre vinha um cachorrão ali [...], eles brigavo com aquele cachorro sabe e um dia de noite, diz-que veio um, um bicho preto!

Aí, diz-que ele vai e bota os cachorro. Os cachorro não atendio, daí, ele pegô a sentá num canto assim, foi que ele se virô e largô uma pedra: ‘acertei uma pedra!’, disse.

Aí, diz-que ele pulô a manguera, da manguera ele desceu pra baxo, onde é que tinha o quarto com uma janela do rapaiz. Tinha uma, a estrebaria dos cavalo; o quarto do rapaiz e onde eles meio que fazio o fogo de chão [...] Daí, sei que aquele bicho pulô a manguera, costiô aquela casa e sumiu!

Daí, no otro dia cedo, se levantô, foi trabaiá, levantô. Aí, chamô, a finada mamãe fez o café, e chamô o rapaiz pra tomá café. Aí, quando oiô pra testa do rapaiz tinha um galo... Daí, uns tempo depois, largô o rapaiz! Era esse bicho! (risos)... Tem essa passage!”

Dona Maria, no interior de Cruz Alta, enfrentou certa vez o monstro que rondava a sua casa, arranhando as portas da morada. Mas a mulher, num ato de coragem, acertou-lhe um tiro. No dia seguinte, descobriu que um vizinho seu levava um balaço. São recorrentes os relatos indicando que, passada a noite do ferimento da besta, logo depois descobre-se um homem da comunidade baleado, apontando que pode ser ele o detentor do fado.

Sobre esse tema um amigo de seu Plínio, de Palmeira das Missões, mencionou sobre o lobisomem: “Lá em Palmeira também conto que tinha um vizinho lá... no

galinheiro; as galinha gritando, e tinha um bicho! Deu um tiro! Depois, foi sabê que o vizinho tinha sido baleado!”

Segundo dona Alzira, na Vila da Alegria, em São Miguel: “diz-que quando sangra o lobisome ele vira gente”.

Seu Antônio Furtado, numa das visitas que fiz a ele junto com seu Emílio, argumentou o seguinte sobre o lobisomem: “Mais existia, quem sabe se existe ainda? Porque óia, quando morava aqui, nós descobrimo um véio... ele sempre posava aqui. É o próprio hôme, ele troca!”

Noutra visita conseguiria gravar a narrativa que o idoso contou em meio a muitas risadas: “O lobisomem ejiste! É uma tração que eu não sei o significado desse destino! Aqui, nós descobrimo um véio que era lobisome! Sabe, porquê? Só sexta! Ele tinha aquele dia de sexta. Uma hora da noite ele sai vagá! Vira em bicho! E, aqui, tinha um véio que era chegado. Que posava ali em casa, aí nós comecemos a descobri, com meu irmão [...], lá uns horão da noite, levantô o véio muito mal, levantô e veio cá, virô os nosso carçado, e nós acordado se parando que tava dormindo! Virô os nosso carçado, meu e do irmão, e abriu a porta da frente e saiu. Óia, a cachorrada batero!

No ninho dos porco! Truxero o véio cantando! Não teve tempo! Tava se espojando, troxe até ninha de, coisa de ninho de porco, dexô na cama notro dia!

Mais, óie! E veio na cerca e, chegô, se bateu na cerca! E a cachorrada deitaro tudo, ficaro tudo deitado! E ele, veio direito pra indireitá nossos carçado. Nossos carçado tavo direito! Pois, o véio desconfiô e não veio nunca mais!”

Maria (sua filha) - “E nem amanheceu, mais nem amanheceu mais!”

Seu Antônio – “Nem amanheceu na cama, de madrugada! Limpô! Não deu mais! Mais dexô marca na cama, dos porco na cama!” (risos)

“É, foi a veiz só” que o idoso teve contato com o fenômeno estranho. Ele mencionou, como outros idosos, um acontecimento recorrente nos causos que evidencia a presença da criatura nas proximidades das habitações, pois “lá onde nós morava! Mais, óia, tinha mais o meno como daqui São José, morador lá! Tinha um tempo que começavo os cachorro fazê a senzala lá no último morador lá, de lado de casa, e vinho encartando¹⁷², encartando, encartando!”

¹⁷²Encartando, de acordo com seu Emílio, significa “cães acoando juntos”.

O lobisomem é denunciado pela sensibilidade canina que sinaliza a proximidade da criatura, ao mesmo tempo que aponta para o estranho parentesco entre os cães e a figura hedionda. Quando as pessoas repousam em suas moradas¹⁷³, o monstro se aproxima das mesmas ao percorrer as paisagens culturais missioneiras, atravessando os espaços sem considerar os limites impostos pelas propriedades. A cachorrada, no entanto, pode “batê nele” quando aparece, ou seja, correm atrás da criatura, defendendo o território da morada de sua influência escatológica.

O desfecho das narrativas geralmente, desemboca no afastamento do homem atingido pelo fado das propriedades por onde circula, trabalhando como peão. Expulso ou demitido, o sujeito anômalo coloca-se em trânsito seguindo errante nas paisagens missioneiras. A figura deslocada remete àquela do gaúcho a pé de Cyro Martins, anunciando a decadência de um “estilo de vida” relacionada às “*circunstâncias e dramas da coletividade crioula*”¹⁷⁴.

Cristiano oferece uma idéia disso em sua fala.

“Eu me criei em casa, com os otro. Cada casa eu parava um pouco!”

- silêncio -

O senhor trabalhava no quê? – eu, aumentando o tom da voz e me aproximando um pouco dele para que escutasse.

“Na roça! Cada um onde eu parava tinha uma encerra de polco; galinha criava bastante! Essas hora tinha que vim lá da roça pra dá cumida pros bicho, pr’aquela polcada! Pegá uma tropa de telnero pra tirá leite no otro dia! E todo aquilo no relente, casa não tinha!

- silêncio -

Finada Grória não era ruim, era uma muié boa! Morei... criava galinha!”

Certa vez seu Plínio, antes de narrar um caso sobre o monstro que um conhecido seu lhe contara – ele não quis que usasse o gravador durante o diálogo -, fez a ressalva: “ele não era mentiroso!” Portanto, trata-se de uma história fidedigna sobre o lobisomem.

A história é mais ou menos assim: “tinha o lobisome ali no Pega Fogo” e, seguidamente, “o bicho vinha na panela de sabão e comia”. O dono da propriedade que

¹⁷³A besta ronda a casa, considerada aqui nos termos bachelardianos como ninho e refúgio: “esse espaço de intimidade” que revela “um estado da alma” (Bachelard, 1988:84-91).

¹⁷⁴Conforme Cyro Martins (1997:19).

recebia a visita inusitada do monstro tramou por várias noites estratégias para pegá-lo. Numa delas resolveu agir, pois segundo ele, “não vô dormi essa noite e vô pegá o lobisome!”

O homem, escondido nas proximidades do local em que o ser estranho vinha devorar o sabão seguidamente, num ato de bravura “laçô pela mão, pegô o caboclo” prendendo-o num determinado lugar da fazenda. “No outro dia, amanheceu sem ropa, peladito!”

A nudez que aparece na narrativa de Cristiano, tendo recolhido as roupas do pretendente da moça, é anunciada novamente por seu Plínio. Terminada a cíclica do fadário revela-se o homem desnudado em seu dilema existencial e atormentado em seu segredo.

O ser fantástico, segundo seu Emílio, também se apresenta como um grande “cachorro overo¹⁷⁵ de oio vermeio que fica no meio dos otro [cães]”. O alarido dos cães (latidos e uivos) nas sextas-feiras é um sinal de que a criatura movimentava-se nas imediações das casas. A fera tem por hábito comer sabão crioulo feito de sebo e das tripas (“buchada”) da criação, segundo alguns miguelinos.

Na história narrada por seu João, morador das proximidades da casa de seu Dorcino na Vila da Alegria, o episódio insólito da aparição do monstro envolvia o trabalho de produção do sabão de sebo na casa de seu sogro. “Ele tava fazendo o sabão, daí surgiu a história do lobisome. Tinha um cara... ele se confessô: ‘eu sô lobisome!’ O véio meu sogro, disse: ‘eu não acredito em lobisome! Eu quero vê o coro de lobisome pra acreditá!’

Daí, quando notaro, dero farta dele. Quando viro: ‘onde é que foi o fulano?’... Quando viro, aquele cachorrão em vorta do meu sogro, de quatro pé. Batia os dente... arrodia o tacho. ‘Pára que eu vô te tocá guarapa quente!’... Jogô naquele lobisome e ele se foi! Daqui a uma meia hora ele apareceu todo queimado. ‘Porquê tu me queimô?’

A produção artesanal do sabão de sebo está rareando paulatinamente na região missioneira devido à forte presença dos sabões industrializados. Parece haver uma relação entre a diminuição do uso desse tipo de sabão pelas comunidades e o possível desaparecimento do lobisomem das paisagens fantásticas missioneiras.

Segundo dona Odete são “os hôme [que] se transformo” em lobisomem. “Agarra a criá pêlo” explicou seu João, morador da Vila da Alegria, pois o “fado” – “lobisome não

¹⁷⁵Oveiro é sinônimo de avermelhado.

faz mal pra ninguém. É um bicho; uma pessoa! Tem o fado!” (seu Dinarte)¹⁷⁶ - atinge o sujeito, impelindo-o a atos considerados repugnantes e impuros.

Maria Ribeiro Pinto, ao analisar o mito do lobisomem, oferece uma idéia da complexidade ético-moral em que a figura contraditória emerge como uma porção fantástica do humano e que circula nas paisagens culturais. O homem que se metamorfoseia em besta pode ser:

inimigo da honra, indivíduo de má índole, autor de um crime bárbaro, especialmente atentado à honra, ou contra gente fraca: crianças, mulheres grávidas e velhos.
Conforme Lopes Neto, no sul do Pampa Gaúcho, ‘eram homens que, havendo tido relações impuras com suas comadres, emagreciam’ (1950). (Pinto, 1986:36)

Esta imagem suscitada por Simões Lopes Neto retornará, mais adiante, como veremos, transfigurada noutra assombro, nas paisagens missioneiras.

Há um ritual escatológico repetindo-se todas as sextas-feiras (e quintas, em algumas narrativas), respeitando um ciclo ligado à lua cheia, pois é considerada a melhor fase lunar para os assombros vagarem nas paisagens. O lobisomem representa a desordem que ciclicamente emerge no cotidiano, ou ainda, aquilo que está fora do lugar, caotizando a ordem do mundo missioneiro.

A imundície e a excrescência nutrem organicamente o ser atormentado, pois o lobisomem “come merda de galinha” [mas também de bovinos e suínos], conforme seu Plínio, morador na região de São João Batista. A besta é dada a coprofagia. Ela “atropela”, como disse Cristiano, os cães, terneiros e outros bichos, provavelmente para se esfregar no local onde o animal estava recolhido ou em seu ninho, aproveitando-se de seus despojos (calor, suor e excretas).

Daí que “a pessoa vai pro galinheiro”, pois ela “se rola no esterco de galinha” (seu João), para metamorfosear-se em fera.

¹⁷⁶Maria Ribeiro Pinto menciona que a “sorte deste homem predestinado é um fado, talvez a remissão de um pecado... Em geral o fado ou fadário é amoral, é uma sorte, apenas” (Pinto, 1986:36).

Dona Odete, demonstrando suas dúvidas sobre o assunto, afirmou que “tem que se rolar numa carniça, não sei como é?”

A besta, pelo que parece, é uma imagem desdobrada da violência experienciada pela expulsão dos pequenos proprietários de suas terras e do “sangramento” - com faca ou bala - como ato sacrificial do animal sagrado ou forma de “fragmentação do outro”. A carniça, remetendo à carcaça do gado abandonada no campo após as carneadas, ou aos corpos dos combatentes deixados sobre os campos, inchando até que estourem. O lobisomem aciona as imagens da putrescência e do fétido que ressoam no tempo e ganham o espaço.

A figura do lobisomem pode estar associada à “locura”, à “depressão” ou a um homem que “sofre dos nervos”. Personagens estranhos como o homem que aparece na narrativa de dona Filinha e que não cortam os cabelos nem aparam ou retiram a barba, ou sequer cortam as unhas, são fortes candidatos ao estigma de lobisomem. Sujeitos solitários, em-si-mesmos e carrancudos, que pouco saem de casa, também podem ser vistos como tal. Associadas a essas características, as pessoas excessivamente magras podem estar entre aquelas suspeitas de serem detentoras do fado. Lobisomem é uma categoria acusatória que diferencia o outro como anômalo, dentro das sociedades missionárias¹⁷⁷.

Numa conversa com dona Zeza, mencionei que seu Carlos havia dito que comentavam sobre um certo homem - morador das imediações do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo - que há muitos anos atrás seria considerado um lobisomem, pois assustava os moradores do local. Sobre esses acontecimentos ela diria que “a gente tinha medo, sexta-feira, virava lobisome... mas eles contavo certo!”

Um senhor que mora na Vila da Alegria, quando conversávamos, disse-me acerca de outro idoso ao qual visitara uns dias antes e que esse, “muito magro”, deveria ser um lobisomem. Uma das ruas da vila fora um dos cenários em que viram a besta perambulando não faz muito, segundo me contaram. Noutra situação, um homem que conheci em São Miguel e que tinha todas as características do sujeito possuidor do fadário, foi advertido por pessoa de suas relações, em tom de zombaria: “tá virando lobisome!”

¹⁷⁷“Aquele que é propenso à Licantropia é homem pálido, macilento, magro, nunca engorda, não é pessoa saudável, mas doentia, triste, às vezes, as orelhas são diferentes, grandes, nariz levantado, podendo apresentar defeito físico” (Pinto, 1986:36).

Seu Plínio, durante uma conversa, ponderou sobre o lobisomem: “eu acredito, vejo gente de fundamento falá!” Afirma com ar de quem já viu muita coisa inexplicável em sua vida: “eu acredito em espírito... agora, que o espírito existe, existe!”

Dona Antonia (73 anos de idade), que vive há um ano na Vila da Alegria, disse que “lobisome existe, te afianço!” A idosa trocou sua casa em São João Batista por aquela em que vive atualmente. Afirma que “bricou” a casa em que morava porque o seu marido teve três derrames. A mudança deve-se ao fato de que em São Miguel “fica mais perto do médico”, do “recurso”, pois o hospital e o posto de saúde significam uma segurança para a saúde de seu marido que está impossibilitado de andar.

Seu João de Matos (51 anos de idade), morador do Carajá, mais cético, comentou em tom jocoso quanto ao monstro: “ouvi falá mas não vi o coro do bicho!” No entanto, não nega a existência do mesmo. Todavia, contaram-lhe que viram um “saci-pereré”, outro ser teratológico que perambula claudicante pelas picadas da região, assustando os transeuntes.

A proximidade do lobisomem das moradas é algo considerado como ruim pela comunidade, porque o monstro representa a relação com a imundície e a impureza evidenciadas nos atos de rolar-se nas excretas e devorá-las, metáforas das máculas da alma pela “energia demoníaca”¹⁷⁸. A inversão da ordem pelo ser liminar, mescla de homem e cão, traz à tona a experiência solitária do ser, a alma atormentada do sujeito em meio à imagem da decadência.

A criatura noctívaga resguarda em si a relação complexa entre o “fusional e o confusional” que conformam a sua imagem, como manifestação de uma “tragédia cósmica”, reafirmando assim o vitalismo da ruína. O monstro surge como uma imagem da mesma. Ele é potência que, por um lado remete à liberdade de percorrer às paisagens noturnas, desconhecendo fronteiras e, por outro, a sua indissociável ligação ao tempo cíclico: o retorno ao informe durante a lua cheia, propícia aos assombros que vagam pelas paisagens fantásticas, segundo os missioneiros. Ele é a figura caótica que circula nas paisagens modeladas pelas ações técnico-culturais missionárias, revelando as contradições da alma humana.

¹⁷⁸Para o contexto gaúcho Ribeiro Pinto (1986) e Rosane Rubert (2000) mencionam tais hábitos característicos.

Além disso, a proximidade com a besta implica numa relação de enfrentamento ou fuga, pois ela tanto faz as pessoas fugirem pelo terror que lhes causa, quanto tende a escapar das mesmas, nas circunstâncias em que é perseguida como um criatura proscrita, que deve ser eliminada para que a ordem seja restaurada¹⁷⁹.

Os casos de enfrentamento são menos comuns que os de fuga. Dona Narcisa (81 anos de idade) e moradora do Urubucaru, contou uma história sobre o lobisomem. Segundo ela “corremo de atrás uma vez! (rindo)” Tratava-se de “uma noite de lua clara”, em que se encontravam “os cachorro acoando” para o lobisomem que “tava sentado bem retinho”. Quando ela viu, chamou seu irmão que já pegou um “laço pra laçá”, enquanto ela pegava um “porrete”. Correram atrás da fera, mas não conseguiram pegá-la, pois “entrô dentro do mato!” Dona Narcisa faz a ressalva de que “o cachorro não pega ele”, pois o monstro corre numa espécie de “trote”, bem como aos pulos. Uma das características correntes nos relatos acerca do lobisomem aparece na narrativa da anciã, ou seja, o fato de que “ele bate, parece os dente e as oreia”.

Pergunto se não sentiram medo do lobisomem e ela responde: “nóis não tinha medo, diz-que é gerado de gente!” Um cuidado deve ser tomado, lembra-nos dona Cleni, durante o diálogo: se por acaso, aquele que enfrenta o monstro feri-lo, deve evitar o contato com seu sangue, porque de acordo com ela “se o sangue do lobisome pula pra pessoa pega aquele fado da pessoa”. Metáfora da pestilência, o sangue veicula a impureza.

¹⁷⁹Petrônio no capítulo LXII do *Satíricon* tem uma passagem interessante sobre a licantropia. O trecho, ainda que longo ilustra o fenômeno evidenciando certa proximidade das narrativas atuais, apesar da distância temporal: “Ele era um soldado, bravo como Plutão. Pusemo-nos a caminho ao primeiro cantar do galo (a lua brilhava, e via-se tudo claro como em pleno meio-dia). A um bom pedaço do caminho, achamo-nos entre túmulos. E de repente, eis que meu homem se põe a conjurar os astros. Eu me sentei, cantarolei um pouco, e pus-me a contar as estrelas. Depois, voltando-me para meu acompanhante, vi que ele se despojava de todas as suas vestes, deitando-as à beira da estrada. Morto de medo, permaneci imóvel, como um cadáver. Imaginai meu pavor, então, quando ele se pôs a urinar ao redor de suas roupas, e no mesmo instante se transformou num lobo. Não penseis que estou brincando; eu não mentiria nem por todo o ouro do mundo. Mas onde era que eu estava? Ah, sim. Quando se transformou em lobo, ele começou a uivar e logo fugiu para a floresta”. As suas vestes transformam-se em pedras, mais tarde o lobo é ferido, pois alguém atravessou-lhe uma “lança na goela”. A narrativa segue: “Ao chegar ao local onde havia deixado as vestes transformadas em pedra, vi apenas sangue. Entrando em casa, encontrei meu soldado estendido no leito: sangrava como um boi, e um médico lhe passava ataduras em torno do pescoço. Reconheci, então, que ele era um lobisomem, e a partir daquele dia, preferi morrer de pancadas a comer um pedaço de pão com ele. Agora, deixo a quem não acreditar em mim a liberdade de pensar o que queira; mas, se minto, que os gênios que velam por vós me esmaguem com sua cólera!” (Petrônio, 1970:70-71).

Nos relatos em que as pessoas fogem quando se deparam com a fera bizarra, fica claro que os episódios narrados revelam a presença terrificante da mesma, como representação da “fragmentação do outro”. A imagem recorrente da fuga como estratégia tem aqui seus desdobramentos sociais no contexto missioneiro que, por hora, remete em algum sentido a própria experiência etnográfica, quando alguns informantes evitam o diálogo e, mesmo, as entrevistas. A imagem da fuga e da errância perpassam o imaginário local, misturando o bestiário e a história violenta em paisagens missioneiras ao longo do tempo.

Nos primeiros meses em que morei em São Miguel, a aproximação com dona Elvira foi um pouco difícil, pois sempre que podia escapava de mim ou das conversas, sendo quase impossível abordar algum tema relacionado aos assombros com a senhora. Certo dia, Daniela falou de uma história do lobisomem que dona Elvira lhe contara um dia antes. Naquela semana, a idosa passaria a narrar alguns causos para a neta, a fim de que me contasse os mesmos. Tratava-se de uma estratégia de evitamento do estranho, do “hômeme de Porto Alegre”. Apesar das constantes fugas face as minhas tentativas de aproximação, ficava evidente que ela não desejava ser descortês comigo.

A idosa tem por costume contar causos à Daniela (9 anos de idade) sobre diversos assuntos que não de assombros, porém naqueles dias que se seguiram, a anciã narrou-lhe, em caráter excepcional, alguns deles. Ela não comenta sobre os mesmos devido a certos interditos religiosos, ou seja, o de que os crentes não devem acreditar “nas história de assombração” e, muito menos, narrá-las. A menina me diria: “a vó me contô um monte de histórias, só que são histórias terríveis do tempo antigo!”

Referindo-se ao lobisomem, a pequena narradora mencionou um episódio já matizado pelo imaginário dos contos de fadas que tanto gosta, cuidando da conjugação verbal para dar um tom de seriedade ao caso. “É assim: a mulher disse ao homem que ela queria passear e o homem saiu com ela. E aí, tinha umas árvores espinhentas, espinilho! E ele disse: ‘pare um pouco aí que eu vô pro mato um pouco!’ E, depois, voltou um animal para bando dela querendo pegar ela! E aí, ela só conseguiu escapar trepando num espinilho daqueles para tentar se escapar do lobisomem. E o lobisomem só conseguiu puxar na saia dela. E, depois, aquele animal saiu dali e voltou o marido dela. E ela disse: ‘veio um animal

aqui e eu tentei me escapar subindo no espinilho!’ E aí, ele deu uma risada e, daí, voltaram do vizinho e foram pra casa.

E quando era de meio-dia ele mandou catar uns berne na cabeça dele e, aí ela viu os trapo da saia dela nos dentes dele. E aí, quando ele foi pra roça ela arrumou suas trouxas e foi para a casa dos pais dela e, lá chegando, ela contou tudo para a mãe dela e o pai dela e eles se apavoraram do que tinha acontecido. Aí, ela casou com um homem que não era lobisomem, teve filhos e viveu feliz para sempre com os filhos e o marido”.

O episódio narrado apresenta várias versões entre os missioneiros. Um amigo de seu Plínio, morador de Palmeira das Missões, contou-a em Entre-Ijuís¹⁸⁰. Seu Juca Tigre narrou uma versão em São Miguel, assim como dona Alzira. A narrativa, com algumas variações, foi recolhida na região missioneira argentina por Elsa Pasteknik (1997) entre os narradores que conversou em Misiones – Concepción de La Serra -, um deles descendente de brasileiros. Ela escutou versões da mesma narrativa em Apóstoles. Aqui o fluxo de tais imagens abarca parte da Mesopotâmia Missioneira gaúcha e Argentina, dentro de uma bacia semântica (Durand,1996).

As variações da narrativa, no entanto, aparecem quando da descoberta da identidade humana do seu duplo. O monstro persiste como porção obscura do ser humano: faceta hedionda dos “excessos luciferinos” (Lezama Lima, 1988) nessa porção americana. São os fios do tecido vermelho entre os dentes do homem, que denunciam a identidade do portador do “fado”: pelo sorriso no retorno do mato; quando ela recosta-se ao seu lado na cama ou durante à prática de extração da larva da mosca, signo reduplicado de sua natureza metamórfica e escatológica. Ele é o assinalado, aquele que é o sétimo filho do sexo masculino “nascido encordado” - como dizem os miguelinos - de um casal.

A violência aqui pode estar associada a questões de gênero, mais especificamente, à sexualidade na medida em que o vermelho da saia da mulher pode ser uma referência a

¹⁸⁰Em São João Batista ouvi esta versão do caso de lobisomem. Segundo o que pude anotar do caso: “um rapaz caminhava com a namorada”. De repente, por algum motivo ele tem que se afastar da moça por instantes, mas antes, para protegê-la o jovem “botô trepada numa árvore, pode vir um bicho!” Logo depois que o rapaz se afastou “veio um bicho, queria pegá ela”. Era o lobisomem que tentava agarrá-la com suas garras aduncas e seus dentes pontiagudos, com os quais “ele pegô no vestido dela”. Ainda que a moça, desesperada, tenha subido mais alto na árvore, não conseguiu evitar que o seu vestido, muito longo, fosse parcialmente destruído pela fera. O monstro, no entanto, desiste de tentar capturá-la sumindo no breu da noite. “Daqui a pouco veio o namorado. Deu uma risada, tava o vestido vermelho nos dentes!”

libido. Além disso, a tentativa de escapar da criatura humanóide que a persegue subindo mais alto na árvore incita a pensar no estupro, ou ainda, à violência doméstica nas relações conjugais - que na região é algo velado -, já que o namorado ou o marido é o detentor do fado, praticando o ato violento.

Dona Geni, moradora da Vila da Alegria, contou uma história sobre a fera durante uma visita a sua casa, remetendo a agressão contra o feminino naquela região, marcada por conflitos ao longo do tempo. De acordo com a senhora:

“Nunca vi, só via falá. Via falá no tal de lobisome naquele tempo. Chegavo nas casa pra tentiá pegá criança, não é! As fêmea, não é! Naquela, numa época, teve um, que de primero, muita gente morava em casinha de barro, não é, casinha barreada. Então, diz-que tinha casas que os lobisome chegava e ia arrancando as parede anssim à dente, de certo, e à unha, não é! Que pra entrá pra dentro, pra pegá as muié que tinha criança pequena dentro de casa! É!

Aonde ele percentia que tava, tava uma muié sozinha, só com a criança, que ele ia! E ia e barria e tentiava arrombá a parede! Meu marido contava que, uma veiz, um tava arrombando uma, tinha já arrombado uma parede pra pegá umas muié e uma criança novinha que tinha! Tinha desbarreado já tudo uma parede, arrancado as taquara, de certo, à dente e à unha! Foi o quando os morador, diz-que acudiro! Pra botá a corrê esse bicho! Coisa braba não haveria de sê!

O lobisome ele não tem, não tinha medo de gente! E nem de cachorro! Ele tinha medo só de arma de fogo!... Tinha tudo isso não é!”

Seu Aldory, morando atualmente em Pejuçara, mas natural de Cruz Alta, na mesma linha do caso de dona Geni, comentou acerca de uma tia sua: “Diz-que, ela sempre contava que quando ela casô, ela morava numa casa. Era fechada a casa com varas, fechada com varas e era tudo fechado, era fechado com varas e, o marido dela, o finado [...] tropeava. Então, às vezes ele saía meia-noite e ela ficava com o negrinho... era bem novinha [...] O marido dela não tava em casa e já fazia mais de mês que tava tropeando. E ela, diz-que era uma noite de uma lua clara. Diz-que começô os cachorro a acuá né! Ela ouvia um latido dum cachorro. Diz-que só ela e o negrinho, não tinha dois meses. E ela diz-que foi umas hora da noite, ela ouvia um cachorro, cachorro, ela foi [...] pra fora, foi pra fora... Diz-que um baita dum cachorro preto pulô aquelas vara e ficô bem em frente da porta! [...]

ela se lembrava do filho dela, o lobisome pode pegá a criança, o bicho. Mas ela, diz-que olhava praquele cachorro, diz-que os otro acoavam tudo pra fora e ele, quieto ali, em frente à porta! De repente, diz-que ele deu um salto e saiu, os cachorro saíram de atrás. Ela diz, olha, era um lobisome! Eu vi, era um lobisome!” (risos)

Dona Alzira, numa das versões do caso do lobisomem, também demonstra a predileção da besta por crianças. Ela me disse que ouviu histórias de pessoas que vestiram as crianças com panos vermelhos e que o monstro, depois de mordê-las, ficara com pedaços do tecido entre os dentes. Assim, descobriam a identidade do sujeito que se transmudava em lobisomem, bastando verificar no outro dia se entre os seus dentes existiam resquícios do tecido vermelho, denunciando-o. Imagens primevas vibram numa mesma freqüência: aquelas do infanticídio no subtropical, de matança de crianças nas revoluções, ou mesmo, de crianças guarani roubadas – e talvez mestiças - por brancos, como apontou Auguste de Saint-Hilaire entre 1820-21 para o caso missioneiro.

Na conversa entre dona Narcisa e dona Cleni, ambas mencionaram o fato de que se alguém oferecer sal para o monstro, ele voltará no outro dia para buscá-lo. O sal como “parte da energia espiritual”, de acordo com seu Emílio, “era o único produto que se oferecia em promessa” ao monstro.

A imagem do sal, desde a Renascença com Paracelso, tomando as influências do neoplatonismo e do pensamento hermético na sua mística visionária é tomado como substância fundamental junto com mercúrio e o enxofre na constituição da matéria¹⁸¹.

Conforme o pensamento sutil de Paracelso, o sal e o enxofre relacionam-se intimamente à essência do mercúrio (o princípio da vida e da sensibilidade), quando o

¹⁸¹De acordo com os comentários à obra de Paracelso “As Plantas Mágicas”, considerando-se a “linguagem cifrada” do místico em sua Teoria das Três Substâncias, fica claro que: “O enxofre significa o fogo; o mercúrio, a água; o sal, a terra. Ou, de outra maneira: a volatilidade, a fluidez, a solidez. Omitiu o ar por considerá-lo produto do fogo e da água. Todos os corpos, orgânicos ou minerais: homem ou metal: ferro, diamante ou planta constituíam, segundo ele, combinações variadas desses elementos fundamentais. Seu ensinamento sobre a base e as qualidades da matéria se cinge a essa *Teoria do Três Princípios*, que considerava como premissas de toda atividade os limites de toda análise e a parte constitutiva de todos os corpos. São eles a alma, o corpo e o espírito de toda matéria, que é única. A potência criadora da Natureza, que ele denominou *Archeus*, proporciona à matéria uma infinidade de formas, contendo cada uma delas seu álcool, ou seja sua alma animal e, por seu turno seu *Ares*, seu caráter específico. Além disso, o homem possui o *Aluech*, a parte puramente espiritual. Esta força criadora da Natureza é um espírito invisível e sublime: é como um artista ou artesão que se compraz, variando os tipos e reproduzindo-os. *Paracelso* adotou os termos Macrocosmo e Microcosmo para expressar o grande mundo (Universo) e o pequeno mundo (o Homem), os quais considera reflexo um do outro” (Paracelso, 1976:21-22).

mesmo é atingido por um raio solar no interior da terra. “O *Mercúrio* subterrâneo dos minerais, quase sempre venenoso e carregado de impurezas” (Paracelso, 1976:46) tem que se associar as duas substâncias.

O sal, portanto, detém uma força mística e um princípio espiritual obscuro relacionado ao subterrâneo. A força solar é capturada pelo mercúrio associado por um princípio oculto ao enxofre, bem como ao sal no interior do solo. O fluxo solar adentra o labirinto de túneis que constituem o corpo da terra, banhando suas paredes úmidas, suas camadas e dobraduras. A energia vital penetra as ranhuras da terra pela força impetuosa do sal em comunhão com os dois elementos, permitindo que a vida vegetal aflore. Ele atrai a luz.

A imagem do sal aparece associada ao pensamento mágico. Símbolo da purificação. No entanto, resguarda algo de ambíguo, dada à proximidade com as forças infernais do mercúrio – lembrando as reflexões de Mary Douglas -, que instaura desde o fundo escuro à atração da potência solar, do luminoso. Ele transcende o maniqueísmo.

O sal marinho, como um derivado da transmutação da água saturada do minério em vapor, remete ao sal da terra de Paracelso. Em sociedades agrárias como as missioneiras, a oferta do sal tem relação com o tempo cíclico vinculado às lunações e ao sistema agrícola, assim como às práticas veterinárias. A imagem híbrida do lobisomem segue essa lógica sensível. É oferenda ao licantropo para que retorne ao local que lhe ofereceram o minério e se purifique. A imagem dos banhos de sal para descarrego emergem como imagem referida às práticas populares de “limpeza do espírito”, tão comuns na sociedade brasileira, refletindo-se também no temor em derrubar o mineral no chão como prenúncio de malefícios.

Além do mais, a força mística do sal na região missioneira está na própria importância nutricional do gado. Ele surge enquanto um mineral indispensável à manutenção da saúde dos quadrúpedes - posto que as pastagens gaúchas são pobres no mesmo¹⁸² -, denunciando a sua relevância econômica para as comunidades missioneiras.

A importância do sal aparece em outra conversa que ocorreu durante uma visita junto com o casal Emílio e Cleni ao assentamento Santa Helena, mais especificamente, à

¹⁸²Fato já referido por viajantes como Saint-Hilaire e Avé-Lallemant no século XIX, quando ressaltaram a necessidade dos criadores gaúchos de fornecerem sal ao gado.

casa de dona Maria e seu Olinto, onde se encontrava Dorvalino (também chamado de Dorva/Dorvo). A conversa transcorreu assim:

Dona Maria – “O pessoal, todo mundo conhecia ele! Ele virava num cachorro! Um cachorrão preto! Podio í na casa dele que ele não tava em casa. A hora que aparecesse um vizinho por lá, podia í na casa dele que não tava em casa! Podia sê à hora que fosse da noite que era um cachorrão preto! (risos)

Seu Emílio – No Mato Grande? E todo mundo sabia que era ele?

Dona Maria – Ah, sim! Todo mundo contava certo que era ele. Conheci demais o véinho! Contavo que era ele!

Mas, pra tê certeza que era, ele tinha que na hora que visse aquele cachorrão, saí na janela ou na porta e oferecê um quilo de sal! E a pessoa vai! Tinha lá em São Luiz, 16 de Novembro, tinha uma tia minha, mais diz-que era seguido e eles sabio que era o cumpadre deles! Daí, um dia, ela disse pro tio Tanqui: ‘eu vô saí ali na janela e oferecê um quilo de sal e vô me tirá as dúvida!’ E, daí, ele não queria: ‘é, depois, só pra gente ficá com aquele cestro!’

Aí, ela disse que um dia era demais, ouviu uma cachorrada, foi lá na janela: ‘ó, vem amanhã cedo buscá um quilo de sal que eu tenho pra te dá!’ Pois, e veio ele, bem cedo, no clarear do dia! E era o dito cumpadre! (risos)

Dorva – Buscá o sal, né! Não é de hoje!

Dona Maria – Essa é do lobisome! A minha tia contava certo, essa tem! (risos)

Seu Emílio – E aqui, não teve o lobão aquele?

Seu Olinto – É, teve! Uma época teve um!

Dorva – O finado avô, pai da minha mãe que correu do lobisome! Eles [...] tavo em casa... com o finado pai [...], tinha uns toco atrás da casa e o véio usava bombacha! Aí, ele foi lá oiá, os cachorro acoavo ali, ele foi lá oiá! Sartô aquele cachorrão orelhudo, os óio grande!

Aí, ele arreganhô as bombacha dele e, ó, pra dentro de casa! (risos)... É o tal do lobisome feio! Prometero não sei se era sal, o que era pra ele!

Seu Olinto – No otro dia pra í buscá!

Dona Maria – E o sal é certo, diz-que a pessoa vem buscá!

Eu – Isso lá em Nonoai?

Dorva – Foi! Gramado, perto de Nonoai!

Seu Emílio – Já faiz o quê, trinta ano, faiz?

Dorva – Ah, faiz!”

As narrativas acerca da licantria em terras missioneiras demonstram que o lobisomem é uma das imagens terríficas que estão presentes naquelas paisagens fantásticas. A criatura segue se esgueirando, arfante e tenebrosa, pelas paisagens místicas de campos recortados por capões. Atravessa o interior misterioso do mato, que é o reino de uma arquitetura botânica singular e das formas animais estranhas tão próprias do mundo americano neotropical.

A fera ganha a capoeira - espaço caótico, anti-clímax ecológico - em sucessivas e diversas formas de regeneração vegetal, no corpo do espaço missioneiro. Entre os vassourais, abre caminho com suas mãos hediondas. Salta e corre troteando para vencer distâncias. Cruza cercas e poteiros até alcançar o entorno da morada, onde encontra as excretas ou o sabão sebooso que tanto aprecia. O reino do monstro é a capoeira em torno das construções humanas em que os animais são criados, assim como o “terrero” da casa.

Esse antropomorfismo teratológico não é um atributo do licantropo apenas, pois outra criatura monstruosa circula pelas paisagens missioneiras.

No universo obscuro das matas densas habita o “caiporo” (“caporo”/“a caipora”). Tomei conhecimento desta criatura em terras missioneiras na casa da família Santos, novamente, por intermédio das crianças.

Naquele dia Daniela e sua prima Vanessa (11 anos de idade) - filha de uma irmã de seu Emílio, que mora em Santo Ângelo - chegaram em casa comentando que dona Elvira contara-lhes uma história sobre o caiporo. As meninas mostravam-se amedrontadas com a história sobre o ser estranho que vive no interior dos matos, não querendo naquela noite, sequer aproximar-se da porta da casa.

Na verdade, vieram contar a descoberta, pois sabiam que tais narrativas me interessavam. Pedi para que narrassem a história que ouviram de sua avó. Além disso, solicitei que contassem a mesma devagar para anotá-la na caderneta. Seguiu-se uma narrativa desencontrada na qual ambas não tardaram a entrar em conflito, impossibilitando minhas anotações. Solicitei então que cada uma contasse a sua versão, individualmente. As

meninas concordaram com a proposta e Daniela se propôs a narrá-la primeiro, o que Vanessa consentiu fazendo a seguinte observação à prima: “conta tu primeiro que depois eu vô corrigí!”

Vanessa se afastou em função de alguns afazeres na cozinha, permitindo que eu recolhesse duas versões da mesma história, a partir do filtro de cada uma delas. Essa mesma narrativa foi ouvida por seu Emílio quando era criança, nas noites inverniais, durante o período em que a família permanecia em torno do fogo de chão, mateando enquanto conversavam.

1) Versão de Daniela¹⁸³:

“A mulher fazia todas as coisas para depois fechar a casa e aí, fechou a casa e foi amamentar a criança e a criança não estava no quarto dela. E aí, estava o caiporo esperando ela. E, aí, o caiporo levou ela nas costas para a toca dele!

Daí o caiporo fez um filho com ela! Um dia, o caiporo foi caçar e, aí, ela ouviu uma voz e saiu fora da toca para ver. E aí, o caiporo chegou e viu que ela estava querendo sair. E ela se escapou dele e ele, de raiva, comeu o filho que ele fez com ela. E aí, ela contou para o campeiro, e contou o que tinha acontecido e o campeiro disse que conhecia o marido dela. Ele levou ela para casa e ela contou tudo para o marido que tinha acontecido como o caiporo e o marido dela concordou com ela e viveram felizes para sempre!”

2) A versão de Vanessa:

“Um dia ela tava fazendo comida, quando ela acabô foi fechá a casa. Daí, ela foi procurá o filho dela pra amamentá. Daí, ela não encontrô o filho e, no lugar, ela encontrô o caiporo. Daí, o caiporo pegô ela, colocô nas costa e levô pra toca. Quando o marido dela chegou em casa não encontrou ela em casa, e saiu a perguntá para os vizinhos e, passaram dois anos! Ela já tinha um filho com o caiporo e, daí, as caças estavam ficando longe e ela

¹⁸³Daniela é uma exímia contadora de histórias, pois narrou-me uma série delas com desenvoltura. Gosta muito de ouvir discos infantis com os contos da Cinderela ou do Pinóquio, que aprecia num volume altíssimo. Certa vez, quando íamos de camionete ao Assentamento Santa Helena, repentinamente, iniciou uma narrativa sobre a Cinderela em detalhes surpreendentes. Inclusive, mudava a entonação da voz para caracterizar as diferentes personagens da narrativa. Parecia que contava a estória para si mesma - numa espécie de êxtase narrativo, imersa num mundo de imagens. Certamente, considerava a pequena platéia que a contemplava exultante com a vazão ininterrupta de sua narrativa. Pensei, naquele momento, que a menina engendrava em si algo como um devaneio fabulatório, em que entrecruzavam-se as imagens dos contos folclóricos, veiculados pelos meios de comunicação de massas, com as narrativas ligadas à memória coletiva miguelina, escutadas pela criança, nas suas conversas com os mais velhos, entre eles a avó.

viu a voz de um campeiro e saiu da toca. Nem se lembrou do filho, e varou a sanga e foi até o campeiro! Contou toda a história e o campeiro levou ela embora. Ela e ele estavam indo e, o caiporo havia chegado em casa e não encontrou ela, só o filho. E ele olhou para o alto da montanha e viu ela, estava enxergando a cabeça dela. Depois que ele não enxergou mais a cabeça dela; pegou o filho e rasgou, pegou pelas pernas e rasgou. Depois, ele comeu o filho e a moça já havia chegado na sua casa e havia contado toda história para o marido e, o marido não se aborreceu. E, agora, acabou!”

A menina fazia algumas observações sobre o caiporo. Segundo Vanessa “é um bicho tipo lobisome! É tipo uma pessoa, ele é peludo! Vive numa toca no mato e come carne crua!”, ainda “o caiporo assubia de noite!... É linda, mas a vó diz que é verdade!”

Alguns dias depois, dona Elvira foi visitar a família de seu Emílio, pois estivera adoentada e como se sentisse melhor, começava a sair de casa para pequenos passeios. Foi nessa situação que consegui conversar com ela acerca do caiporo. Como apareceu de surpresa e eu apenas pudesse anotar a sua fala, consegui recolher a história através de apontamentos muito rápidos. Foi Arlindo que, de repente, solicitou a sua mãe para que contasse o caso da fera que vive no interior do mato.

Dona Elvira comentou que “o caiporo é igual a um homem, só tem cabelo! ... é igual a um homem só tem pêlo no corpo! É um bicho, só é igual ao homem, dizia minha vó que tem pêlo no corpo!” Segundo ela, “era a minha vó que contava o caso desse bicho! E, acredita que “de primeiro existia esses bicho, agora não existe mais”.

“A mãe tinha um sistema, deixava a casa aberta... depois que ela aprontou a janta e foi dá mamãe pra criança” surpreendeu-se com a presença do monstro dentro de sua casa. O caiporo “depois que comeu a criança foi pra debaixo da cama” e, no momento que ela entrou no quarto “passou a unha nela”, levando-a consigo, pois “esse bicho levava pro mato” as suas presas humanas.

No interior da floresta “ele morava na toca” e foi nesse escuro fosso que ela foi viver com o ser bizarro. Diariamente, a fera trazia-lhe alimento até o local de sua prisão. O monstro “ia caçar” nas redondezas e “trazia pra ela” o que comer, pois “de primeiro tinha muita caça perto” devido a grande abundância de animais. “Depois foi ficando longe as caças” e a fera teve que se deslocar para distâncias maiores, a fim de conseguir alimento

para a sua família, porque nessas alturas “já fazia mais de ano que tava nos mato” e, dessa forma, “ela já tinha uma criança daquele bicho!”

Num determinado dia, estando ela só com o filho, que era fruto da conjugalidade esdrúxula, enquanto o seu companheiro bestial buscava alimento longe dali “ouviu o grito do campero” que “andava nos campo pra dá sal pras criação”.

Vislumbrando a possibilidade de fugir do domínio do ser medonho, ela “se escapô e foi-se embora”. Nua e desgrenhada, abandona o filho a sua sorte. A partir daí, “ela cruzô o lajeadão” e foi ao encontro do homem que a socorreu.

Entretanto, a besta retornava com o seu repasto e, ao chegar em sua toca “não achô a muié e saiu com o fio na mão”. Da entrada da toca pode avistar “na coxia”, além do lajeadão a mulher que fugia com o homem, mas ele não atravessou o mesmo, pois “de certo ele não cruza n’água”. Furioso com a fuga da companheira, a besta “matô a criança”, segurando-a pelas pernas e rasgando-lhe o frágil corpo em duas partes. A mulher, por sua vez, retornou à morada do marido - “fazia ano que ele robô desse hôme ela!” Ele, após ouvir a sua história aceitou-a novamente em sua casa.

Dona Elvira afirmou que as narrativas sobre o caiporo eram contadas “pelos antigo”, mas atualmente não se escuta falar do mesmo. Tal questão foi confirmada por dona Narcisa ao comentar que “era um causo antigo, dos pai, dos bisavó!”

De acordo com essa senhora “diziu que a caipora era uma fera... uma visage, uma fera! Acho que ninguém viu! Diz-que ele espinha toda a pessoa!” Seu Dorcino refere-se ao caiporo: “acho que é um hôme!” Já, seu Frutuoso, afirmou que “só ouvia falá que é um bicho”, confirmando o que dona Elvira disse, pois “diz-que o caipora não cruza n’água... não cruza”, ou ainda, “onde queimô o mato ele não cruza!”

O caiporo é uma criatura fabulosa, que habita o interior das matas de várias partes do território brasileiro, sendo talvez um mito que se disseminou através das entradas e bandeiras pelo sertão. Nem homem nem bicho, mas ambos imiscuídos nele. Como o lobisomem, esse monstro do subtropical é um antropófago que reatualiza as imagens do infanticídio ou do assassinato de crianças em tempos revoltosos, no início do século XXI. É preciso considerar que nas paisagens missioneiras está relacionado ao roubo de crianças e mulheres. A mulher gesta um filho do ser bizarro, reafirmando a mestiçagem como princípio dinâmico de convivência e interpenetração dos opostos.

O roubo de crianças surge, novamente, vinculado aos episódios em que pequenos guarani eram levados de suas famílias para serem “criados” por brancos¹⁸⁴, ou mesmo das mulheres brancas que eram roubadas por índios como, aparecem nas pinturas neobarrocas¹⁸⁵ de João Maurício Rugendas – na segunda fase de sua pintura de paisagens, cujo olhar já se apresenta como que mestiçado pela longa convivência com as terras neotropicais -, onde índios araucanos raptam mulheres brancas, ou no conto de Jorge Luís Borges intitulado História do Guerreiro e da Cativa¹⁸⁶, no qual o ficcional e o histórico mesclam-se em sua narrativa.

Bestas como o lobisomem e o caiporo possibilitam uma reflexão sobre o monstruoso em terras austrais sob o prisma do terrificante. Elas emergem como força desestabilizadora que remete ao passado histórico, re-significado pelas imagens carreadas pela força premente do mito.

As monstruosidades circulam em terras missioneiras: metamórficas, fantasmáticas e alegóricas. Trata-se de uma questão fundamental na medida em que as paisagens culturais missioneiras, consideradas como espaços de uma “geografia imaginária” (Said, 1990) vinculam-se a fenômenos e seres estranhos, ou ainda, remetem ao assombroso enquanto uma forma peculiar de interação com o meio.

¹⁸⁴Ter um filho “criado” é algo bastante comum até hoje entre os miguelinos e, parece ser uma prática social largamente utilizada pelas populações missioneiras, especialmente na zona rural. Assim como se “dá” uma criança para criar como forma de interação social (e compadrio) no interior dos grupos sociais, a prática de roubá-las, quando tratando-se de pequenos índios, parece ter sido algo corriqueiro no passado. Para o caso de roubo de crianças por brancos entre os guarani missioneiros, ver a etnografia de José Otávio Catafesto de Souza (1998) e, para os Xetá no Paraná, a bela etnografia de Carmen Lucia da Silva (1998).

¹⁸⁵Utilizo a expressão “neobarroco” para a pintura de paisagens do artista-viajante alemão João Maurício Rugendas, pensando nas reflexões de José Lezama Lima (1988). Considero a inserção de Rugendas no cenário sócio-político sul-americano - e o longo período que permaneceu em terras americanas – uma expressão de seu enraizamento americano. Portanto, tomo parte de sua obra como um exemplo do “barroco americano” ou “um barroco nosso” na pintura de paisagens do Oitocentos americano. Nesse caso, vinculando o barroco colonial à “contraconquista”. Rugendas, pela transposição das suas influências do barroco europeu para o contexto descritivo das paisagens culturais americanas, engendrou “uma nova concepção pictórica” (Denier e Costa, 1999) capaz de fornecer maior verossimilhança e mobilidade aos eventos descritos na iconografia sobre a América Meridional. Diferentemente de Serge Gruzinski (2001a) não associo o neobarroco, necessariamente, à re-significação do barroco na pós-modernidade, me aproximando, portanto, da perspectiva de Lezama Lima (1988).

¹⁸⁶Consultar a sua obra O Aleph (1999).



Nesse sentido, o excesso, a extravagância e o exagero das formas insólitas do monstruoso - pela transmutação sutil da matéria que verifica-se nele, incluindo a degenerescência e o escatológico como manifestação do disforme -, percorrem a serenidade interior (o lusco-fusco, o silêncio solene) das matas-templos que compõem as paisagens, ao mesmo tempo que vagam sobre as linhas místicas e ondulantes das coxilhas e campos nas Missões.

É preciso tomar o monstruoso a partir de uma perspectiva dinâmica, pela sua mobilidade aterrorizante nas paisagens, onde a hediondez do ser estranho refere-se à densidade da experiência de acomodação assimiladora do trajeto humano aos processos acidentados do tempo em devir, nos espaços do *Mundus Novus*. Turbulências, dobraduras e (re)voltas ligadas ao “imaginário barroco” (Gruzinski, 2001a) em terras missioneiras. Há o apaziguamento da violência vivida outrora como desagregação do ser, reatualizada através da mística da narrativa como possibilidade de lidar com a intensidade das imagens, nos meandros da memória ligada aos conflitos bélicos no “antes-tempo”.

As imagens enxameiam nas paisagens fantásticas missioneiras. Há uma confluência de imagens míticas que anunciam o assombroso pelo que detém de insólito e de teratológico, como aparece na narrativa de Cristiano.

“Uma vez, tinha um tal de Loreano que tinha uma casa aqui, ninguém quiria pará naquela casa. Dia eu tava lá na bera do estradão¹⁸⁷ na casa duma véia. Ele apareceu lá. Eu vô te levá guri pra morá na minha casa! E o bulicho era daqui na esquina; lá onde a minha gente mora. Santana de Deus! Um lugar bunito, um lugar lindo! Mas, de noite, ninguém podia durmi, criatura!

Lavavo ropa, passavo pano na casa, calpio naquele alvoredado a noite intera, calpio aquilo tudo criatura! Chacoalhava aquelas ropa, tudo estendido! Eu levantava, notro dia, ia lá vê e não era nada. Aquele chero daquelas graxa daquele fogo!

Dali umas horita, se você comprasse, Loreano chegô pra mim: ‘se eu te comprasse um quilo de fumo tu pitava tudo num meis, de medo!’ Tava entocado lá num qualto, criatura, fechado e pitando lôco de medo daquelas cosarada! Tu via bem o clarião daquela cosarada! O clarião de vela aí alevantava, ía vê e não era nada!

¹⁸⁷Conforme seu Emílio o estradão era “uma faxa véia antiga que interligava São Miguel a Santo Ângelo, ia até Uruguaiana. Fazia a vez da 285 [RS 285]”.

Depois, um dia, um véio disse pra mim, tu tá acostumado aí; essa casa não dá porque esse cachorro se agacha numa ouvaçaia¹⁸⁸, se agacha numa ouvaçaia aqui, uma ouvaçaia aí que ninguém agüenta. E aparece tantas cosa na casa aí. Parece bobo! É porque tu não tá acostumado, sozinho, tu não tá acostumado. Tu não vinha, tu não tava acostumado aqui [...] Eu não podia dolmi de noite, eu dolmia de dia, dolmia era de dia, de noite eu não dolmia.

Era um sol, ia entrando e eu acabava de cumê quarqué cosa e dava pro cachorro e me raspava lá pa dentro, e ía me fechá lá dentro. Sem demora, escurecia, dali a poquito vinha uma bruxa passá pano na casa, lavá ropa, lava as loça. A gente via também aquela papuançaiada¹⁸⁹ que saía tudo limpo hoje, tá tudo limpo hoje, tá tudo limpo hoje! E aquele mandiocal anssim, anssim, anssim, anssim não via nada limpo, mas não temo otro... buracão, buracão que vinha lá do meio, do meio do campo... prantavo um pé de calipio¹⁹⁰, daí virô aquele calipio pra lá, tinha uma pedra como aquela caxa que tá'li, aquela pedra lá, quem é que ía sabê o que tava ali gualdado, criatura!

Depois, o véio disse; Loreano disse pa mim: 'tu não sai daqui sem arrumá otro pa botá aqui, tá!'

Eu não vô saí sem você arrumá otro pra botá aqui, botá um casale lá, a mãe dele mora em Bossoroca, não, a mãe dele mora no Polto Alegre, pa Polto Alegre!

[nesse momento o cão late e Cristiano grita com ele]

A mãe dele morava lá em Polto Alegre e ele se atracô lá naquele bulicho fazê uma compraiada. Mas pode sabê que depois que tu vim de lá, vô me raspá daqui!

E eu fiquei notra peça [tosse roucamente], notra pecinha de casa lá. Sem demora, veio a muié e disse anssim: se ele me fizé um selviço bem feito, amanhã, de manhã, se ele muntá numa mula-sem-cabeça e dá duas vorta em roda da casa e não caí. Daí, quando me resorvi ela chega. E tinha uma casa, criatura! Tinha uma casa muito longe, eu queria í mimbora praquela casa, mas tava noite. Aí, disse anssim pa ela: tá você, como o Cristiano que, que tudo quanté baruio que vê já fica lôco da cabeça.

Notro dia cedo me alevantei, tomei uns mate, vô mimbora, tu fica aí! Não, não, não,

¹⁸⁸Ouvaçaia aqui aparece como uma seqüência de uivos intermitentes.

¹⁸⁹Papuançaiada vem de papuan, que segundo Elisiane é um tipo de "mato verde que dá pro gado comê".

¹⁹⁰Eucalipto.

vô mimbora, tu fica aí! Á, não vô ficá mais aqui. Peguei mias ropa e saí de lá e fui pa casa. Quando foi de noite, mais ou meno, tava escuro. Veio aquela mula, aquela mula-sem-cabeça pa ele e ele pulô a cavalo e deu umas reviravorta em roda da casa. Aí, a mula lutô pa derrubá, não pode. Aí, eu saí na janela do qualto e disse pa ele: Tá! Eu vô te dá o prêmio! E tu arranque, te raspe daqui pa fora porque o Loreano vai te matá! O Loreano te mata! Daí arrancô o pote!

A mãe dele morava lá em Polto Alegre, pa lá longe, num lugar mais retirado. Daí, o Loreano apareceu lá: ‘quedê fulano?’ Fulano foi lá, tá pa Polto Alegre, foi vê uma terra que a véia tem lá que qué dá pr’ele... Foi pa lá o animar véio, foi trocá tudo pa lá, aqui não tem mais nada! Aí, depois ele veio, parô por lá, veio embora pa casa.

E depois a muié disse: e agora, indé que vamo comprá? Indé que vamo comprá? Achemo por aí um lugar pra comprá, eu não quis as terra da véia lá, não quis as terra lá! A terra tem muita pedra, tem muita coisarada! A mãe vendeu lá e me deu o dinheiro, vô comprá por aqui mesmo! Comprô pra lá de São Lorenço, comprô não sei quantas hectaria lá!

E foi trabaiano, e foi trabaiano e botô um bulicho véio, bem grande, depois disse: aquilo não era pra ti Cristiano, era pra mim. Depois, o Loreano véio me deu um corridão, á, não dá nada, me deu um corridão! Depois que eu vim pra cá, depois que eu vim pra cá, eu morava ali na casa, ele apareceu e queria que eu fosse pra lá, lá morá com ele!”

A intrincada narrativa de Cristiano, “encordoada” no ritmo tresloucado dos acontecimentos e na profusão de imagens inusitadas, percorre caminhos labirínticos, ao mesmo tempo que, volteios aqui, elipses ali. O caso emerge assim, nas tessituras da intriga, configuradas pelo esforço de atravessar os meandros esfumados da memória, trazendo à tona através do ato inteligente de narrar, a intensidade do insólito como evento vivido outrora.

A narrativa mescla o cotidiano missionário – o bolicho, como espaço de comércio e sociabilidade; a mobilidade social dos sujeitos, especialmente, a de Cristiano como mestiço deslocando-se pelas fazendas, labutando e sendo expulso delas - e o extraordinário, associado a uma sucessão de fenômenos assombrosos, de situações vividas nas paisagens domésticas imersas no fantástico e atravessadas pelo medo.

Conforme o acima exposto, há um temor aderido às evidências de um sensorialismo

a toda prova (ruídos, odores, visões e tato), remetendo a formas sutis de consubstanciação das expressões do imaginário, nas paisagens fabulatórias. Cenário caotizado em que as ações dos personagens constroem espaços de interação social, de experiência conflitiva e de resolução dos dramas sociais. Reordenamentos e acomodações são vivenciados na relação com a mobilidade intensa dos mitos, na dinâmica das imagens que constelam no lugar.

A expulsão do assombro ocorre com a aventura prodigiosa de domar a besta anencéfala (“burro-sem-cabeça”, segundo dona Alzira), resultando na entrega do “prêmio”. Cristiano sabe que o guardado está nas proximidades do bosque de eucaliptos, portanto, entrega-lhe como recompensa pelo ato corajoso que o companheiro acabou de realizar.

A doma tem no corcoveamento do animal fantástico, na mobilidade confusa e nas dobraduras corporais da criatura a imagem da turbulência do tempo. A revelação, no entanto, desencadeia o término do infortúnio que estigmatizava a casa e arruinava a paisagem. Os fenômenos estranhos conferem uma aura sinistra a ela - dispersando receios e medos aterradores -, porque relacionada à densidade emocional das imagens que constelam no lugar.

Parece que a libertação do local da influência dos fenômenos perturbadores desponta, ambígua, como metáfora da errância ou possibilidade de fixação no espaço. O “prêmio” remete ao valor simbólico da terra nessas sociedades agrárias, implicando na compra de uma fazenda, na misteriosa localidade de São Lourenço Mártir.

A errância para Cristiano está relacionada à expulsão das terras (devido à entrega do tesouro? por sua força de trabalho já ter sido explorada o suficiente?). O mestiço opta por seguir seu deslocamento através das paisagens culturais missioneiras em seu destino andarengo, traçando estratégias sociais pela sua trajetória pessoal, no universo missioneiro. Meio liberto, meio peão, meio escravo ele segue seu caminho até chegar a São Miguel para fixar-se na periferia urbana do município.



2. As camadas do tempo e a persistência das formas informes no cotidiano local: a ruína e o monstruoso como potências subterrâneas do imaginário missioneiro¹⁹¹.

A cidade de São Miguel está situada sobre o traçado do *pueblo* jesuítico-guarani homônimo que existiu naquela geografia, localizada nas paisagens fronteiriças da porção austral sul-americana no século XVIII. Ela revolve, cotidianamente, as camadas do solo vermelho intenso: a carne da terra é exposta sem rodeios pela ação modeladora das paisagens e redefinidora dos espaços. A urbanidade miguelina se assenta, portanto, sobre a ruína, nas suas mais variadas manifestações¹⁹².

O caráter arqueológico dos atos está evidenciado nas constantes referências a objetos encontrados pelos pequenos agricultores, durante o trabalho em suas roças (cacos de cerâmica, urnas funerárias, pedaços de telhas e tijolos, boleadeiras, pontas de lanças de ferro, balas de fuzil, crucifixos...) e à presença conspícua das ruínas da catedral como uma imagem que perdura no tempo.

A questão, no entanto, está para além do museológico - do objeto em si -, enquanto “artefato”, destituído do “mana” das paisagens em que emerge seu valor simbólico e congelado pela imposição de outra “rítmica temporal” (Leroi-Gourhan, s.d.) que o desloca nas camadas profundas da memória coletiva dos missioneiros, bem como das experiências

¹⁹¹Para as análises que realizo nesta subseção, considero a “subjetividade do olhar”, pois sigo o caminho aberto por George Simmel (1935;1996) quando analisa os aspectos arquiteturais em relação à paisagem - como a ponte e a porta, por exemplo, ou aquele elemento que me interessa mais diretamente: a ruína -, para pensar questões relacionadas ao imaginário missioneiro. Nas reflexões que seguem, há a intenção de aproximar a abordagem simmeliana da paisagem com a fenomenologia das imagens em Gaston Bachelard (1988), quando reflete acerca das imagens de intimidade da casa, para compreender as relações entre as “formas informes” (Rocha, 1994) do monstruoso e da ruína na terra miguelina, no processo de conformação do mundo urbano naquela porção do estado. A noção de “potência subterrânea” aparece em Bachelard (1994).

¹⁹²As reflexões estabelecidas por Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, mostram sua relevância para este estudo quando revela: “É assim que me identifico, viajante, arqueólogo do espaço, procurando em vão reconstituir o exotismo com o auxílio de fragmentos e de destroços” (Lévi-Strauss, 2000:39). Cornelia Eckert e Ana Rocha, refletindo sobre “a riqueza da antropoética levistraussiana” presente nesta obra, considerando o seu interesse pelo “caos” e a “desordem” existentes no contexto sul-americano, afirmam que o etnógrafo “reconhece que, aos olhos do europeu, a cidade sob os Trópicos torna-se um verdadeiro objeto temporal, (...) um sistema sem dimensão temporal, para interpretar uma forma diferente de civilização”. Trata-se, pois, de compreender muito mais do que explicar as ações rítmicas das quais é resultante a paisagem humanizada tropical, onde o pluralismo de solicitações temporais jamais deixou instaurar, como no Velho Mundo, a *intimidade milenar* entre o homem e o solo, na linha do *que um espírito malicioso* já havia definido a América: ‘uma terra que passou da barbárie à decadência, sem conhecer a civilização’. Cidades e sítios naturais em Bengala ou em Goiás, territórios cuja desintegração da relação entre homem e cosmos é levada ao extremo limite, aos olhos deste europeu, traduzem-se como a densidade humana largada dentro de um nada” (Eckert e Rocha, 1999:41).

nativas com as paisagens. A materialidade da “coisa”, portanto, adquire sentido porque faz parte do cenário – ela constitui seu panorama -, estando inserida num contexto cultural e vinculada à hermenêutica da paisagem, que é própria do lugar experienciado pelas pessoas, repleto de imagens e tessituras da memória coletiva.

É preciso considerar até que ponto no revolvimento e mistura da terra para a produção agrícola de subsistência, as ações técnico-culturais dos miguelinos visando o reviramento do solo, fariam referência a uma espécie de embaralhamento das camadas do tempo? Ainda, de que forma as ruínas da catedral e das capelas, a partir de seu desfiguramento, fariam do que, assombrosamente, imiscui as camadas do tempo, denunciando a força não-linear do mito sobre a história social?¹⁹³

Tomando tanto o objeto soterrado quanto a ruína da catedral como componentes da dinâmica das paisagens culturais miguelinas¹⁹⁴, é possível perceber pelo menos dois caminhos para pensar uma arqueologia das camadas do tempo. Quicá dois vetores de sentido que auxiliariam na reflexão acerca dos fenômenos relacionados às formas sensíveis de interpretação das paisagens pela população local, ligados a um conjunto de imagens terríficas.

O primeiro seria um nível ou vetor descendente, posto que remete à interioridade da terra e seus mistérios, estando relacionado ao artefato encoberto pelas camadas do solo, assim como ao túnel enquanto imagem do profundo e do subterrâneo, ao tesouro e, neste caso, nos seus desdobramentos para além da empresa missioneira.

Em um segundo nível, a ascendência está representada pela torre da catedral – sua verticalidade remetendo à aspiração ao divino, à elevação – que, paradoxalmente, colocaria a temática do monstruoso como um aspecto relevante para a análise da ruína. Tal aspecto alude ao mito de fundação do mundo missionário relacionado à experiência civilizacional

¹⁹³“Toda paisagem apresenta-se de início como uma imensa desordem que nos deixa livres para escolhermos o sentido que preferimos lhe atribuir” (Lévi-Strauss (2000:54).

¹⁹⁴Parece inevitável que as ruínas (e os objetos arqueológicos) concentrem imagens em torno de si, revelando-se um cosmos singular onde a imaginação labuta. Há, de acordo com Bachelard (1988:26), uma “solidariedade entre a memória e a imaginação”, pois a “elasticidade psicológica de uma imagem que nos comove em grau de profundidade insuspeitados” é capaz de abrigar o devaneio. As reflexões de George Simmel sobre a ruína – e por desdobramento, a miríade de objetos encontrados junto a ela -, tomada como um lugar de vida que, porventura, a mesma se tem retirado, permanece “como a forma atual da vida pretérita, a forma presente do passado, não por seus conteúdos ou resíduos, senão como tal passado” (Simmel, 1935:219). Para Gaston Bachelard “o inconsciente permanece nos locais”, ele está alojado, pois as “lembranças são imóveis, tanto mais sólidas quanto mais bem espacializadas” (Bachelard, 1988:29).

jesuítico-guarani no *Mundus Novus*, assim como, à presença maravilhosa do assombroso e sua dinâmica no “tempo-noite” (Gastal, 1998)¹⁹⁵ do espaço missioneiro.

As ruínas da catedral resguardam certas ambigüidades que são próprias da relação entre o sagrado e o profano ou o limpo e o sujo (Douglas, 1976), estando vinculados à polaridade judaico-cristã existente entre o céu e o inferno, onde despontam as figuras de Deus, enquanto tríade divina redentora e o Diabo, com seu bestialismo orgíaco. Daí, que nelas tanto a torre, quanto o túnel ou o subterrâneo, abrem-se à imaginação, sendo “espaços simbólicos do barroco”, de acordo com Severo Sarduy (1988:22), que falam da experiência do homem missioneiro no mundo, tanto pela superficialidade e excesso, quanto pela profundidade como manifestação do “princípio oculto” (Deleuze, 1991), daquilo que permanece resguardado.

Opostos complementares outrora consubstanciados no excesso dos adornos e exuberância da imaginária, assim como no jogo de luzes no interior da catedral - fenômeno dissipado pela ruína em sua abertura -, contrastando com o subterrâneo e sua dimensão oculta, na cripta que resguardaria em sua escuridão úmida os segredos dos jesuítas, mas que o imaginário conservou como potência subterrânea, enquanto dobra¹⁹⁶ capaz de dinamizar a experiência missioneira no lugar¹⁹⁷.

A experiência etnográfica junto à comunidade miguelina, parte dela vivendo no entorno da catedral, possibilitou que o diálogo com as pessoas desvelasse alguns aspectos fundamentais acerca da presença “das ruínas” naquelas paisagens culturais.

¹⁹⁵Jean Delumeau referindo-se ao medo da noite na Europa entre 1300 e 1800: “Fantasmas, tempestades, lobos e malefícios tinham muitas vezes a noite por cúmplice. Esta, em muitos medos de outrora, entrava como componente considerável. Era o lugar onde os inimigos do homem tramavam sua perda, no físico e no moral” (Delumeau, 1989:96).

¹⁹⁶Tomo a noção de dobra, a partir das reflexões de Gilles Deleuze sobre o barroco no pensamento de Leibniz. A dobra aparece no barroco como referência “a uma função operatória, a um traço. Não pára de fazer dobras”, ou ainda, “ele curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito”. Ele define, na realidade, “dois infinitos”, como se fossem “dois andares: as redobras da matéria e as dobras na alma” (Deleuze, 1991:13).

¹⁹⁷“Desde há muito, há lugares nos quais o que se tem para ver encontra-se dentro: cela, sacristia, cripta, igreja, teatro, sala de leitura ou de estampas. É por tais lugares que o Barroco se interessa, para deles extrair a potência e a glória” (Deleuze, 1991:48). Este autor analisa a relação entre o alto e o baixo onde, segundo ele, a tensão entre ambos é resolvida através da “distribuição de dois andares, sendo ambos de um só e mesmo mundo (a linha do universo)... A dobra infinita passa, portanto, entre dois lados: a dobra diferencia-se em dobras que se insinuam no interior e que transbordam para o exterior, articulando-se, desse modo, como o alto e o baixo. Redobras da matéria sob a condição de exterioridade, dobras na alma sob a condição de clausura” (Deleuze, 1991:59).

Numa tarde ensolarada e calorenta, fui com dona Cleni à casa da “cumadre” Cacilda (70 anos de idade) – madrinha de Preta -, moradora nas proximidades da casa da família Santos. Estava deitada no assoalho da sala quando chegamos. A porta semi-aberta permitiu que visse seus movimentos sobre os lençóis e panos estendidos. Ergueu-se apressada ao ouvir o chamado da “cumadre Creni” e foi nos saudando, já de dentro de sua morada, enquanto tratava de recompor os cabelos pintados de caju um tanto desgrenhados, nos quais era possível perceber as raízes esbranquiçadas. O rosto enrugado ostentava um sorriso amplo e desdentado. Caminhou pesadamente com os pés descalços e as pernas muito abertas ao nosso encontro, abraçando-nos com afeto. Optou por conversar conosco no quintal, tendo o cuidado de trazer cadeiras para sentarmos. Da outra vez que a visitei pitava um palheiro, fato não muito comum entre as mulheres que conversei.

Contou-nos inúmeras histórias, afirmando que São Miguel, no passado, “era puro mato, capoeira, unha-de-gato... Era só os trilho de cavalo. As ruína ero cheio de sujera, o senhor não enxergava as parede... não enxergava as parede. O senhor não enxergava as casa!”

Dona Cacilda fala de um tempo em que São Miguel não possuía mais do que cinco casas, segundo nos informou. Portanto, era uma região coberta por formações vegetais densas (matas e capões) e arbustivas (capoeiras), sendo que as ruínas apresentavam-se tomadas pela vegetação invasora. Por outro lado, de acordo com Cristiano, “só o que era limpo era as ruína, mais no mais! Agora você caminha lá e não acha mais um pé de espínio pra dizê que ficô de lembrança! Tudo aquilo ali, a metade daquelas coisarada ali o finado Pedro Mandioca tomô conta daquilo. Tomô conta e fechô, dizendo que ele era dono. Depois que o governo veio, depois que o pessoal veio se amuntua em São Migueli, se amuntua! Se afroxô e teve que entregá; entregô tudo aquilo, não é dele!”

Na fala de ambos fica claro que as noções de sujo e de limpo são diversas. Para dona Cacilda, as ruínas da catedral eram sujas porque incorporadas à trama vegetal da paisagem que desfiguravam seu corpo, impossibilitando a visão de suas paredes, parecendo destituí-la de seu estatuto de paisagem humanizada¹⁹⁸. Para Cristiano, a ruína parece

¹⁹⁸Seguindo a perspectiva simmeliana fica evidente que a natureza atua como protagonista de uma “tragédia cósmica”. Simmel (1935) vê nisso a manifestação de uma vingança, justo ali, onde a ruína permanece imersa nas sombras da melancolia. Uma natureza vingativa cobra-se da violação que o espírito lhe impingiu. Sua ação visa reverter o processo histórico que a humanidade quis

significar a única porção limpa do território miguelino, posto que a mata e os arbustos tomavam conta do lugar, tornando a catedral o espaço humanizado por excelência, porque mais ordenado nas circunstâncias ecológicas daquele contexto paisagístico, para além do “terrero” da morada e da roça.

Noutra ocasião, na casa de seu Emílio, sua mãe, dona Elvira, comentou a respeito das ruínas de São Miguel comigo e com sua nora, dona Cleni, mencionando o fato de que as pessoas tinham o hábito de acender velas para os mortos, no cemitério localizado ao lado da catedral, pois como ocorreu em várias reduções jesuítico-guarani do Brasil e da Argentina, os cemitérios passaram a ser utilizados pelas populações locais para o sepultamento dos mortos, após a derrocada da empresa missioneira.

No século XIX, Hemetério da Silveira relataria que um índio morador das imediações da antiga redução de São João Batista tinha por hábito todos “os anos no dia de São João” se dirigir ao cemitério com o objetivo de rezar - “em guarani” - para seus familiares e aos “padres que morreram afogados em viagem de Santo Ângelo para a festa desse dia” (Silveira, 1979:184).

Avé-Lalemant, quando passou pela antiga redução de São Lourenço em 1858, descreveria em detalhes as condições de ruína na qual se encontrava a mesma. O autor comenta o fato de que no

centro da igreja de outrora a atual geração instalou um cemitério. Montículos achatados cobrem os mortos. As lousas tumulares do antigo cemitério são aqui empregadas em segunda edição para cobrir os cadáveres daqueles, cujos avós sob elas se decomuseram. A boa gente de hoje não sabe ler. Mas atribui aos caracteres das lápides antigas um sentido religioso e não têm idéia do anacronismo que perpetram. Afinal, já nenhuma roda da história gira nestas remotas Missões e quase não há noção do tempo nestas desoladas paredes (Avé-Lallemand, 1980:243).

Creio que não se trata de falta de “noção de tempo”, como o autor coloca, mas sim de um outro processo na dinâmica de relação com o mesmo, que interessa-me refletir e que Avé-Lalemant, de alguma forma aponta em seu relato, ou seja, a existência de um embaralhamento criativo das camadas temporais.

para si, ou seja, o de triunfar sobre a natureza. A sua subjugação pelo espírito seria assim, um fato da cultura. A ruína surge então, como o reflexo de um jogo inteligente da natureza com a cultura.

No contexto miguelino é comum o comentário de que encontrava-se, seguidamente, ossos dispersos no cemitério. Há sempre referência a uma “canela” encontrada por alguém, durante as suas andanças pelo local.

Dona Elvira nos diria:

“É, no cimitério que tinha pa cima das ruína, não, pa baxo das ruína ali, onde nós vinha! Tinha gente nossa, a gente ia acendê vela ali. Pois é, nesse tempo não dava pa caminha, agora tá limpo! Era só unha-de-gato, a gente tinha que vim cuidando [risos], e agora é um terrero, o senhor não vê uma unha-de-gato!... Tinha, pois é, tinha! A unha-de-gato se cria junto!

Dona Cleni complementou em seguida: “Era só os carrerinho antes, Deus o livre!”

A sogra comentaria ainda: “É, estradinha. Não é como agora, o senhor vê! Bem limpinho, porque agora, tá bem arrumado, fizeram as estrada. Não ejiste mais essa espinharada!”

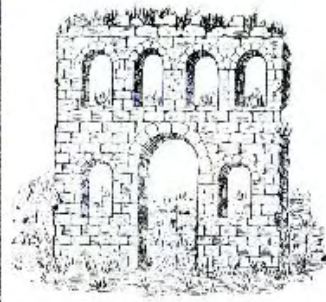
“Deus o livre!”, exclama a nora.

“Fizero aquele cimitério dali e se mudaro pa lá, pa cima, botaro pa lá o cimitério! Nem sei, nem sei o que fizeram ali, será que fizeram casa ali irmã¹⁹⁹?”

Dona Cleni, responde: “Pois é, o cimitério de primero era ali! Agora, é lá pra cima!”

A temática do sujo e do limpo retorna na narrativa de dona Elvira. Parece claro que tanto na fala de dona Cacilda, quando menciona “os trilho de cavalo”, quanto na de dona Cleni, referindo-se ao “carrerinho” - o trilho, o carrero, o pique -, os mesmos surgem como espaços humanizados, capazes de aludir ao “trajeto antropológico”. O espaço praticado vincula-se ao deslocamento e a pertença às paisagens missioneiras, em meio ao caos botânico, que desfigura e transforma a catedral pela sua ação pioneira, conquistando seu lugar nas ranhuras e fissuramentos das pedras que compõem as suas paredes.

¹⁹⁹Dona Elvira chama a nora de “irmã” porque ambas pertencem à igreja pentecostal denominada de Congregação Cristã no Brasil.



Ruinas do cabido de S. Nicólas



As lembranças de dona Elvira desencadeiam as de sua nora. Reverberações vibrando no fluxo do tempo e no cruzamento de ritmos temporais ligados às experiências com as paisagens. Refletem acerca de tempos distintos que se tocam, na medida em que cada uma vivenciou o lugar em períodos diferentes, porém ambas contrastam com a paisagem atual - assim como dona Cacilda e Cristiano -, pós intervenção do patrimonialismo estatal. A idosa retrata um tempo mais recuado, cuja anterioridade não deixa de englobar com seus ritmos, elementos do tempo vivido pela nora. Elasticidade da memória referida à plasticidade da matéria, dobraduras da alma projetando-se no desdobramento da rítmica temporal, numa paisagem barroquizada.

Se, porventura, as ruínas da catedral falam da decadência de uma civilização, por outro lado, fazem parte de um tempo de ludismo e de experiência simbólica do jogo (Huizinga, 1996), como rememorou dona Ieda (49 anos de idade), quando a criançada “subia nas escadas, no janelão [que] tinha broto” e “se assustavam dos morcegos!”

A ruína, portanto, fala do tempo. Ela mesma submetida a sua força enquanto conjunto de fenômenos naturais, agindo sobre o seu corpo no espaço²⁰⁰, mas também, sob a forma do tempo histórico erodido pela dinâmica das ações humanas numa duração, pelo trabalho da memória coletiva: é vibração da paisagem no labirinto do tempo, transfigurando o passado, ao mesmo tempo que desenrola o fio delicado da memória, percorrendo seus meandros e paredes carcomidas pelo esquecimento e cotejadas pela lembrança.

As ruínas desdobram-se em gravuras e em imagens relatadas pelos viajantes acerca de uma paisagem cultural, ou ainda, a catedral permanece como uma imagem atravessando e perdurando no tempo,. O bucolismo pictórico de Demersay em 1846 é revelador de um cenário em que as suas ruínas são, contraditoriamente, o signo do vitalismo emergente, estética singular das paisagens do barroco gauchesco (Perlongher, 1997), frente a própria potência subterrânea, conformadora de novas ambiências em terras missioneiras.

Auguste de Saint-Hilaire, na primeira metade do século XIX, durante a sua passagem pela região, deixaria evidente a sua inquietação com o descaso dos governadores

²⁰⁰Tanto na ruína quanto na casa existe “um valor estético” e uma consubstanciação de imagens, ou ainda, um corpo de imagens em profusão. Assim como a casa, mas num nível diferente, possui uma “fenomenologia dos valores da intimidade do espaço interior” (Bachelard, 1988:22), a ruína pode fornecer a sensação de proteção, mesmo que sua desproteção lhe coloque sob a influência avassaladora das forças naturais. Por certo, em determinadas ruínas uma interioridade pode existir em relação a uma exterioridade espacial. Nesse sentido, as imagens propostas por Simmel (1996), a partir de suas reflexões sobre a porta enquanto espaço de passagem (assim como a ponte) e possibilidade de fluxo entre o fora e o dentro auxiliam na abordagem do tema da ruína. Na porta, como na ponte ou na casa, tais oposições permanecem sendo complementares - uma lógica contraditorial -, porque tanto a imagem de uma interioridade só pode existir em relação àquela da exterioridade, ou seja, no jogo contínuo entre associação-dissociação, proximidade-distância remetendo, entretanto, à idéia poderosa de diluição dessa oposição, na nova forma engendrada pela ação da natureza sobre a obra humana que é justamente a ruína. Sobre o tempo enquanto manifestação climática, ver Le Roy Ladurie (1995).

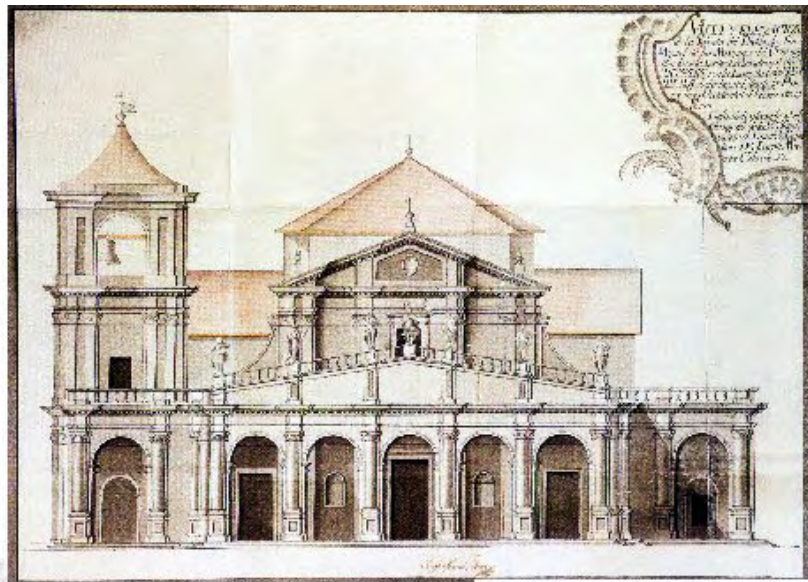
da província, em relação às edificações do período jesuítico-guarani, abandonadas naquele momento. Considerou a aldeia de São Miguel “a mais bem administrada” e, segundo o viajante francês: “A igreja, construída pelos jesuítas, inteiramente de pedra, possui uma torre que servia de campanário, mas há vários anos, uma tormenta caiu sobre o telhado, destruindo-o completamente” (Saint-Hilaire, 1987:309).

A mesma torre que atraiu o viajante e memorialista pernambucano Hemetério José Velloso da Silveira, que descreveu a paisagem das ruínas de São Miguel, onde esteve por várias vezes entre os anos de 1855 e 1886. A sua narrativa apresenta grande riqueza de detalhes, sendo que, a partir da mesma, é possível ter uma idéia da situação do conjunto arquitetônico do *pueblo*, no período em que por lá passou.

Sobre a paisagem do *pueblo* ele diria que em “julho de 1855, nossa primeira passagem por essas ruínas, o templo ainda conservava o mesmo aspecto do desenho tirado nove anos antes, pelo viajante Demersay para ilustração de sua obra, há muitos anos esgotada”. O memorialista revelaria que de “tudo quanto vimos, nada foi tão belo e majestoso como esse templo a cair lentamente em ruínas”. Para o ano de 1860 afirmou que viviam naquele que teria sido o Colégio dos padres, “ainda três ou quatro famílias de índios no andar térreo [e], ninguém queria habitar o sobrado, para não ter o incômodo de subir pela escada velha, faltando-lhe alguns degraus” (Silveira, 1979:188-190).

Havia um contínuo movimento de apropriação e reapropriação dos espaços e elementos arquitetônicos que outrora pertenceram às reduções por parte dos habitantes da região, independente de sua origem étnica. Tal fenômeno persistiu ao longo do tempo, evidenciado também na retirada de pedras das edificações jesuítico-guarani para a construção de moradias, como atestam aquelas mais antigas da região missioneira, onde as pedras das ruínas foram utilizadas pela população²⁰¹.

²⁰¹ Ver a discussão realizada por José C. de Souza (1998) acerca desta questão.



A Redução de São Borja, de acordo com Arsène Isabelle, apresentava os seus diferentes recintos em ruínas. Quando de sua passagem na região, notou que “longe de pensar em repará-los, levam deles materiais para empregá-los em novas construções” (Isabelle, 1983:19).

Tanto Robert Avé-Lallemant, que passou na região em 1858, quanto Hemetério da Silveira, fazem referência à invasão vegetal sobre os escombros, onde as plantas pioneiras invadiam os interstícios da construção, preparando através de uma paciente ocupação associada à erosão, a chegada de outros organismos, aumentando assim a diversidade botânica que invadia o corpo sólido das ruínas.

Avé-Lallemant relatou sobre as ruínas o seguinte:

construção, engenhosa e gigantesca, ali estava convertida em tristes ruínas! O teto dos propileus e da abóbada estavam totalmente desmoronados. No chão da casa de Deus viçava um pequeno bosque, através do qual havia veredas de arco a arco, de pilar a pilar. A torre está rachada em muitos lugares e as colunas e pilastras angulares estão cobertas de fetos, no solo, ao passo que sobre as cornijas, nas fendas das pedras e nas volutas crescem viçosamente cactos gigantescos, uma floresta de criptógamas e até árvores, pouco ficando a dever aos jardins suspensos de Semíramis. Maravilhosas borboletas esvoaçavam sobre as ruínas e no alto, nos mais elevados pontos, os pássaros da floresta chilreavam a sua canção da tarde sobre a solidão profunda, grave, premonitória.

Assim estava diante de mim em 2 de abril, sexta-feira da paixão, o outrora célebre colégio dos jesuítas, uma das tão faladas e hoje quase mitológicas Sete Missões ou ainda mais usualmente Sete Povos da margem esquerda do Uruguai superior²⁰² (Avé-Lallemant, 1980:237).

²⁰²O relato de Avé-Lallemant anuncia o destino das ruínas que persistem no abandono do tempo, sob o efeito do “labor secreto das forças inconsciente da natureza” que se encontram “com o labor consciente do homem” (Simmel, 1935:213). Confronto de inteligências e enfrentamento de destinos: redefinição e re-significação de formas na conformação das paisagens missionárias, onde as formas informes são uma manifestação do gênio humano englobado pelo da natureza.

Há, portanto, de acordo com George Simmel, um conflito instaurado entre a vontade humana que edifica, erigindo formas com a aspiração de que durem e um “poder mecânico da natureza” cuja força é aquela da corrosão e da destruição. A luta entre as “duas potências cósmicas” em que as formas engendradas pelo homem passam, mediante a ação do mundo natural, a ser um produto deste último. O fogo, a água, o vento e o clima exercem a sua força criadora configurando novas formas que abarcam sentidos próprios e diferenciados, “desde o ponto de vista da natureza”. Aqui, a imagem da árvore e suas raízes que abraçam a pedra, como numa constrição que a serpente voraz exerce sobre sua presa é o signo mais fiel de uma ruína que se entrega aos caprichos da paisagem, fundindo-se e confundindo-se a ela. O espaço circundante devora a ruína que não resiste submetendo-se ao seu destino: “o edifício” é assimilado pelo “colorido da paisagem circundante”. A ruína, com seu “caráter pretérito” resguardaria uma paz transcendental, ou seja, dela difunde-se um sentimento que se irradia para as cercanias. De acordo com Simmel, essa

O também alemão, Maximiliano Beschoren, passou pelas ruínas de São Miguel em 1877. As ruínas aparecem a seus olhos como uma paisagem fabulatória e, segundo este autor, cada vez que passava pela região, seu interesse por ela aumentava, pois:

Sempre havia novidades para observar; mais detalhes e episódios da história desses povos; lendas e contos dos tempos dos jesuítas nos são transmitidas (...) Essas obras centenárias, encasteladas em grandes blocos de pedras, ornadas com amplos pórticos, estão com as paredes enegrecidas pelo fogo, que destruiu a povoação. Rematadas por rígidos cactus e cobertas por exuberantes trepadeiras, que surgem em cada fenda das muralhas, as ruínas parecem olhar quase enternecidas para os ranchos e outras construções da atual geração, nas proximidades. (Beschoren, 1989:69)

As antigas estâncias jesuítico-guarani sofreram as ações transformadoras das forças naturais, bem como aquelas relacionadas às reocupações do espaço e à instauração de práticas técnico-culturais que remodelaram a fisionomia das paisagens culturais missioneiras, como atesta a narrativa de Avé-Lallemant na região de São João Mirim. Nesse local o autor foi atraído por um “cenário tão inesperado quão rico de forças elementares da natureza”, onde outrora existiu uma “antiga estância de índios e agora venda alemã”, na qual vivia um grupo familiar oriundo de São Leopoldo, no vale do Sinos.

Na visita que realizei com seu Emílio e seu Osvaldo (marido de dona Cacilda) até a fazenda do Pelagio, na direção das ruínas de São Lourenço, onde o idoso trabalha como peão, visitei um local em que existira uma pequena capela do período jesuítico-guarani. Atualmente, há apenas pedras trabalhadas dispersas pelo solo. Na verdade, o local está situado junto a uma plantação de soja. O material arqueológico resta espalhado, sendo destruído paulatinamente pela ação do arado e das máquinas agrícolas.

Seu Osvaldo nasceu nas imediações, pois diria num dado momento: “eu me criei aqui”. Inclusive, seu pai morrera naquela fazenda. Comentou que a avó “vinha rezá na igreja” quando era criança. No local onde existiu a edificação, enquanto caminhávamos

espécie de aura pacífica do lugar diz respeito ao retorno ao seio nativo, bem como ao corpo da natureza (Simmel, 1935: 214-5).

pelo lugar e eu fotografava, contou que seu Ivo, o capataz da fazenda, em torno de oito anos atrás “viu um padre saí daqui e í pro mato!”

O “assombro”, nesse caso, está associado a outros tipos de aparições, pois também avistavam “fogo num capão”. No caponete em questão existe um “oio d’água”, estando o mesmo situado nas proximidades da área onde localizava-se a igreja.

Logo depois, seu Ivo, numa conversa com o grupo, diria acerca do assombro: “Eu vi um cara cruzá no meio dos cachorro. Eu tinha uma jaguarada... era oito horas da manhã... um hôme com um capote preto²⁰³, vinha do seguro²⁰⁴, daquele capãozinho!” O seu companheiro, Alcebíades - um dos peões da fazenda -, no entanto, não o viu. Ambos estavam próximos ao local em que existira a capela.

O episódio aponta para o fato de que as edificações jesuítico-guarani, enquanto centros sagrados, revelam-se paisagens fantásticas. Assim, o personagem jesuíta é uma fantasmagoria reatualizadora do processo histórico erodido pelo mito e uma referência ao lugar sagrado que sucumbe ante a ação devastadora da lavoura mecanizada. A paisagem de ruína é fantástica como é a função da memória. Contra o triunfalismo do esquecimento face a modernidade redutora, as imagens convergem vibrando fantasticamente e demonstrando o seu poder frente aos lugares de memória. A empresa missioneira está ali, em sua aura e atmosfera de mistério, como “força cósmica” do mito.

Ou ainda, ordens implícitas, porque ocultas, emergem de dobraduras das camadas temporais, extravasando como hierofanias - imagens aderidas às paisagens fabulatórias - para se manifestarem no mundo explicado enquanto visões fantásticas, como ordens explícitas no mundo fenomênico (Bohm e Peat, 1987). Trata-se da dinâmica do imaginário e da proliferação de imagens que transcendem a linearidade da flecha do tempo, revelando que o tempo vivido como mítico relaciona-se à circularidade e ao eterno retorno (Eliade, 1992), assim como à elasticidade do exercício da memória.

²⁰³O padre Montoya, no século XVII, faz referências a demônios que apareciam nas reduções vestindo sotainas pretas como aquelas dos sacerdotes.

²⁰⁴ Local onde se prende e “embreta” o gado.



Seu Carlos contou-me que quando era pequeno avistavam “um padre muito branco e alto” na entrada da catedral de São Miguel, pois sua família morava nas proximidades, junto ao museu. As crianças amedrontadas comunicavam a presença da figura estranha ao pai que seguia em direção à ruína a fim de verificar o acontecimento insólito. Enquanto isso, os filhos choravam e pediam para que não fosse até o local, receosos de que acontecesse algo de ruim a ele. No entanto, o padre esvanecia, subitamente, envolto numa aura de mistério quando o homem aproximava-se do local em que o assombro se manifestava. O grupo familiar também ouvia seguidamente o badalar de sinos e gemidos no local.

A narrativa do padre peruano Antonio Ruiz de Montoya deixa claro que gemidos, enquanto fenômenos fantásticos, também emergiam nas paisagens missioneiras do Seiscentos, quando as sonoridades do “rio caudaloso” não diminuía “um ‘ai!’ tão dolorido e terno, tão penetrante e repetido, que causou a todos nós estranheza incomum”. De acordo com o sacerdote, seu “primeiro pensamento” foi de “que se tratava de alguma alma fortemente atormentada no purgatório” que, logo depois se consubstanciaria “na forma visível de um vulto, a modo de nuvem branca da altura de um homem, e, entrando na igreja, desapareceu a poucos passos da entrada” (Montoya, 1997:128).

A catedral surge como paisagem fantástica. No entanto, tem na torre um de seus centros de gravitação do mistério que me interessa analisar. “Espaço barroco” vinculado a um contexto de gulliverização em que o gigantismo terrificante da Boiguaçu²⁰⁵ emerge no imaginário missionário, sob a forma de uma besta terrível que habita as ruínas da catedral de São Miguel Arcanjo.

Trata-se de uma serpente de dimensões descomunais que habitava a torre da catedral²⁰⁶. Diversas pessoas fizeram referência ao monstro como um ser bizarro que vivia nas ruínas no “antes-tempo”. Em várias conversas informais, vez por outra, aparecia a imagem da fera como referência a um tempo que “os antigo” contavam acerca de sua presença nas ruínas. Dona Ieda mencionou o fato de que uma “serpente com a cabeça do tamanho de uma pessoa” existia no local.

²⁰⁵ Opto pela grafia Boiguaçu, de acordo com os poucos miguelinos que utilizam a expressão. Existem, entretanto, variações no termo como aparece na bibliografia entre eles: M’Boiguaçu (mais próximo ao guarani, como m’boitatá, por exemplo); Mboi-Guaçu (Lessa, 1958) ou, ainda, M’Boi Guaçu. Simões Lopes Neto (1998) utiliza a grafia “boiguaçu” e “mboitatá”.

²⁰⁶ Barbosa Lessa (1958) conversou com “a mais antiga moradora de São Miguel - a mestiça Sebastiana Gonçalves de Oliveira, então com 97 anos de idade - que veio contar ao autor certa história” sobre a Mboi-Guaçu.

Seu Antonio Furtado, por sua vez, afirmou sobre a Boiguaçu que “ali tinha uma cobra-serpente nas ruína véia. Ali naquela janelinha... dava cachorro [para ela se alimentar], até criança pra ela. Aí caiu um raio!”

O raio ou “mandado”²⁰⁷ teria fulminado o animal fantástico, ficando apenas algumas marcas da sua presença no local, ou seja, “aquela graxa preta é da bicha véia”. Comentou que existia na igreja “um galinho de oro”²⁰⁸. Segundo ele, “os padre botaro ela lá pra cuidá o galo de oro!” Além disso, “ali na ruína véia de São Miguel diz-que tinha sete sino... aí quando os índio batiao dava uma música!”

A sonoridade dos sete sinos mágicos inundava a paisagem sonora miguelina, no nicho em que o animal fantástico habitava.

Dona Alzira, sentada junto à porta de sua casa na Vila da Alegria, falou-me do “galo de oro” que ficava no “alto da torre”, local onde “morava a cobra” que vivia nas ruínas e que “comia as pessoa”. A senhora diz que a mataram, ficando seu “sebo” até hoje na escadaria da torre.

Seu João, amigo de prosa de seu Pedro Cigano, disse que havia uma “serpente da torre que consumia umas criança... tem graxa até hoje, graxa preta na parede”. O inusitado seria a sua afirmação logo depois dessa fala: “Eu conheci fazia uns seis meis que tinha morrido a cobra”, contrariando a versão corrente de que “os antigo contavo”.

Conversei com dona Odete (85 anos de idade), moradora da região de São José, sob a sombra de grandes eucaliptos, numa tarde quente de verão. A idosa diria, olhando-me atentamente, que “tinha uma serpente, tinha um quartinho pra ela. Até hoje a graxa dela tá lá, onde mataro ela ficô a graxa na parede. Diz os mais antigo, que tempo em tempo, verte a graxa da parede. Foi trazida a serpente quando os europeu viero, truxero a serpente!”

Fui conversar, certa vez, com Cristiano em sua casa. A entrevista ocorreu no quintal diante de sua modesta morada, em meio a vários cães que cria. Ainda que eu estivesse com Deisi e Preta (filhas do casal Santos), mostrava-se um tanto esquivo. Havia uma certa dificuldade para abordá-lo: primeiro de convencê-lo a conversar conosco; segundo, pela sua

²⁰⁷ Poderia ser uma referência ao raio, mencionado por Saint-Hilaire, que atingira a torre antes de sua passagem na região em 1821.

²⁰⁸ O músico missioneiro Pedro Ortaça lançou um cd intitulado “Galo Missioneiro”, numa alusão ao “galinho de ouro”, mas também às “manhas” do homem missioneiro que aparece como um galo que quando canta, o “outro galo abaixa a crista”. Na capa do cd o músico aparece em frente à catedral de São Miguel Arcanjo.

dificuldade em ouvir as perguntas devido a sua surdez bastante acentuada. Seu problema auditivo havia se agravado naqueles dias, pois estava acometido de uma forte gripe: mostrava-se abatido, apresentando uma tosse rouca e encatarrada. “Assuntou” comigo naquele dia como nunca tinha feito até então, inclusive, falaria sobre a Boiguaçu.

A transcrição da fita contendo a conversa com Cristiano só foi possível com o auxílio de Elisiane, Deisi e Preta, bem como de seu Emílio, dada a dificuldade em compreendê-lo, tanto pela dicção como pelo uso de expressões idiomáticas incompreensíveis. A versão do idoso é a seguinte:

“Aquilo foi uma serpente que uma véia criô ali, pegô desde pequena num pé de fumo! Pegô um bicho num pé de fumo e criô e virô numa cobra, criatura!

E tava acabando com tudo, essa criançada daí de São Migueli. E não tinha jeito de matá... E apareceu uma senhora-dona aí! Apareceu aí uma senhora-dona e [...] ²⁰⁹. Não tem jeito de matá esse bicho que tá acabando com a criançada? Aí a muié disse: ‘morre! Hoje, ela morre!’ (gritando). Aí, a outra disse: ‘você não é Deus, pra dizê que hoje ela morre!’

Uma nuvem se alevanta lá no céu. Cai um raio e mata!... Caiu um raio lá na cabeça dessa cobra, e morreu! A cola dessa cobra que é a que batia lá em São Lorenço, por baxo do chão a cola!”

Eu pergunto: E ela comia crianças essa cobra?

“Comia criança! E ali, uma oportunidade, fazio um rapé daquela criançada e pincharo praquele bicho cumê!”

Eu pergunto: Onde morava o bicho?

“O sangue ainda ejiste inté agora lá na torre, o sangue preto lá! Ejiste inté agora o sangue lá na torre, lá em cima, aquela coisa preta lá!”

“Já é, pegô desde pequena, num pé de fumo aquele bicho, aquele bicho!”

Deisi pergunta: “Era uma índia que pegô?”

“Não queria matá!” (murmura)

“Ela tinha uma cabeça, ou tinha mais?” - insiste Deisi.

²⁰⁹Uso tal codificação - [...] - para indicar um momento da fala que não foi possível compreender a fala do narrador.

“O quê?... Tinha duas cabeça! Tinha as presa como aquela minha lata de flore que tava lá! A presa, a presa, a presa dessa serpente aqui de São Migueli, o finado Zeca tinha. A presa, a quexada, o finado Zeca tinha!”

“Esse São Migueli tá muito atrasado!”, conclui.

Na narrativa de Cristiano, diferentemente das demais, a serpente hedionda apresenta duas cabeças e não uma, fato que a transforma num ser ainda mais bizarro e teratológico na paisagem fantástica missioneira. Fica a dúvida se “o finado Zeca” era contemporâneo da besta, no sentido de que tenha vivido no mesmo período que ela, assim como Cristiano. Isso aponta para a mesma questão suscitada pela fala de seu João, quando mencionou que conhecera a catedral “seis meis” antes da morte do animal monstruoso.

Acerca da Boiguaçu, seu Jair (76 anos de idade) contou a versão que se aproxima daquela de Cristiano. Segundo ele: “Ah, mais isso era uma cobra que os padre truxero... criaro, foro criando, a cobra ficô amiga. Naquele tempo nascia muita criança e alimentavo ela com as criança. Um dia a cobra pegô uma muié; uma criança e diz-que a cobra comeu a criança. Aí, ela se ajoelhô e pediu que um raio matasse a cobra! Uns anos depois veio o raio e matô!”

No entanto, as narrativas a respeito da Boiguaçu que escutei pareceram fragmentárias, porque na maioria das vezes foram escutadas no jogo escorregadio dos contadores e em conversas informais, considerando certa desconfiança de alguns em narrar tais histórias ao “hôm de Porto Alegre”. A pessoa que mais falou sobre a serpente imensa foi dona Elvira. Ela sempre mostrou-se arredia a conversas sobre assombros, inclusive ao uso do gravador. Desta forma, a narrativa que segue é resultado de uma colagem de várias situações em que a idosa contava histórias para as netas e a nora, momento em que participava como ouvinte.

Dona Elvira contou com o seu jeito tímido, mas comunicativo, a história da Boiguaçu. Na realidade, quando a velha senhora resolvia falar, demonstrava a sua performatividade como contadora de causos: gesticulava muito, enquanto realizava expressões faciais diversas. A fala adquiria um ritmo rápido, ao mesmo tempo que a entonação da voz assumia um nível mais alto, enquanto abusava das expressões missioneiras.

Comentou que “a minha madrinha Nazária que é daquele tempo” (que também era sua avó) contava-lhe uma aterrorizante história sobre a catedral, ou seja, de que “os bugre” haviam recolhido nas imediações do cemitério das reduções uma bolinha, provavelmente um ovo de serpente, sendo essa levada à torre da catedral. A pequena serpente irrompe do seu claustro no cume da torre, tornando-se daí por diante aquele local a sua morada. Passa a comer galinhas. No entanto, logo necessita comer um homem inteiro. O ofídio apresenta uma característica surpreendente, ou seja, possui “sete cabeça”. Ademais, o animal cresce a olhos vistos e de forma incrível. A besta toma dimensões inimagináveis.

A versão inusitada que dona Elvira narrou, durante várias conversas informais, sobre o mito da cobra-grande - a Boiguaçu, ainda que ela não utilize tal denominação (na verdade nenhuma das pessoas que conversei a utiliza) -, referindo-se ao animal mítico inúmeras vezes, como “uma cobra bem grande” que vivera na torre, durante um tempo distante, um “antes-tempo” que não sabe precisar. Há uma diferença entre a narrativa da mesma e aquela versão lendária, recolhida pelo folclorista Barbosa Lessa, em 1958 e, mesmo de outras que ouvi como as de dona Alzira, seu Antonio Furtado, Cristiano ou a de seu Jair.

Na narrativa da idosa fica claro que não se trata da chegada do europeu, como na narrativa de dona Odete àquela geografia lendária, mas sim “dos brasileiro”, personagens míticos imersos numa aura de ingenuidade. Eles são conduzidos pelos indígenas²¹⁰ até o covil do ofídio no alto da torre, o ponto mais extremo do lugar - o *axis mundi* por excelência -, através da escuridão labiríntica das misteriosas escadarias em meio as paredes do templo, que levam ao ninho da besta. Caminhos obscuros que encontram a imensidão solar da torre, de onde o animal espreita os humanos, miniaturizados numa realidade liliputiana.

A imagem onírica do labirinto e das escadarias, por onde circula a “imagem reptílica”²¹¹, aparece aqui como espaço barroco fantástico, com sua potência mítica de desvario e perdição no *in illo tempore*. O labirinto é um tema caro a Jorge Luís Borges

²¹⁰Pelo menos em duas outras narrativas (a de seu Antonio e de seu Jair) são os padres que trazem a serpente para a torre, como se os contadores de causos denunciassem a violência simbólica do processo evangelizador dos jesuítas sobre as populações guarani.

²¹¹Gaston Bachelard toca no tema da união das “duas imagens do labirinto e da serpente”, citando um trecho do poema de Laurent Tailhade: ‘... Às vezes o clarão de um réptil/Clareia bruscamente o horror de suas covas’ (Bachelard, 1990:219).

(1987), pois segundo o escritor argentino: “O labirinto é o símbolo mais evidente do estar perdido”. Em sua obra *Elogio da Sombra* (2001), o autor dedica dois poemas ao tema do labirinto. No primeiro Borges menciona:

Forma plural dá horror à maranha
De interminável pedra entretecida.
Não existe. Nada esperes. Nem sequer
A fera, no negro entardecer.

No segundo poema, revela a tragicidade que o labirinto oculta:

Sei que na sombra há o Outro, cuja sorte
é fatigar as longas soledades
que tecem e destecem este Hades
e ansiar meu sangue e devorar minha morte.

Gilles Deleuze comenta que Jorge Luís Borges, enquanto “discípulo de Leibniz”, “invocava um filósofo-arquiteto-chinês, Ts’ui Pen, inventor do ‘jardim das veredas que se bifurcam’: labirinto barroco cujas séries infinitas convergem ou divergem e que forma uma trama de tempo abarcando todas as possibilidades” (Deleuze, 1991:97). Também afirma que o “labirinto é múltiplo, etimologicamente, porque tem muitas dobras” (Deleuze, 1991:13).

Na narrativa de dona Elvira os brasileiros, apesar das perdas humanas, seguiam acreditando no relato dos índios, os quais “diziam que tinha uma coisa bonita pra vê” no alto da torre. Ludibriados, ao iniciarem a subida dos degraus e a ascensão reveladora ao topo, eram, todavia, descobertos pelas “cabeças [que] com o baruío já vinham pegá as pessoa”. Ou seja, eram detectados pelas ondas de calor, que as terminações nervosas existentes, nas sensíveis línguas das sete cabeças do monstro identificavam. As cabeças lançavam-se sobre a vítima, retornando ao cume para o repasto e a dadivosa digestão. Aqui, a teratologia é levada ao extremo e a mística do número sete presentificada nas tantas cabeças do monstro²¹².

²¹²Conforme o místico Eliphas Levy: “O setenário é o número sagrado em todas as teogonias e em todos os símbolos, por ser composto de ternário e do quaternário. O número sete representa o

“O senhor vê como esses índio ero ruim pros brasileiro”, afirmaria retrazendo o mito do índio bestial e malévol, como numa espécie de metáfora antropofágica. A idosa me observava com seus olhinhos muito vivos, pequenos e verdes, mergulhada nessa ingenuidade. Confesso que me senti um gigante quando, por um momento, levantei-me da cadeira. Ao vê-la conversando comigo, enquanto permanecia sentada naquela poltrona rota na cozinha de sua casa, de um ângulo em que parecia minúscula e frágil.

A chegada do brasileiro, mitificado, e em substituição ao europeu no lugar - mas também aos violentos mamelucos paulistas -, sugere uma mescla de predestinação e conquista, pois na narrativa de dona Elvira os índios, premeditadamente, por não desejarem que suas terras fossem tomadas pelos brancos - “não quero dá a terra pros brasileiro” - trataram de começar a eliminá-los, entregando-os num ato sacrificial à besta feroz que vivia por ali. Essa foi a forma encontrada pelos habitantes do lugar, para alimentar o hediondo animal, ao mesmo tempo que livravam-se daqueles que tentavam expropriá-los.

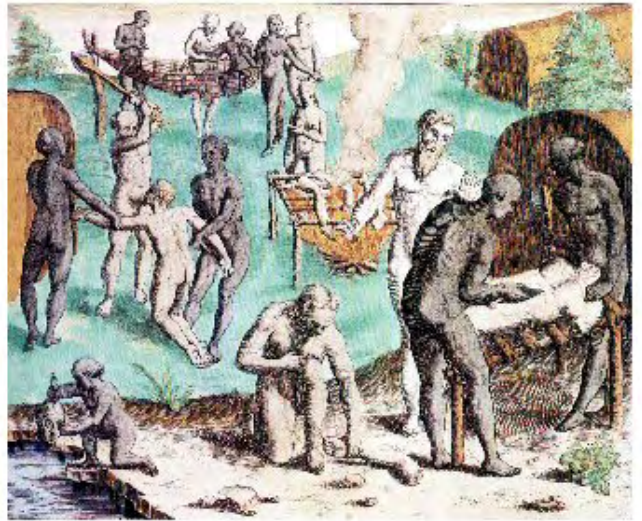
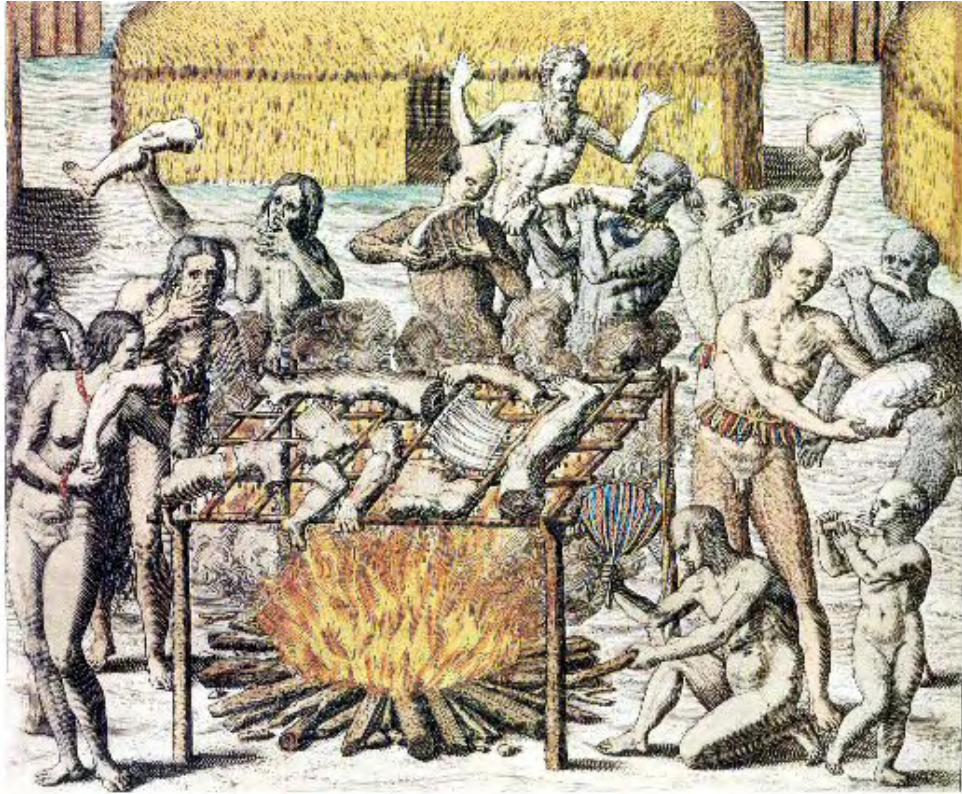
Os brasileiros passam a não querer subir para ver “a casa linda” que existia no topo da torre, pois tratava-se do ninho da serpente voraz. Diante de tal fato, os índios espalham o boato que a fera criará asas e, a partir de então, atacará as casas dos brasileiros.

No entanto, num determinado dia, repentinamente, uma densa nuvem irrompe na paisagem fantástica missioneira e, sobre a catedral, bem junto ao povo, um fenômeno de dimensões arrasadoras se configura: “o mandado” atinge a “casa da serpente”, eliminando-a. O ser amedrontador sucumbe na paisagem fantástica. Resta a graxa do animal na escadaria - epicentro do terror -, o seu “sebo” está ali, confirmado pelo indício de manchas dispersas nas escadas e paredes - espaços imagísticos barrocos - que conduzem ao cume da torre, o centro de onde emana o poder do terror.

Ela ainda faria o seguinte comentário: “não dero as terra pros brasileiro... e agora fico dando terra pra eles”.

poder mágico em toda a sua força; trata-se do espírito sob a proteção de todas as potências elementares; é a alma servida pela natureza (...) A virtude do setenário em magia é absoluta, pois tal número é decisivo em todos os fatos; por isso consagrado nos rituais das diversas religiões. O sétimo ano, para os judeus, era de jubileu: o sétimo é dedicado ao descanso e à oração, os sacramentos são sete etc.

As sete cores do prisma, as sete notas musicais, se equivalem aos sete planetas dos antigos, às sete cordas da lira humana” (Levy, 1989:58-60). A imagem mística do número sete está presente no fado do homem que metamorfoseia-se em lobisomem e na mulher, que transforma-se em bruxa, bem como nas sete cidades (*pueblos*) e nos sete sinos da torre de São Miguel, que seu Antonio mencionou.



Noutra situação, na casa de seu Emílio e dona Cleni, conversei com a idosa sobre o tema e, dessa vez, conseguiria gravar a sua narrativa. Segue-se ainda um rápido diálogo da platéia com ela. De acordo com dona Elvira: “Acharo ela bem pequenininha num banhado²¹³, né, pro senhor vê! Uma bolinha só, e tinha sete cabeça, né! Então, truxero. A indiazinha que morava ali. Então, uma galinha dava umas quanta comida, porque era pequenininha. Depois foi crescendo aquela bola, é! E ficô uma bola bem grande. E aquelas sete cabeça bem cumprida também, né! Daí, já uma galinha não chegava né, o senhor vê! Que daí, lá, lá em cima, então, tinha uma casa bunita né! Então inventavo pra, pras pessoa que a, lá tinha uma coisa bonita e era pra serpente cumê! No que via a fala da pessoa saía por aqueles buraco, aquelas cabeça e pegava aquela pessoa e matava, e daí uma pessoa dava uma cumida só pr’eles. Dispois cresceu e ficô desse tamanho (faz sinal com as mãos, dando idéia de volume). Dispois tinha a minha madrinha Nazária que contava, que ela era bem véinha! Daí, ela contava que falavo no que crescesse aquelas cabeça ía criá asa e ía saí voá nas casa! Diz-que pra comê as pessoa, o senhor vê né! Porque foi indo que as pessoa não foro mais boba... Subia lá pra vê aquela coisa bunita e não vortava, aquele bicho matava e cumia, não é, o senhor vê! Já foro ficando ativo, não foro bobo né!”

Eu pergunto à idosa: Como era lá em cima?

“É uma casa né, fizeram uma casinha bem feita! Bem feita né!”

“Então, inventavo po pessoal, inventavo po pessoal, não é, que tinha uma coisa bem bunita pa oiá e era a serpente! No que via a voz da pessoa já vinha lôca! E já matava e já cumia!”... “Caiu um mandado?”, perguntou d. Cleni... “Pois é, é, a minha madrinha Nazária contava!”

Então, um dia bem lindo, não é, bem lindo, né! Não tinha uma nuvem, o senhor vê, pa oiá. De repente, levantô aquela nuvem de vereda, não é que caiu um mandado que

²¹³Seguindo o pensamento de Mircea Eliade é possível considerar que o ofídio gigantesco como “símbolo da vida rítmica” é um dos “gênios-serpentes” que vivem “nos lagos, nos poços e nas nascentes” missioneiras. Segundo o autor: “Os cultos das serpentes e dos gênios das serpentes, na Índia e em outras regiões, mantêm, em todos os conjuntos em que se encontram, esta ligação mágico-religiosa com as águas. Uma serpente ou gênio-serpente encontra-se sempre nas imediações das águas ou estas são reguladas por eles; são gênios protetores das fontes de vida, da imortalidade, da santidade, assim como de todos os símbolos que se acham em ligação com a vida, com a fecundidade, com o heroísmo, com a imortalidade e com os ‘tesouros’ (Eliade, 1993:171). Gaston Bachelard afirma que: “A serpente é um dos arquétipos mais importantes da alma humana. É o mais *terrestre* dos animais. É realmente a raiz animalizada e, na ordem das imagens, o traço de união entre o reino vegetal e o reino animal” (Bachelard, 1990:202).

esfarelô ela e esfarelô até a casa, se terminô! De certo, Deus não queria que saísse pelas casa cumê gente, não é, o senhor vê! Veio naquele instante e matô, foi Deus que mandô, minha madrinha contava!

Tava bem limpo o céu, aquilo levantô uma nuvem anssim e deu uma trevoada, caiu o mandado nela que se armô! Ficô só a graxa, tá lá, a graxa ainda!... [Na escada?, pergunto] É, não na escada, lá em cima! Onde era a casa dela, essa casa que tinha feito né! Terminô co'a serpente!”

Aqui é necessário fazer uma digressão acerca da imagem poderosa do raio – “o mandado” – para compreender a potência das imagens trazidas por dona Elvira e sua relevância para o contexto cultural e histórico missioneiro. Nas paisagens coloniais das Missões, em pleno Seiscentos, o raio também poderia estar associado ao *miraculum*, como na referência ao relato do Pe. Frei Alonso Ramos, citado por Montoya:

Tinha uma índia um pedacinho dessa cruz ao peito, quando um moço desonesto tentou forçá-la. Avisou-lhe ela a propósito da relíquia tida consigo, para afastá-lo de seu intento. Mas ele prosseguiu em querer forçá-la. Mesmo sendo claro e sereno o dia, caiu então um raio e o matou, deixando contudo livre e ilesa a índia (Montoya, 1997:114).

É preciso ainda considerar que para os guarani a figura de Tupã surge no panteão dos deuses, enquanto uma entidade mítica ligada ao trovão e à tempestade (Clastres, 1978:26), detendo o poder destruidor capaz de reordenar o mundo ante a força arrasadora de seu gesto. Mircea Eliade, refere-se a uma mística da serpente relacionada ao ato cosmogônico de criação do mundo, quando menciona o mundo mítico hindu. Segundo o autor:

Se essa serpente algum dia sacudir a cabeça com muita violência, sacudirá todo o mundo até que fique em pedaços. Uma pedra fundamental é colocada em cima da estaca. Assim, a pedra angular fica posicionada exatamente no ‘centro do mundo’. Mas, ao mesmo tempo, o ritual de fundação repete o ato cosmogônico, porque ‘prender’ a cabeça da serpente, cravar uma estaca sobre ela, representa uma imitação do gesto primordial (...) de Indra, quando este ‘atirou a serpente em sua toca’ (VI, 17,9), quando seu raio ‘cortou sua cabeça’ (I, 52,10). A serpente simboliza o caos, aquilo que é disforme e não manifestado (...) O lançamento do raio e a decapitação são equivalentes ao ato da Criação,

com a passagem daquilo que não é manifestado para o que é manifestado, do disforme para o que foi formado (Eliade, 1992:27-8).

Retomando a narrativa de dona Elvira:

“O senhor vê, era contado não é, eles contavo que o que ela se criasse mais, ela cria asa e sai nas casa pra cumê a gente, o senhor vê! Já não tavo sendo mais boba as gente, o senhor vê! Inventaro que tinha uma coisa muito bunita lá em cima, no que, ela via a voz daquela pessoa que ía indo, ela já sartava co’as, aquelas cabeça por aqueles buraco. Já pegava, já matava, já cumia! Isso, não foro mais bobo, o senhor vê, não é!”

“Daí aquelas pessoa se sumiu, não vortavo mais!”

D. Cleni, pergunta: “Eles tavo carpindo quando acharo esse bicho, né?”

“Como é?... Quando acharo esse bicho tavum cavocando, num banhado pra lá do cimitério, anssim naquela, foi naquele banhado que acharo. Pois é, o senhor vê, não dá pra criá, porque bem visto ía dá uma coisa que não prestava, não é!” (risos)

“Pois é, enquanto as pessoa tavum sendo boba em oiá a coisa bunita lá em cima, não vortavo mais, o que é isso? Não foro mais. Daí, a minha madrinha contava, mas era de, mas que é, o poder de Deus: levantô uma nuvem, matô num instante, terminô, não pôde voá pa saí nas casa!”

Arlindo, o filho mais jovem de dona Elvira, relatou um sonho que tivera certa noite com uma serpente. Diria que “essa cobra eu já sonhei por duas veiz com ela... sonhei por duas noite!” Em seu pesadelo o ofídio onírico tinha proporções descomunais: “a cabeça era maior do que eu! Era grossa e cumprida!”

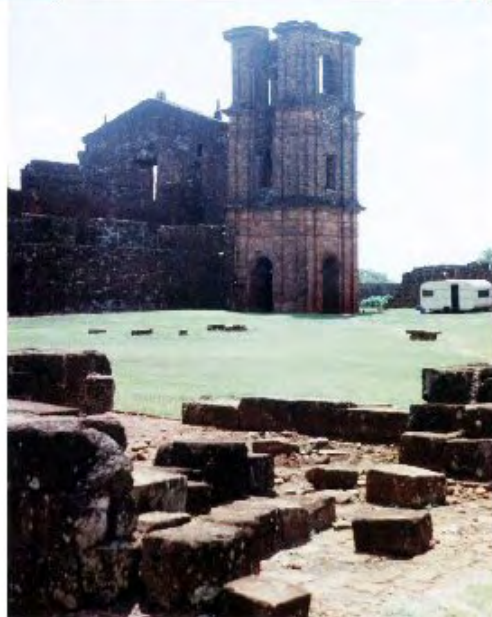
A serpente gigantesca está presente no imaginário missioneiro desde a queda do paraíso ao cume da torre, constituindo-se como um dos elementos da paisagem fantástica das ruínas, pois nelas se imiscuem a história e o mito. Sendo que, o mito é capaz de nuançar a história violenta do lugar, com sua qualidade alucinatória e poética.

Arlindo experimentou a dimensão inconsciente do maravilhoso terrificante em sua potência onírica, desdobrando-se como memória do lugar. A torre como pólo ascendentente não fala apenas do celestial como possibilidade de libertação da alma, como *locus* de onde emerge a sonoridade arrebatadora dos sinos, compondo a paisagem sonora miguelina, como condutores da redenção pela liturgia sagrada. A cobra badala os sinos para atormentar os viventes, solicitando-lhes o repasto humano, como conta o folclore.

Na torre, o gigantismo monstruoso conduz ao inferno dos homens, na terra miguelina. Paradoxalmente, num dos pontos que representou outrora a redenção do homem americano, ante o Deus católico – onde o mito cristão engendrou a história no Novo Mundo –, desvelando no mito a violência simbólica, impetrada pelos jesuítas junto aos guarani, assim como seu desdobramento em sucessivas guerras no acontecer do tempo. Aqui, a história é re-significada pelo mito, vinculada às paisagens lendárias²¹⁴. Portanto, as ruínas da catedral são um território-mito dentro da geografia imaginária missioneira.

A torre resguarda o terror porque a besta gigantesca habita seu nicho superior de onde contempla o mundo dos humanos. A serpente imensa é a imagem da ruína e da violência. A bizarria metaforiza a violência a que permaneceram sujeitos os missioneiros. Ela denuncia a ruína como símbolo da decadência da empresa missioneira no Novo Mundo, ao mesmo tempo que sinaliza para o vigor e certo vitalismo (Maffesoli, 1987) como potência de uma civilização sincrética, na qual o mestiço cultural é engendrado no entrelaçamento, mais ou menos violento, de corpos e sistemas simbólicos, conformando um imaginário *sui generis* junto às paisagens fronteiriças, enquanto zonas turbulentas imersas em constantes conflitos bélicos. A imagem polissêmica da serpente, como contraponto fantástico e bifurcamento nebuloso, vibra para além da linearidade explicativa das metanarrativas.

²¹⁴ Marcel Calvez, analisa as paisagens lendárias das florestas francesas de Brocéliande, onde existem vestígios celtas e druidas. Trata-se de um lugar no qual emanam fabulações em torno da idéia de uma “floresta encantada”, estando relacionada às aventuras do Rei Arthur e o Cavaleiros da Távola Redonda, bem como à Viviane e à fada Morgana. É o local em que jaz o mago Merlin. Nele encontram-se O Vale Sem Retorno e o Lago da Ponte dos Gigantes. Este cenário fantástico demonstra que há uma mescla entre história e lenda, configurando uma topografia lendária na qual é possível realizar-se e, o autor cita Corbin (1988), “uma leitura da formação de esquemas culturais e paisagísticos, e de sua adaptação a um conjunto coerente de representações e práticas nos lugares” (Calvez, 1989:215-6). Maximiliano Beschoren, em 1875, refere-se à igreja de São Miguel Arcanjo como “o castelo encantado” onde vivia a “Bela Adormecida”.



A torre assume um lugar central nas paisagens lendárias missioneiras, evidenciando o caráter monstruoso da experiência cotidiana como uma forma de lidar com a turbulência do tempo acidentado. O duplo e o fantástico são manifestações do *mundus imaginalis* local, em que a experiência do maravilhoso, frente à tragicidade do vivido (Maffesoli, 1984) é acessada como hierofania terrificante, transfigurando história em mito, ou ainda, reafirmando a anterioridade das imagens do terror e da redenção, presentes no mito, como forma de dominar o tempo violento das guerras e “revoltas”²¹⁵.

Dobra e desdobra²¹⁶: a catedral revela a gênese do mundo barroco jesuítico-guarani durante o expansionismo colonialista espanhol, reinando enquanto *axis mundi*. A Boiguaçu, por outro lado, alude à origem do mundo barroco gauchesco-missioneiro, como experiência nômade e crioula levada a cabo no dorso do cavalo - peleando em guerras intestinas ou fronteiriças -, sob forte influência das paisagens das ruínas. Mito de fundação reduplicado no espaço-tempo. Dobra como potência e condição de variação (Deleuze, 1991:34), enquanto ato criador de ritmos e flutuações nas geografias fantásticas missioneiras e de turbulências do tempo agitando as suas camadas num embaralhamento criativo, desvelado pelo trabalho da memória e pela força narrativa dos contadores de causos.

A Boiguaçu fala de um “antes-tempo” que não precede a derrocada da empresa jesuítico-guarani na porção noroeste do estado, mas obviamente, relaciona-se aos tempos bíblicos ou ao mito da cobra grande que surge em vários pontos do Brasil²¹⁷. Ela simboliza a rítmica da vida e as transformações cósmicas em processo, surgindo no declínio de uma civilização para engendrar o novo²¹⁸. O monstro emerge do caos para gerar ordens complexas e diversas.

²¹⁵“Se, dentre os leitores, encontra-se alguém propenso a traçar simbolismos, talvez possa perceber, na história da Mboi-Guaçu, certa correlação com a compreensível angústia que as pobres viúvas guaranis - vítimas da guerra e desamparadas em sua desdita - por certo sentiam ao entregar seus filhos às forças de recrutamento militar” (Barbosa Lessa, 1958:38).

²¹⁶“A desdobra, portanto, não é o contrário da dobra, mas segue a dobra até outra dobra” (Deleuze, 1991:17-8).

²¹⁷Theobaldo Miranda Santos (1982) menciona um mito brasileiro ligado às paisagens do rio Iguaçu, que se refere ao surgimento das Cataratas pela ação de uma serpente gigantesca (*Mboi*), reordenando o mundo. Toca ainda na figura do boitatá (“cobra grande ou boiguaçu”).

²¹⁸Mircea Eliade, quando reflete sobre o dragão - e a reflexão serve para a serpente - como “símbolo da vida rítmica”, afirma o seguinte: “Na China, o dragão - emblema uriano-aquático - encontra-se em ligação contínua com o imperador, representante dos ritmos cósmicos e distribuidor da fecundidade da terra. Quando os ritmos se perdem, quando a vida cósmica ou social se desorganiza, o imperador sabe como regenerar a sua força criadora e como restabelecer

O ser bizarro remete à ruptura mítico-histórica vivida pelos missioneiros no Setecentos²¹⁹ em função das decisões do Tratado de Madri, de 1750, que estabelecia a troca da Colônia de Sacramento (domínio português) pelos Sete Povos (domínio espanhol). Desse acontecimento histórico relacionado à redefinição de fronteiras na geo-política colonial, decorre a Guerra Guaranítica²²⁰ que se arrastou de 1752 a 1757²²¹.

O monstro simboliza a potência mágica e ritualística, onde o sacrificial emerge como ato de apaziguamento da turbulência temporal, bem como de promessa de fertilidade nos ritmos da vida. A força sincrética de valores e imagens imiscuidas pela fricção e, como cisão na “contraconquista” engendraram um “novo mundo”, como “expressão americana” (Lezama Lima:1988).

A imagem do ofídio monstruoso também reverbera como símbolo dos tesouros jesuíticos, por isso os padres teriam deixado a serpente hedionda guardando o “galinho de oro” na torre, como aparece na fala de seu Antonio Furtado. A criatura persiste no imaginário enquanto imagem que evoca um período áureo de riqueza e abundância, de edificações luxuriantes e alfaías de ouro e prata presentes nos excessos barrocos da decoração dos templos. A fera metaforiza o oculto sob a forma terrificante que “se

a ordem... Por isso os dragões guardiães dos ritmos apareciam sempre que a força que autorizava a dinastia Hia a reinar se achava em declínio ou em curso de regeneração” (Eliade, 1993:169).

²¹⁹Porém, como o mito atravessa o tempo com a sua não-linearidade, creio que também remete às outras rupturas, relacionadas aos diversos conflitos bélicos violentos que ocorreram na região e que foram vividos pelas diferentes gerações de missioneiros ao longo do tempo.

²²⁰“Chama-se Guerra Guaranítica o conflito das tropas luso-espanholas contra os índios guaranis das Reduções Jesuíticas” (Golin, 1999:25). De acordo com Moacyr Flores, “a tentativa de transmigração dos Sete Povos em cumprimento da cláusula do Tratado de 1750, levou a Companhia de Jesus ao descrédito, abalou sua autoridade perante os índios, revoltou os missioneiros e uniu os infiéis contra os espanhóis, provocando a Guerra Guaranítica” (Flores, 1996:95). Ver sobre o tema, Aurélio Porto (1954:198-251).

²²¹Na introdução de Marcelo Backes (2000) ao poema épico O Uruguai, de Basílio da Gama (1741-1795) - um marco no arcadismo literário -, o autor menciona o fato de que a “força sensorial das imagens impressiona” naquela obra. O poema trata da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões como representante da coroa portuguesa nas negociações do Tratado de Madri, onde jesuítas e guaranis deveriam abandonar a região, visando “fustigar os jesuítas, buscando as graças do Marquês de Pombal”. O poeta inicia sua obra da seguinte forma:

“Fumam ainda nas desertas praias/Lagos de sangue tépidos e impuros/Em que ondeiam cadáveres despídos/Pasto de corvos. Dura inda nos vales/O rouco som da irada artilheria (...) - Se aos Padres seguem os rebeldes povos?/Quem os governa em paz e na peleja?/Que do premeditado oculto Império/Vagamente a Europa falava (...) Ao monte mais vizinho – e que as vertentes/Os termos do domínio assinalassem./Vossa fica a Colônia, e ficam nossos/Sete povos, que os bárbaros habitam/Naquela oriental vasta campina/Que o fértil Uruguai discorre e banha./Quem podia esperar que uns índios rudes,/Sem disciplina, sem valor, sem armas,/Se atravessassem no caminho aos nossos,/E que lhes disputassem o terreno!”

apresenta” no ato de “guardar” o tesouro. Escondida em seu nicho superior ela cuida do galo de ouro e espreita os humanos no vaivém pelas paisagens.

É necessário refletir quanto ao tesouro e suas implicações no universo imaginal missioneiro. Mas, se no caso do galo de ouro, as riquezas se encontram no pólo ascendente, no eixo vertical sublime que é a torre da catedral. A partir deste momento, interessa-me refletir sobre o pólo descendente. É do nível obscuro e misterioso, porque implícito que emergem as figuras do “túnel” ou do “subterrâneo”, das paredes duplas e da cripta, remetendo ao “buraco” no corpo da terra e ao “poço” nas profundezas do arroio ou rio, em que foram deixadas riquezas em metais preciosos relacionadas à expulsão dos jesuítas – surgindo daí a idéia de “fuga” - e a todo o complexo conjunto de fenômenos assombrosos e alucinantes vinculados ao tema dos tesouros jesuíticos²²² nas Missões.

A presença do soldado-missionário loyolano no *Mundus Novus* está vinculada às reduções evangelizadoras junto aos povos autóctones, ao fabuloso mundo missioneiro, cujas denominações variam desde o “Império” à “República Jesuítica” ou “Estado Jesuítico” (Kern, 1982), empresa gestada por essas plagas nos chamados Sete Povos. As cidades barrocas que autonomizariam os inacianos na porção americana meridional, nos domínios territoriais espanhóis junto à fronteira lusa, desagradando a ambas potências ibéricas.

Os *pueblos* incomodariam pela abundância do gado em suas estâncias e a vastidão dos campos – em que afluíam o polimorfismo dos inúmeros capões - administrados pelos padres em nome de Deus e da Coroa Espanhola. Em seus campos - bordejando luxuriantes florestas - pastava o gado e no interior das matas a erva-mate representava um êxito em produtividade, sendo comercializada no mercado argentino e gerando excedentes. As matas subtropicais que margeiam o caudaloso Uruguai e sua malha hídrica revelavam-se cenários estratégicos na geo-política colonial.

²²²“No Rio Grande do Sul não há ninguém que não tenha ouvido alguma coisa sôbre os fabulosos tesouros jesuíticos, escondidos em tal parte ou enterrados no subterrâneo desta ou daquela Igreja das Missões, que aqui teriam deixado os padres ao serem expulsos destas plagas. São tradições orais que embalam os gaúchos desde o berço” (Krebs, 1948:53). Moacyr Flores afirma que após a expulsão dos inacianos, teriam iniciado “uma caçada ao lendário tesouro dos jesuítas, pátios foram escavados, paredes derrubadas e móveis desmontados” (Flores, 1996:158). O padre jesuíta Luís Gonzaga Jaeger (1959), nega veementemente a existência de tais riquezas, fato que Carlos G. Krebs, uma década antes já teria questionado no discurso dos jesuítas acerca do tema.

Todas as sete cidades permanecem desde então, envoltas numa aura mítica em que riquezas, na forma de alfaias iridescentes e excessivos atavios apareciam nos elaborados castiçais, crucifixos, copos e imagens. Ilusionismo arrebatador e experiência de fé na vertiginosa potência imagética, selando o elo ético-estético da experiência do barroco missioneiro com a paisagem do *Mundus Novus*.

Há uma rica tradição oral envolvendo relatos sobre os tesouros dos jesuítas. As narrativas circulam entre as pessoas, transmitidas em conversas entre amigos, quando as gerações se encontram, enquanto o mate passa de mão em mão conduzindo “sua mística significação”²²³. Sempre existe alguém que pode contar um caso sobre as fantásticas fortunas jesuíticas e entreter a platéia seduzida pelo narrador, esse “guardião da memória” capaz de tecer as filigranas da intriga, configurando uma boa história e uma experiência lúdica, cuja seriedade do tema não impede boas gargalhadas de si e do outro, sequer o prenúncio do medo ou da traição.

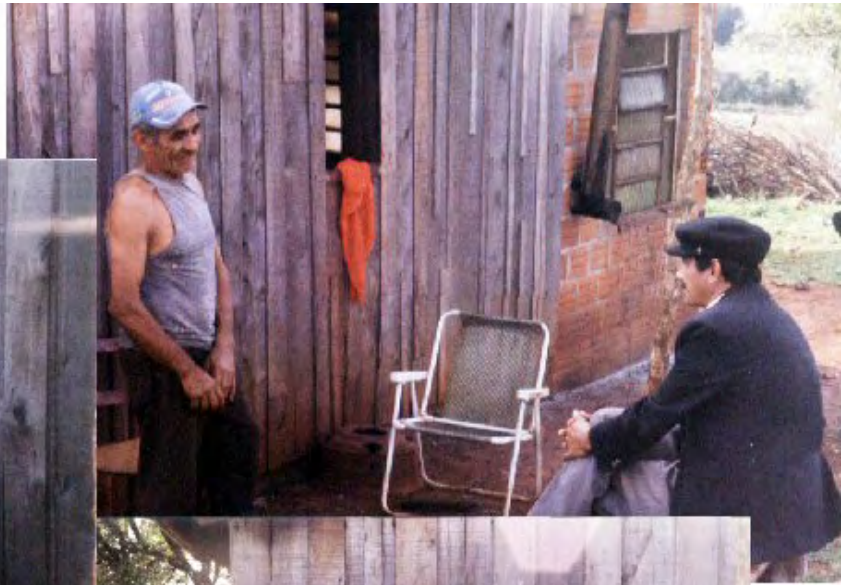
Seu João Barrasco é morador das proximidades das ruínas da antiga redução de São Lourenço, localizadas em São Luiz Gonzaga. Como seu Emílio, é outro personagem constante em pesquisas e reportagens realizadas na região. Daí que diria, para meu desconforto, que pesquisadores e repórteres “vêm me chateá!”

Ele não quis revelar sua idade, mas segundo seu Emílio deve estar próximo dos 90 anos. Nunca diria que possui tal idade: muito forte, cabelos ainda escuros, olhos apertados sob longos cílios, quase sem dentes, pés descalços e largos, cuja espessura da sola parecia muito rija e endurecida. Conversei com ele - sua filha menor ao seu lado - e a filha mais velha. Uma criança barrigudinha perambulava pelo terreno, outras observavam da janela a conversa. Eram netos de Barrasco²²⁴.

Fomos muito bem recebidos, conversamos no quintal e ouvimos histórias. Permitiu que tirasse fotografias suas e de sua família, no entanto, sua filha negou-se a deixar fotografá-la alegando que estava “desarrumada”. Na araucária em frente à casa havia um pôster do Grêmio afixado no seu tronco.

²²³ Assim o viajante Avé-Lallemant, em sua passagem pelo Rio Grande do Sul, considerou a roda de chimarrão, fazendo ainda algumas digressões sobre o ato ritualístico: “é uma espécie de serviço divino”, interpretando a prática autóctone como “uma piedosa obra cristã, um comunismo moral” (Avé-Lallemant, 1980:207).

²²⁴ Conforme seu Emílio, barrasco seria “aquele que é mais lento, por assim dizê... a gente não pode dizê preguiçoso”.



Conta que seu avô “foi pegado no mato” e que mora há muito tempo naquela vila, ou melhor, cresceu nas imediações das ruínas da redução. Entre vários assuntos, comentou: “O meu pai foi naquele subterreno, ele entrô trinta metro! Depois, diz-que fartô fôlego! Dava uma tosse! A lanterna também apaga, apagava!

Eu conheci o subterreno ali, tava na iscola! Os otro querio empurrá nóis, lá embaxo! Nóis ia lá oiá, mais existe! Tá no meio dessas pedra, ainda aparece um pouco do poço! Ali atrais da igreja, aquele porão, tá um porão embaxo! ... E é de porão! Aquela toca lá embaxo! Eu sabia que existia aquilo ali, otros já dizem que é ferramenta que tá guardada ali, naquilo. Foro atropelado! Eles dexaro as ferramenta deles ali!”²²⁵

Seu Barrasco, em sua narrativa, deixa claro que os jesuítas tiveram que fugir – a expressão comum entre os missioneiros é “tivero que saí fugido” – devido aos conflitos de geo-política fronteiriça. Nessa perspectiva, os padres teriam ocultado suas riquezas rapidamente, pois os representantes das duas potências convergiam para aquele ponto a fim de subjugar os 7 Povos. Ou ainda, de alguma forma, a sua fala evidencia a expulsão dos jesuítas das terras americanas em 1768.

O “túnel” ou “subterrâneo” é um dos “espaços barrocos” misteriosos que também desponta nas ruínas das reduções de São Miguel Arcanjo. Seu Flor contou-nos que “o povo dizia que tinha um subterrâneo ali... aquilo era aberto. Muita gente tentio entrá lá, mas a luz apagava!” Seu João, por sua vez, durante uma das conversas na casa de seu Pedro Cigano, rememorou seus tempos de criança, afirmando acerca do túnel: “nóis entremo quando nóis era guri!”

Dona Odete diria que “conto os mais antigo do que eu, que ali embaxo das ruína tem um subterrâneo! Diz-que tem até santo de oro!” Há, nesse caso, uma alusão explícita aos tesouros escondidos pelos jesuítas devido a sua expulsão, pois “as riquezas, os túneis, assim como os esconderijos dos tesouros se acham ligados à imaginária e à arquitetura jesuítica” (Krebs, 1948:53).

²²⁵No artigo de Carlos Krebs, o autor cita inúmeras referências para refletir sobre os tesouros jesuíticos, entre eles o Cônego João Pedro Gay, intelectual que publicou uma obra importante sobre as reduções ainda no século XIX. Gay era amigo do também francês, Aimé Bonpland. Ambos viveram em São Borja, na região missioneira. Eram referência para os inúmeros viajantes estrangeiros que passavam pelo local. Segundo o Cônego Gay: “Nos arrabaldes do povo de São Lourenço existe um buraco entupido conhecido pelo nome de *Quarepoti* (buraco da prata), onde por tradição se diz que os jesuítas tiraram prata. E no de S. João há indícios de ter-se tirado ouro, abaixo do arroio do Moinho” (Krebs, 1948:57).

A idosa comentaria também sobre o subterrâneo fantástico que, certa feita, teriam jogado uma pedra no seu interior – “a pedra foi rolando” -, porém, parecia não chegar a lugar algum. O buraco, na realidade, não teria fim. Vibram as imagens da queda ao infinito, das dobraduras no tempo e da transcendência do espaço. Seu Hermes (63 anos de idade) confirmaria essa dimensão fantástica, pois segundo ele “não tem fim... dá um bom trecho, uns bons quilômetros”.

De acordo com dona Odete “ali por baxo da terra eles ío saí na Argentina!” Ou seja, o túnel maravilhoso serpentearia sob as paisagens missioneiras, ligando à porção oriental da Mesopotâmia Missioneira à ocidental. Inusitada arquitetura fantástica, maravilhoso prodígio da engenharia. A fala da senhora remete, novamente aquilo que Cristiano dissera acerca da Boiguaçu, ou seja, que a “cola dessa cobra que é a que batia lá em São Lorenço, por baxo do chão a cola!” Uma clara alusão ao subterrâneo que, conforme muitos miguelinos, ligaria a redução de São Miguel Arcanjo à de São Lourenço Mártir. O interessante na colocação de Cristiano é que ele estabelece uma união entre dois mundos, ou ainda, dois níveis da construção barroca: a torre como pólo ascendente e o subterrâneo como pólo descendente. A Boiguaçu, enquanto manifestação do monstruoso, circularia pelos espaços fantásticos barrocos.

Noutra ocasião, fui com seu Emílio e seu Frutuoso conversar com um senhor chamado Dorival, morador do interior do município de São Miguel. Seu Frutuoso tratara com o mesmo uma conversa para que nos contasse alguns causos sobre assombros, quando encontrou o idoso na rodoviária da cidade. A partir da conversa com esse senhor fomos, por sua indicação, à morada de seu Dejalmo.

Ao chegarmos repentinamente em sua casa, seu Dejalmo mostrou-se um pouco desconfiado, mas, apesar de não nos conhecer, recebeu o grupo na sala para uma conversa. Enquanto tomávamos mate conversamos amenidades (sobre o clima, a produtividade da soja naquele ano e o valor da mesma, entre outras coisas). O mais impressionante foi constatar a disponibilidade dos missioneiros em receber visitas de pessoas que desconhecem. Pude constatar que tanto seu Frutuoso quanto seu Emílio, ao decidirem visitar moradias de pessoas estranhas ao seu círculo de amizades como forma de me auxiliarem na pesquisa, ampliavam as suas relações pessoais e o seu repertório de causos, na medida em que escutam e narram os mesmos, trocando impressões sobre eles e

imprimindo uma movência no relato oral quanto aos assombros no corpo do social, nas paisagens culturais missioneiras.

Seu Dejalmo narrou um causo sobre o correntão deixado pelos jesuítas no arroio Santa Bárbara. Segundo ele: “Os antigo falavo que a época das ruína, tiraro as pedra pra fazê as ruína, daí ficô uma... um correntão: amarraro um correntão na árvore lá e colocaro uma carroça de oro lá embaxo. Então, diz-que os antigo que, não percisava, barbaridade, pra tirá aquilo lá, com uma junta de boi tirava aquela carroça de lá! Mas percisavam sê uns boi, uma junta de boi gêmeo! Os dois preto! Tinha que sê gêmeo e preto, os dois! Só com essa junta de boi arrancava de lá! Aquela carroça! Mais antigamente, não sabio, como é que era as coisa! Acharo aquela corrente e ficaro apavorado, vamo tirá! Aí, o ... falavo que os índio tinha colocado aquilo ali, aquilo ali quem feiz foi os índio, os bugre! Naquela época não se havia transporte de condução, de caminhão pra puxá né! Então, aquilo ali fazia filas ali de gente, de bugre e um vinha alcançando pedra pro outro, um passando pro otro, um passando pro otro até que chegava do cavocamento lá até as ruína! Tempo de construi lá, as ruína de São Miguel! Quem me falava, naquela época, era o meu pai! Meu pai; falavo pra ele, mais antigo do que ele!”

(...)

“É, isso aí, muita gente enxergava ali na; quando ía cruzando o rio pra muitos ela aparecia! Era uma mulher toda de branco! Então ela, o pessoal via, se apavoravo! Porque diz-que aquela mulher, daí ela se apresentava pro pessoal ali e descia pra baxo, pra banda do poço! O tal, nome de Poço Preto! Poço Preto! Que é um, que tem, o rio é bem raso, o senhor conhece lá! Daí, chega ali pra baxo, ali... é um sumidor!”

“A água arrodeia a direita aqui ou a esquerda?” (seu Frutuoso)

“Ela arrodeia à esquerda! Assim ó... ela tem um tipo de chupá... E dizem os antigo também, que teve uns dois que margulhô, foi margulhá lá e não vortô! Se largô ali, na época, eu pra mim: de certo a água chupa ou tem alguma coisa lá embaxo, que segura! Pode ela ter; mesma coisa ô... subterrâneo aquele de São Miguel, das ruína ali né! Porque ali tem um subterrâneo! Na istrada ali, nas ruína de São Miguel! Os antigo diz: entra ali e sai lá em São Lorenço! Tem otras ruína ali em São Lorenço, então entra ali e sai lá!... É, por baxo!... E ali, conto os antigo também né, que diz-que, na entrada, tinha umas mesa, na porta da entrada! E aquelas mesa têm tudo, tá tudo da época dos índio, que mataro os índio

ali, né! Ficô aquela mesa ali, tudo, coisarada! Tá tudo, pedra, oro... Quem entrá no túnel não tá, não conseguiu; quem entrô lá não pode sai mais! Primero foi, foro, aqueles lá o ..., descobriu o segredo, do ...”

“Transporte!” (seu Frutuoso)

“É desse transporte lá! Não vortaro!... Deve de tê uma coisa lá que segue ali a pessoa e fica lá dentro! Sei lá que...”

Seu Dejalmo estabelece uma analogia entre o poço e o túnel. Ambos tendem para o fundo obscuro, onde o tesouro persiste como uma incógnita e como “segredo”. No caso do poço existe a necessidade dos bovinos gêmeos e pretos para romper a dimensão mágica que protege o tesouro submerso, a fim de puxar o correntão e acessá-lo.

Há, ainda, uma referência direta à “época dos índio”. O poço está ligado à pedreira junto ao Santa Bárbara, de onde as pedras foram extraídas mediante a labuta indígena para a fundação da igreja, estando ligado ao ato cosmogônico de criação de um outro mundo²²⁶. A mesa sacrificial na entrada do túnel fala, de alguma forma, da decadência desse mundo. Mas o poço é um sumidouro, assim como o túnel. Além disso, junto ao Poço Preto a mulher de branco, espectro guardião da fortuna, circula assustando os transeuntes. Existe uma aura de medo que torna o local respeitado, onde “a água só rodeia”, pois “diz-que tem um correntão que segura o oro” (dona Cica). Sendo assim, o poço misterioso, como afirmou seu Juca Tigre não pode ser violado²²⁷, pois “lá, ninguém pesca, ninguém não entra n’água, né!”

“O Poço Preto do Santa Bárbara” em São Miguel não é o único da região missioneira, pois de acordo com seu Macedo nas proximidades do rio Icamaquã, em torno de 16 kms daquele local existe um poço que tem um “correntão de oro da época dos guarani”, fazendo referência, novamente, aos índios. Mas não foram as únicas alusões a um

²²⁶Visitei com seu Emílio a “pedreira” de onde, segundo o padre Olmiro E. Hartmann foram retiradas as “pedras desta enorme construção [Igreja de São Miguel] foram trazidas das barrancas do rio Santa Bárbara, afluente do Piratini, de uma distância de mais de três léguas” (Hartmann, 1969:43).

²²⁷O que não significa que isso deixe de ocorrer. Seu Emílio e seu Juca me contaram a mesma história acerca de “cavadores de tesouros” que foram impedidos por funcionários do IPHAN e pesquisadores de realizarem crimes contra o patrimônio arqueológico e ambiental junto ao Arroio Santa Bárbara. A perspectiva defendida pelos dois narradores, no entanto, era diferente uma da outra.

poço que remete ao “tempo dos índio” ou “dos jesuíta” que escutei na região missioneira, enquanto paisagem fantástica diretamente relacionada à fundação das reduções.

Também conversei com seu Hermes, senhor mulato que trabalhou toda a vida como agregado numa fazenda do interior de São Miguel. Estava enfermo na época, impossibilitado de erguer-se da cama (“passo quase só deitado”) e, mesmo sentindo dores, mostrou-se disposto a conversar conosco. Saberá meses depois que falecera em decorrência de um câncer.

Naquela conversa nos diria que “aqui tem um lugar baxo! Quando o Inhacapetum pareiava... É aqui nesse, nesse travessia! Que foi os índio guardá ali no seco... cavocaró ele ali, deu na laje de pedra, eles lacraró na laje de pedra o baú, o cimento e, depois eles começaro a mudá a água por ali, fizero um valo, o Inhacapetum se mudô ali, aquela ilha lá ficô seca, compreende! Ficô no fundo d’água! E botaro aquele, aquele troço de fazê pilar depois que seca. Tivero olhando! Lacrado na laje!”

Segundo nos informou, no interior do Poço Preto – “com seis metro de fundura” - “tem um burra de dinheiro”²²⁸. “É uma pedra que fica no meio... do lado, junto de um açoita-cavalo”, localizado “na barranca do rio” onde existe um “correntão” que “é uma coisa mucija”. A corrente “tá amarrada naquela árvore, sei lá?” e “otros dizem quié coisa de índio!” E conclui: “eu muitas veiz não acredito muito!”

Já seu Juca Tigre, numa conversa em sua morada sob a sombra de uma parreira repleta de cachos de uvas ainda verdes, me diria o seguinte: “Tem aqui no Santa Bárbara, eu não tive lá ainda! Até esses tempo nós ia lá com uns que viero de Novo Hamburgo, de Porto Alegre, com apareio, nós ia lá! Depois não fomo!”

Tem o tal do Poço Preto, em Santa Bárbara, tinha um correntão. Usei botá não sei quantas junta de boi ou trator aqui, disso eu não me lembro! Arrebentaro ela, caiu pra baxo! Diz-que desceu um lá, mergúador na água né! Com a corda, né! Ficaro com a corda lá fora!

Se ele se visse mal, ele dava o sinal, tiravo ele! Como disse que tiraro! Diz-que é um caxão! Mais o seguinte, puxo tudo, puxa o contrário! Tem uma cachoera! Aonde eles tiravo pedra pras ruína aqui!

²²⁸De acordo com seu Emílio a “burra” seria “um negócio que guardava dinheiro, tipo uma vasilha”.

Trazio lá, trazio lá daquela distância a pé! Trazê de que jeito! Pedrão dessa artura! Acho que ninguém descobriu de que jeito eles trazio! O cara entrô, margulhô lá! Diz-que é um caxão, mais é tapado com a cachoera né! Ele tá aqui, né!

Mais, agora vocês puxo o correntão. Vocês puxo da quina da pedra aqui; mais não tira mesmo, né! Eles não arrumo jeito de tirá! Disse o cara, diz é o caxão; tipo um caxão de bespa! Tem um cobra amarela em cima que tá de boca aberta enrodiada. Cuidado que ela pula! A cobra é de oro, claro! É só o retrato que tá lá, de boca aberta!

Mais, diz-que, o cara, diz-que nem por São Miguel intero não entra lá mais!... É redemoinho e a água puxa!”

A região missioneira é recortada por uma rica malha hídrica, delineando paisagens singulares que outrora foram de significativa importância para a fixação das reduções jesuítico-guarani naquela porção americana. Assim, os vários cursos hídricos da extensa área de abrangência da empresa missioneira resguardam mistérios relacionados a tesouros e sinos submersos deixados pelos jesuítas e índios, quando da derrocada do II Ciclo Missioneiro²²⁹, na região austral. A narrativa de dona Jenny Pippi, moradora de Santo Ângelo é esclarecedora, pois durante uma conversa que ocorreu numa das salas do Museu das Missões em São Miguel, disse que “nós morava passando o Taquarinchim, Santo Ângelo, passando o Taquarinchim e o Taquarinchim, ele era normal, num rio, né. Agora, cortaro, fizeram tudo diferente! Então, tinha uma curva bem grande! E falavam que, quando os jesuíta fugiro, aquela coisa, eles enterraro. Até, comentavam assim, que era um sino de ouro, mas não é! Sei eu, que foi enterrado ali. E, a época que o meu pai morava ali era um rio limpinho, porque não era assim, a cidade era pouca, não tinha essa poluição!

Então, até tomava banho ali no rio e ele pisava assim e sentia uma laje, bem naquela curva, uma laje. Então, ele sempre dizia: eu acho que esse sino, que diziam que era um sino enterrado, devia tá ali e depois, talvez o rio mudô de, ele mudô e passou em cima né, porque diz-que era uma pura laje!

²²⁹Período em que, diferentemente do I Ciclo Missioneiro, os jesuítas optaram por estabelecer reduções fixas – por isso, a edificação dos Sete Povos na banda oriental do Uruguai -, ao invés daquelas itinerantes ou móveis, características da primeira fase das reduções. Para esse tema ver Aurélio Porto (1954), Júlio Quevedo (1991) e Moacyr Flores (1996).

Aí, o meu pai diversas vezes, então, naquela época não tinha luz elétrica, ainda era uma escuridão, né, meio tipo colônia, sabe! Áhh, o meu pai via, sabe, saía pros fundo da casa assim, chamava a minha mãe correndo, eu acho que era pequena, faz tantos anos!

Que subia uma bola de fogo e clareava bem as árvores e enxergava bem as árvores, com aquela bola de fogo. Aí, os amigo dele tudo comentavam: diz-que onde tem ouro enterrado, que sobe essa bola de fogo, né! Essa luz, não era todo o dia!

Então, tinha gente que dizia: pode sê uma estrela, o pai ouvia dizê. Mas, não pode! Eu enxergo que sobe do chão e a gente enxerga aquele clarão que aparece bem as árvores! Então!... É, bem na curva que comentavam, que comentavam que na época dos jesuíta que, porque eles se espalharam tudo, saíram correndo por causa dessa revolução que, foi enterrado lá! E diversos lugares enterraram!”

As bolas de fogo também cruzam os céus de Caibaté anunciando os tesouros jesuíticos presentes na terra missioneira. Nos dias em que permaneci na cidade descobriria que elas se relacionam com o assombroso no sentido do fantasmagórico, mas também vinculam-se à figura dos “santos mártires” do Caaró (aos soldados-missionários do I Ciclo Missioneiro no Tape), enquanto manifestação do miraculoso (Le Goff, 1986), revelando a potência subterrânea das imagens que emergem das camadas sedimentadas do tempo missioneiro.

Caaró, 15 de novembro de 1628. O padre Roque está agachado atando o sino a uma vara de cedro, como aparece em alguns relatos e na iconografia, pois labuta após a missa. Paira um clima conspiratório que talvez ele já tenha percebido, ou sequer reconhece. O assuncenho civilizador de estirpe nobre, o *criollo* intelectualizado, o soldado-missionário loyolano intenta reduzir o gentio e conquistar suas almas na banda oriental do Uruguai. Seu “modelo ideal” na empresa missioneira no Novo Mundo é o padre Torres Bollo - “que deve ser considerada a alma dessas fundações” (Rabuske, 1978:16) -, do qual recebeu a imagem milagrosa da Virgem Conquistadora, que o acompanharia em suas andanças, impulsionando-o a “penetrar o Tape misterioso” (Rabuske, 1978:28). Roque Gonzales de

Santa Cruz, personagem central do I Ciclo Missioneiro e fundador das primeiras reduções no Tape²³⁰.

A imagem é uma constante na iconografia acerca do padre Roque, mas a ela se segue a do esfacelamento de seu crânio ante à força esmagadora do itaiçá pela mão de algum obscuro índio guarani do Seiscentos. Logo depois, tomba seu companheiro na empresa evangelizadora, o padre Afonso Rodriguez. Seu corpo esquartejado é arrastado pelos arredores da missão. Os índios ainda queimariam os corpos de ambos, mas dos despojos o coração de Roque, num acontecimento miraculoso, falaria a seus algozes repreendendo-os de seus atos malignos. Um dia depois outro padre, João de Castilhos, seria assassinado no mesmo clima sacrificial na Redução de Assunção do Ijuí, por ordens do xamã guarani Nheçu.

A imagem poderosa do sangue do padre Roque escorrendo sobre a terra missioneira persiste - *Sanguis martyrum, semen christianorum* - como uma bênção divina. O padre Antônio Ruiz de Montoya em sua obra barroca intitulada “Conquista Espiritual”, publicada em 1639, narra o episódio do martírio dos padres no Caaró. Segundo o jesuíta:

Depois de haver dito a missa e feito a ação de graças ao Altíssimo com a devoção costumeira, quis o Pe. Roque, por suas próprias mãos, atar o badalo a um sino - coisa nunca vista por aquela gente bárbara -, visando alegrar com o seu som a festa.

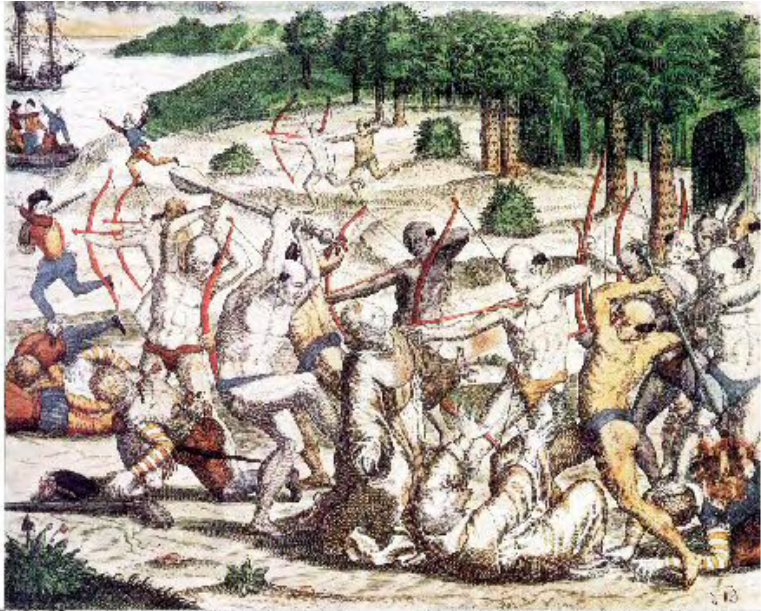
Apenas Carupé, um cacique principal, viu-o ocupado nessa ação, fez sinais a um escravo seu já prevenido, para que o matasse. Esse vil escravo do demônio, de nome Maraguá, que quer dizer vil e bem o mostrou em ato tão vil, levantou então um porrete de armas ou clava, que embora feita de madeira, imitava o ferro em sua dureza e forma, e, desfechando ao padre um furioso golpe no cérebro, fez-lhe em pedaços a cabeça: com o que, a golpes e repiques de sino, voou alegremente a sua alma ao céu.

Hoje temos este sino em conta de relíquia²³¹, embora, para fazerem pontas de seta, os índios dele tirassem um bom pedaço.

Depois disso a fúria covarde dos índios descarregou-se naquele santo cadáver, moendo-o com pauladas e não perdoando nem sequer ao rosto e cabeça.

²³⁰Para a discussão que estabeleço sobre o martírio de Roque Gonzales e seus companheiros, bem como da edificação do Santuário do Caaró, me baseio em João Reus e José Acerete (1934), Aurélio Porto (1954), Arthur Rabuske (1978), Antônio Montoya (1997), Estanislau Kreutz (1998) e Sergio Venturini (2000).

²³¹O sino permanece como um tesouro cristão na forma de “relíquia”, ou ainda, como um “tesouro arqueológico” disputado por colecionadores e instituições patrimoniais.



A morte do P.^o Afonso Rodriguez



O martirio do P.^o Roque



O corpo do P.^o Castillo é queimado



Logo mais partiam em quadrilha rumo à choça em que estava o Pe. Afonso, de modo que, pelo ruído da algazarra, chegaram juntos, ele e sua morte, aos umbrais da mesma. Agarrou-se com ele um cacique ruim, mandando a um criado seu que o matasse (...) a morte foi colhê-lo nos próprios umbrais da igreja, pois, para cevarem a sua sanha num cordeiro tenro, aqueles tigres partiram o seu sagrado corpo pelo ventre em dois pedaços e, dividindo também as pernas, arrastaram os seus veneráveis fragmentos ao redor da igreja, para a qual os atiraram, ficando eles como o tigre que se relambe, achando-se ensangüentadas as suas unhas a partir da caça (...) Os índios do Caró voltaram no dia seguinte ao lugar, para verem as fogueiras em que, no dia anterior, haviam deixado os veneráveis fragmentos dos santos. Ouviram eles sair do coração do virtuoso Padre Roque esta voz de formação muito branda (...) Abrindo com isso seu peito amoroso, tiraram-lhe o coração, o qual, ainda que frio, ardia em chamas de caridade. Logo atravessou-o com uma flecha o matador Maraguá.

Para que não ficasse qualquer rasto dos mártires, fizeram uma grande fogueira, em que jogaram os dois corpos e o coração do Pe. Roque. Ficou, no entanto, inteiro este, ao vencer o fogo de caridade as chamas que ardião a partir da lenha material, permanecendo como ouro depurado ao fogo a pureza daquele coração, que hoje se guarda em Roma com a mesma flecha que o atravessou (Montoya, 1997:225-30).

De acordo com os padres João Reus e José Acerete (1934), o lugar exato do flagelo dos padres foi revelado a partir de visões fantásticas, evidenciando o momento no qual “uma imagem surge para iluminar a própria imagem” (Durand, 1998:57). A aparição revela o segredo contido na paisagem, ou ainda, a imagem do lugar do sacrifício. O acontecimento extraordinário é uma manifestação do maravilhoso na topologia imaginária missioneira, tendo sido admirado por um dos quarenta “cavouqueiros” que estavam “em Caaró a procurar o local do martírio”.

Segundo os autores:

Numa noite, em janeiro de 1933, ao tempo em que se faziam as escavações em procura do lugar do martírio, um dos cavouqueiros que estava a rezar fervorosamente o terço, pedindo a Nosso Senhor que ele manifestasse se aquele era realmente o lugar do martírio, viu de repente um fenômeno luminoso, rubro, de alguns metros de extensão, baixar do céu sobre um ponto determinado do campo. O fenômeno desceu lentamente, parou alguns instantes e desapareceu. O homem tomou nota do lugar e desenterrou ali no dia seguinte a primeira cruzinha.

(...)

Dois dias mais tarde, o mesmo homem avistou de noite, no mesmo lugar das escavações, um fogo misterioso, de 50 a 100 centímetros de altura, que depois de algum tempo se apagou. Examinado o ponto, não se descobriu o mínimo sinal de fogo ou de queimadura. Procedendo

novamente as escavações, apareceu segunda cruzinha, assim como restos velhos de carvão de madeira no fundo da cova. Coincidindo o lugar perfeitamente com todos os dados históricos e geográficos acerca do martírio dos bem-aventurados Roque e Afonso, e tratando-se de um homem totalmente honesto e sério, deve-se admitir que aqueles fenômenos luminosos foram realmente sinais do céu (Reus e Acerete, 1934).

A “narrativa visionária” do trabalhador indicou, a partir da aparição hierofânica, o ponto em que se deu o martírio dos santos. O território imaginal que adere à paisagem cultural do Caaró é aquele vinculado à ordem do sagrado, dado na experiência com o espaço-tempo. O *mundus imaginalis* missioneiro pulsa na revelação do mistério e na negação da desconfiança pela imagem e pelo caráter ilusório da mesma. A visão do trabalhador é considerada pelos padres como uma manifestação do sobrenatural, “do maravilhoso cristão” de onde advém o *miraculosus* (Le Goff, 1986:13). É o *miraculum* em sua “trans-história” vibrando no tempo sagrado - remontando a uma época mítica – e atravessando o tempo vivido (Durand, 1998).

Mas o fenômeno fantástico está ligado à família de dona Silda. Ela, que sempre viveu na região de Caibaté, acrescenta elementos aos acontecimentos que levaram à descoberta do lugar do martírio dos “santos padres”. Contou que o marido era descendente dos antigos proprietários do Caaró, pois as terras que hoje pertencem ao santuário eram de seu sogro. Segundo os padres Reus e Acerete (1934) os “donos da área” possuíam suas casas a trezentos ou quatrocentos metros do local. No ano de 1936 a “pedra fundamental foi lançada e benta”, sendo erguida a partir daí a capela (Kreutz, 1998).

A sogra de dona Silda, segundo me disse, sofria de uma determinada doença. A senhora, sendo muito religiosa, prometeu, caso fosse curada de sua moléstia e encontrassem os sinais de que naquele local teriam sido flagelados os jesuítas, doaria as terras para a construção de uma igreja. A sua solicitação divina foi atendida e, como as escavações demonstraram a presença de registros arqueológicos no local, cumpriu sua promessa. Surgia assim, a capela que tornar-se-ia mais tarde o Santuário do Caaró.

Contam, avó e neta (Daniele), que a descoberta dos resquícios existentes no local relaciona-se a um “negro velho” que narrava histórias acerca de um padre que teria sido assassinado naquele local. O pai do negro, que fora escravo, ouvira a história de índios que andavam por ali e contou-lhe, repassando a mesma ao filho.

O relato do idoso desencadeou a “revelação” de um lugar importante na primeira fase das reduções jesuíticas. Foi através da dinâmica da oralidade e da potência das imagens que suscita, que veio à tona o acontecimento histórico passado. O desvelamento da memória coletiva - mestiçada já na própria movência do relato -, por intermédio da função fantástica da memória do “negro velho” refletia-se na memória social.

O “espaço fantástico” da memória, nesse caso, revela-se como parte de uma “psicologia das profundezas” relacionada ao imaginário missioneiro, implicando na compreensão dos “processos de produção, transmissão e recepção” desse “museu” que constitui “todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas” (Durand, 1998:6) na porção noroeste do Estado. As imagens constelam no lugar, a partir de uma dinâmica própria, perdurando - mantendo o seu arcaísmo -, mas também, sendo re-significadas no corpo do social, de acordo com os interesses dos grupos humanos.

Mediante as revelações da “realidade velada”, realizadas pelo idoso, as imagens afloraram. Desenoveladas, desfizeram os nós da intriga e do mistério. O padre Jaegger iniciaria, desde aquele momento, uma série de escavações no local, encontrando material arqueológico que comprovava ter sido o mesmo o lugar do flagelo dos dois padres. Dona Silda conta que durante três anos teve que cozinhar para os peões que trabalhavam nas escavações. O padre Jaegger estava sempre na região realizando suas pesquisas, comentaria. Segundo Daniele, o IPHAN afirma que não há provas de que aquele seja o ponto exato do martírio, ou ainda, que ali exista de fato um sítio arqueológico, mas de qualquer forma, a igreja teria sido construída sobre o mesmo, caso existisse.

Aquele “espaço louvado” (Bachelard, 1988) é um centro sagrado e um território-mito duplamente reivindicado como *axis mundi*. “Terra de Promissão” no qual “a sementeira espiritual”²³² foi cultivada, em que o sangue dos mártires escorreu abençoando a mesma. Lugar sagrado para onde peregrinaram Roque Gonzales e seus neófitos no século XVII. Após a morte dos jesuítas, os guarani reduzidos peregrinaram até o local para louvá-los, como fazem hoje os inúmeros romeiros que continuam peregrinando desde a década de 30 do século XX. No local há uma mística, porque convergem imagens e sentimentos, emanando dele o mistério da fé e o maravilhoso sob a forma de milagre.

²³²Expressão utilizada pelo padre Antônio Ruiz de Montoya em seu relato de 1639. Tema presente no Sermão da Sexagésima pregado na Capela Real em 1655, pelo “mais vigoroso sermônista do barroco” (de acordo com Merquior, citado por Backes, 1999), que foi o padre Antônio Vieira.

O Santuário do Caaró, enquanto um lugar impregnado de sentidos e força imagética relacionados à empresa missioneira no Novo Mundo, no que tange ao sofrimento experienciado pelos chamados “santos padres”, detém uma aura. Há um laço emocional que o coloca como “um centro de valor”. Trata-se de um lugar sagrado, de um espaço louvado cuja “imagem é de estabilidade e permanência” (Tuan, 1983:32).

Sendo um *locus* mítico, um lugar saturado de significados e preche de imagens - um espaço imagístico -, revela-se como *imago mundi*. O Caaró representa “o estado de espírito de uma paisagem” (Tuan, 1983:37). Os tempos plurais convivem na sobreposição de camadas e na sobredeterminação de imagens que deitam suas franjas sobre aquelas paisagens culturais missioneiras.

Ali, uma arqueologia das imagens é correlata àquela das camadas da memória coletiva, assim como da estratificação arqueológica dos artefatos, depositados no corpo da terra sagrada. Uma arqueologia das imagens, percorrendo os meandros da memória pode ser mais profunda que aquela que intenta revolver o solo em busca de resquícios e fragmentos do passado. No entanto, todas se apresentam como complementares. De qualquer forma, vibra a força da imagem em sua anterioridade. Assim, uma arqueologia do imaginário, ligada às camadas do tempo e reveladas pela labuta da memória, está em paralelo à arqueologia das estratificações de materiais sobrepostos no solo missioneiro, na percepção da ruína como paisagem fantástica.

Há ainda, segundo Daniele, uma lenda que é considerada por ela, como sendo familiar. “É de dentro da família, não é uma coisa divulgada”, explica. Contam os membros mais antigos da família que o sino no qual o padre Roque Gonzales amarrava uma corda, quando foi golpeado pelas costas, foi levado para um lugar que forma um “pé de galinha”, ou seja, o ponto de encontro de “três olhos d’água” em que existe um “poço sumidouro” ou “poço negro”. Submerso, seria uma forma de evitar que os padres retornassem. A confluência dos arroios é tão misteriosa - segundo dona Silda, estaria nas bandas do arroio Uruquá -, que a pessoa que mergulha nesse curso d’água “não encontra o fundo” do mesmo.

O relato transmitido oralmente através de sucessivas gerações não especifica o local exato, mas como diz dona Silda, é “ali que contavo que eles tinha largado o sino”, nesse ponto misterioso perdido na região missioneira e numa geografia lendária. Até hoje

procura-se tal lugar como sendo certa a existência de tesouros jesuíticos submersos em suas águas. De acordo com Daniele, a partir das constatações de seu primo que é, reconhecidamente, um caçador de tesouros, estaria situado nas proximidades de Porto Xavier, junto ao rio Uruguai.

Fica claro que o sino no interior do curso hídrico é um símbolo do processo evangelizador, um mito que fala de um processo violento de fricção interétnica e de contraste de imaginários. A sua trans-historiedade retrança os dois ciclos missioneiros e, no caso, do sino do Caaró, possibilita o surgimento de uma trama das narrativas sobre o mesmo (arqueológica, teológica ou mítica, enquanto caso). O tesouro dos jesuítas está junto dele em algum fundo-dobra do espaço-tempo.

Mas, se a água é um dos meios que ocultam-se as riquezas jesuíticas, a sua fluidez contrasta com a dureza da terra, pois nela também estão enterrados sob as camadas do solo missioneiro, dispersos no amplo território de abrangência da empresa jesuítico-guarani os fabulosos tesouros deixados pelos jesuítas, nas suas investidas pelos sertões, com seus “carretões” repletos de riquezas, escondendo suas fortunas ao longo do trajeto.

Diferentemente do túnel, muito mais próximo do poço pela força de sucção e pelo caráter alucinante de vertigem da queda para um fundo sem fim, o buraco, onde o tesouro repousa nas entranhas da terra revelando-se como “guardado”, apresenta-se na forma de um relicário fantástico de objetos preciosos, sonhados como promessa de enriquecimento. A figura do tesouro vibra nas imagens da pirataria. Uma personagem como Peter Carder que percorreu o rio do Prata, em 1578, faz da porção austral uma região de saques e de esconderijos de fortunas.



Numa de minhas visitas a Cruz Alta fui com Mara Rúbia, uma amiga que é moradora do município, visitar novamente seu Feliciano. Trata-se de um notório caçador de tesouros entre os cruzaltenses e um grande conhecedor dos segredos que envolvem a descoberta dos “guardados”. Seu Feliciano tem um grupo de amigos, a maioria militares na reserva como ele, que buscam os tesouros dispersos pela região do Planalto Médio.

É uma das pessoas que acumulou uma bagagem significativa de causos de enterros de dinheiro, seja pelo que ouviu de narrativas ao longo de sua vida ou através de sua própria experiência de buscador de tesouros. Detém conhecimentos acerca dos “segredos” relacionados à interpretação dos sinais misteriosos, reveladores do possível local em que encontram-se os tesouros ocultos, pois os padres teriam deixado os mesmos ao longo de seus trajetos de fuga, registrando seus “roteiros” pelo caminho. Há um jogo intrincado, uma série de enigmas a decifrar e o possível enfrentamento de fenômenos estranhos para a retirada das fortunas. Tais aspectos parecem ficar claros em sua fala:

“É, eles usavam referência! Vê, esse lugar desse baú ó, era esse, era na volta do rio né! O rio, por exemplo, desce assim e tava assim ó, nesse bocal de freio, então ele entrava por aqui ó, entrava dentro do bocal, ó! Tu não tem perda né! Tu vem de aqui, entra por lá, não tem como sair, tu não pode passá o rio! Então, é nesse bocal assim! É mato e um lugar que chamo de campestre, um lugar mais limpo!

Então, eles enterravam ali; localizavam, até porque ele dizia assim ó, a mil metros da cabecera do rio Ijuí, da barra do Ijuí com o Urucu, mais ou menos uns mil metros.

Eu lembro, mais a minha mãe dizia que eram os padre jesuíta, eles passavam e faziam o rotero! Nunca ouviu falá do rotero dos padres jesuítas? Eles faziam o rotero né, em seguida desenhavam no papel! Ah, por exemplo, assim ó: olho d’água de tanto a tal; ou pedra de três ponta a tantos metros... no nascente, no poente, né, tal! É, eles marcavam tudo! Eles botavo no papel! O rotero! Depois, marcava e...

Eu - Mas também podia ser uma árvore; uma pedra, uma coisa assim?

Árvore também, árvore grande né, mais o problema da árvore com o tempo né!

Eu - Com o tempo ela morre, né?

É!... Mais, muito melhor é a pedra né! Ô, por exemplo, assim, como é que eles diziam: do tamanho dum hôme, não sei o quê, uma sombra dum hôme, quando o sol se pôr.

Então, se parava ali e dava a sombra, lá no fim da sombra, na cabeça, na sombra da cabeça!
Um hôme parado, quando o sol tá se pondo, a sombra dá cem metro na frente!

Mara Rúbia - É!

Eles localizavo as vez assim! Então o marco, o marco!... É... marcado! E a intenção era voltá! E, me arrependi, eu tenho esse privilégio - eu não soube guardá história - se eu fosse escrevê um livro do que eu já ouvi! Ah, tem cada história bem bonita!”

Existe, portanto, uma hermenêutica da paisagem relacionada à percepção dos elementos naturais e ao complexo universo fabulatório, ambos relacionados ao “guardado”. Há um sensorialismo decifrador de símbolos e de experiências estéticas em consonância com a dinâmica das formas sensíveis das paisagens fantásticas. Sinais e roteiros abarcando codificações enigmáticas, bem como segredos (in)decifráveis conformando o mistério dos tesouros ocultos, nas sutilezas do espaço e nos labirintos do tempo.

Numa visita ao tio de Mara Rúbia - seu Aldory, morador de Pejuçara -, em que a acompanhei junto ao seu marido e sua mãe, ouvi várias narrativas do senhor, sendo que algumas delas relacionadas aos “guardados”. Seu Aldory deixa claro os “roteiros” são elementos centrais para uma leitura do espaço e suas características fisionômicas na busca dos tesouros ocultos. O caso narrado por seu Aldory é ilustrativo:

“Esse Machado começou a, a ... ele arrumô um aparelho e ele saiu de Cruz Alta pelo Cadeado até o Uruguai, essa região; a região do Cadeado ele teria percorrido mais, ele chegô a um ponto que foi absorvido pelo [...], ficô loco o hôme! Aí, levaram ele pra lá... voltô, mais ele era apaixonado. Olha se deixasse assim, eu acho que ele passava uma semana, com as passagem dele! Até uma vez ele queria vir pra cá pra procurá!

Ele disse que, uma vez, ele tava ali perto do Cadeado lá, ele e dois amigos... e eles tinha um acampamento e um dos companheiros dele tinha uma cadelinha que andava com ele. Então, diz-que andava, iam fazê uma travessia, e foro indo, de repente, a cadelinha sumiu! Daí, o companheiro ficô preocupado, né, não queria dexá o bichinho pra trás, aí eles voltaram e escutaram que a cadelinha tava dentro dum buraco. Aí, diz-que foram chegando, foram indo pé por pé; diz-que tinha um coqueiro e a cadelinha tava embaixo do pé de coqueiro, pra baixo, tava... parece que era bem podre! Então, eles conseguiram umas madeiras e foram metendo [...] pra pegarem a cadelinha ali embaixo, chegô, desceu, não podia chegá onde tava... mas quando ele chegô lá ele viu que aquele buraco não era tão

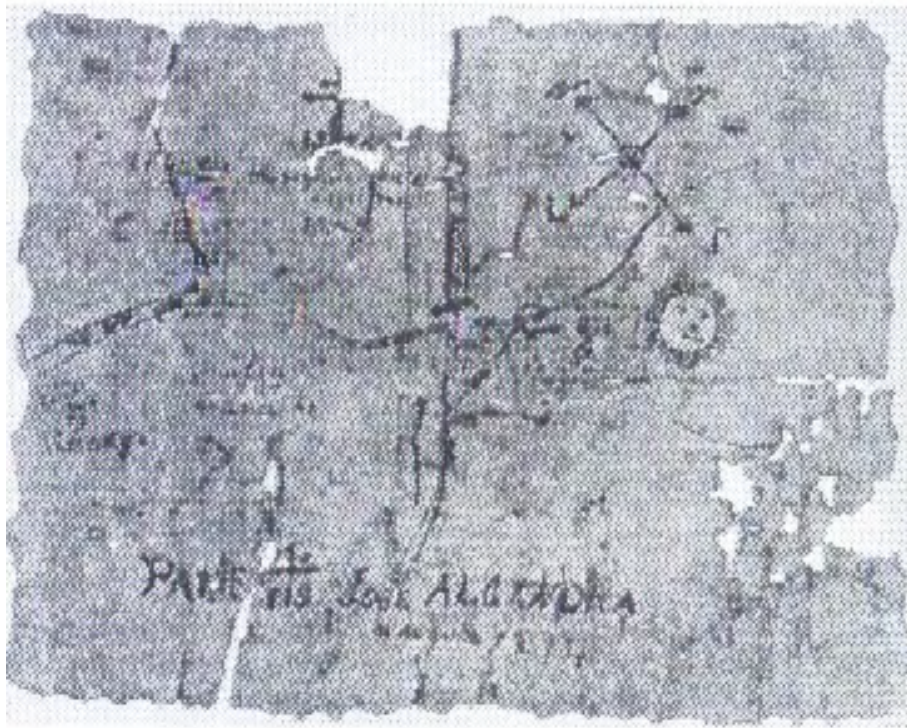
fundo! Tinha um quadro que parecia levantado ali, e [...] e o coqueiro nasceu ali. Então ali, já fizeram um ponto de, de; estacionaram ali né! Foram cavocá pra vê se aquilo era ouro, o que era aquele quadro embaixo do coqueiro. Acamparam ali.

Eles não conseguiram arrancá o coqueiro, tirá os pedaço... e aí, diz-que cavocaram um pouco e encontraram um quadro de tijolos, tijolo aquele que era feito com óleo de oliva, era uns tijolo oleoso, que não era um tijolo queimado, porque ele era muito sovado, era um tijolo forte!

Então, diz-que tinha, abriram aquele quadro de tijolo e tinha umas ferramentas, ele falô em taliadera, tinha um marreta, depois eles acharam uma pedrinha, tiraram pra fora. Cavocaram mais dois dias, não encontraram mais nada! Aí, eles vieram embora! Aí, diz-que ele, então, um ficô com a marreta; outro com a taliadera... e ele ficô com a pedrinha aquela. Ele diz-que parecia uma pedra de afiá navalha! Guardô aquela pedra, depois, um dia, passado muito tempo ele... Mas, aquela pedrinha que o Machado contava que tinha em casa, ele disse que um dia ele pegô aquela pedrinha, lavô ela, tava suja, guardadinha na gaveta, ele pegô e lavô. Então, diz-que quando ele molhô a pedrinha, apareceu um mapa na pedrinha: apareceu as vertente, e uma setinha aonde tava... daí encontramos o sol, que tinha perto um desenho...

A última vez que eu falei com ele, disse que essa zona do Cadeado, Tupan, Santa Tecla, São Bernardo, isso daí, ele diz-que eles caminharam palmo a palmo e não conseguiram localizá onde que era. Então, eles falaram que o único nome conhecido que tinha naquela época era o Caxambu, onde tinha a passagem que eles falavam no Caxambu. Tu vai, não, vô localizá, vô localizá, existiam nomes naquela época que não existiam mais, agora!

Reguero é uma vertente e o cabeçudo é caponete, é um matinho pequeno... Na pedra aparecia certinho, o mapa, só quando molhava a pedra. Quando a pedra tava seca não enxergava nada! Então, quando molhava a pedra aparecia o mapa bem certinho!... Mas ele sempre dizia que aquele guardado deveria ser muito grande! Porque eles que fizeram aquele mapa e deixaram ali, porque era uma coisa importante pra eles... se fosse uma coisa pequena... Mas ele contava histórias fascinantes!



O ... Avelino, a Mara conhece o Avelino, quando eu tava fazendo o científico em 62; 61. O Avelino era nosso professor de inglês. E, um dia, ele chegô na aula e contô que ele tinha conseguido uma página de um roteiro daqueles dos jesuítas. Então, ele lia em latim e traduzia: era uma lagoa e na margem dessa lagoa eles tinham depositado uma carruagem, tinham depositado não sei o quê, sei que era uma coisa enorme! Mas, ele queria localizá a lagoa, ele sabia onde que tinha uma lagoa grande, foi pra banda de Tupan. Ele conversô toda a aula a história do roteiro. Então, ele lia aqueles trecho ali e dizia é uma lagoa, ele dizia, é uma lagoa isso aqui, é uma lagoa e é muito grande!

E na margem, não sei que [...] lá dessa lagoa tinha depositado essa quantidade... mas ele sempre dizia que era, de vez em quando eu perguntava e a lagoa já encontrô?

Mas vô encontrá! Ah, eu vô encontrá! O importante é o documento que eu tenho, mas acho que nunca encontrô!

A nossa zona aqui foi pobre, né! Agora, naquela região do, das missões ali [...], dizem [...] que ali é uma coisa imensa!”

Durante a minha passagem por Cruz Alta também conversei com seu Nico por intermédio de Mara Rúbia. Na sala de sua casa, seu Nico nos contaria o seguinte caso:

“Olha, ontem ainda eu tava me lembrando disso [...]: lá tinha uma cancha de carrera, lá bem onde eu me criei, perto da colônia lá que o meu pai, o meu pai plantava na colônia, tinha uma cancha, por nome Cancha das Tuna, e tinha uma manchinha da, duma guavirovinha que dava no campo, era baxinha assim, ó, ela não crescia e tinha três pé de tuna, ficô um triângulo, dez metro longe daquele cerro da cancha.

Grande, viçosa, antiga, aquilo ali! E, uns cinco metro assim, tinha aquela mancha daquela guavirovazinha, ... né... nunca crescia, sempre, sempre verde [...], nós vinha ali, meu pai era cumpadre dum compositor de cavalo, morava perto, três quilômetro, então, quando tinha muito cavalo ele pedia pra mim í pra lá ajudá, né! Então, nós vinha na cancha aquela, tavo ali os cavalo!

E, largavo os pelego, corda e tinha uma daquelas, daquelas guavirova ali, tinha mais guavirova no campo, sempre verde! Tá, passô! Depois, que, que eu já era rapaiz, com quase vinte anos, morava com meu pai, morava em Santa Bárbara... apareceu um... padre lá, teve um tempo por lá, uns dia, e, de certo andava naqueles arrabarde, né. Onde, ele falô com um,

um construtor, o Vitório, aqui de Santa Bárbara, que sabia trabalhar com construção de casa de tijolo, né, porque não é muito fácil! Era mais madeira!

E aí, ele, ele falô com o Vitório, encontrô o Vitório, conversô e perguntô, se ele não sabia aonde é que tinha assim, assim, uma cancha tipo, tipo numas tuna. Ele queria sabê a cancha, né! E o Vitório disse que sabia. Ele arrumô uma carroça e foi lá! Foi lá, olhô a cancha, olhô as tuna, teve por lá! Viero embora, já de tardezinha! Dali um pouco, desapareceu o padre, mais em seguida, aonde tinha aquelas arvorezinha que chamavo guavirova do campo, achô uma panela de oro! E secô tudo!... E ele tinha rotero, o padre esse deveria tê rotero! E o padre desapareceu também! Também era padre!... E o seu Vitório não ganhô nada, também né, só levô lá pra mostrá pro padre! (risos)... Sabe, que essa, é uma história verídica! Porque isso aconteceu, aconteceu!”

Em São Miguel, seu Juca Tigre – que parece-me o personagem que melhor encarna, tanto a figura do caçador de tesouros quanto aquela do contador de causos de assombros -, narrou uma série de causos sobre tesouros. Suas narrativas configuram tramas tecidas com as filigranas das situações vividas outrora, trazidas à tona pela ação da memória. Tocam o mito e revelam a transfiguração dos eventos históricos a partir da experiência fantástica dos personagens e dos acontecimentos estranhos, nas paisagens culturais missioneiras.

Narrativas que evidenciam o gênio criativo do idoso, contendo certa complexidade barroca dada nos volteios e dobraduras, bem como nas tessituras labirínticas que constróem por adesão a constelação de imagens em torno dos tesouros, um processo de colagem de fatos e fenômenos que configuram as intrigas as quais as situações desembocam umas nas outras, justapostas. A imagem potente do roteiro dos jesuítas aparece numa de suas falas. De acordo com o velho contador de causos:

“... É, tipo um pinga gota! Pingando, mais nunca seca! Agora, não sei como é que tá, faiz anos que eu... eu era sortero, faiz uns quarenta ano, cinqüenta ano. Então, esse lugar lá, foi um cumpadre, um primo-irmão meu. É, ele tava cortando no mato, o cachorro acoava um tatu, sempre fazia um chiquero. O senhor entende eu falá em chiquero, né?”

Faiz um chiringa²³³ e amarra aquilo, e o tatu sai de dentro e fica ali, de pezinho. Fazia, mais não podia cuidá! Ele tava lá e daqui a poco, vinha um carçado de bota, quebrando pau direito, onde o cara tava. Era gente!

Os cara viero com apareio, marcaro e tudo mais, mais ninguém sabe o segredo dele! Diz-que é jesuíta!

Quando daqui das ruína foro tocado, eles foro viajando e foro guardando dinheiro nos caminho. Guardando as coisa que tinha levado! Lá, foi tirado um pote! Um primo meu cavocô um poco: viu um barui e dexô! Se mudô!

Quando vortô lá, os caco do pote! Que jeito! Mais o hôme... É como temo falando, tem que sê índio de fibra!”

(...)

“Otra coisa que eles dizem, que no tempo dos jesuíta, não tinha dinheiro-oro! Quê, não tinha! Se é só oro! Não tinha dinheiro em papel: era só prata e oro!

Diz-que, nas ruína, o santo vai coisa boa! Quando eles foro tocado, tinha cepo, banquinho de sentá de prata! Conta mais uns otro, conta pros otro! Banquinho, cepinho de sentá de prata!

Como ali, no Entre-Ijuí, a véia é morta, me contô que tinha um padrinho dela; chegô em casa do pai dela. Tinha um copo grande assim, de oro! Até agora mina²³⁴! Até agora, ajunto alumínio e loça, tô vendendo! - observa seu Juca para logo depois, escarrar - ... A afiada, disse: ‘ô cumpadre, eu te dô uma novia de três ano pelo copo aquele da; aí foi de apavorá!

Ele foi lá, escoieiu a novia²³⁵, pagô a novia e vortô! [...] o copo grande!... Que qué! Ninguém fazia conta, é igual ao dinheiro que tem hoje! Tem um copo véio lá loçado! O de alumínio, tá lá, agora, junto pra vendê! Tá furado! Conta [...] tinha oro! Ainda ejiste! Tá enterrado!”

(...)

²³³Chiringa, conforme me explicou seu Emílio, trata-se de uma “armadilha que não machuca o animal”, “tipo duma gaiola que bota na casera [abertura da toca do tatu], feito com vara fina e atado com cipó, dentro com enchimento de terra. Ele vem cavocando e, quando, chega no fim fica prensado”. Daí, chamar de “chiquero” a armadilha. Seu Dorcino, por sua vez, também utilizou muito esta técnica de caça ao tatu.

²³⁴Conforme seu Emílio a expressão “até agora mina”, significa o mesmo que, até agora “existe”.

²³⁵O mesmo que novilha(o), que seria um bovino “castrado destinado ao abate” (Silva, 2000:59).

“Em Canhada Funda, em Três de Maio, um véinho morto. Há de tê gente dele lá, que tem o rotero! Marcava de Giruá até Santo Ângelo, cento e quatorze guardado!... Ah, muitos já tiraro! Cento e quatorze!... Na propriedade mesmo, tinha um enterro muito grande, de três padre! Entre-meio duas lagoa seca, na propriedade desse véio! Esse véio é morto! Isso faiz cinqüenta ano que andei lá! Não tivemo na casa dele. Ía, mais não fumo! Lá, diz-que tem! Diz-que, na pedra é assim, um ladrio de pedra bruta, né! Tipo essas lage!

Diz, qué vê no zinebre²³⁶ do dinheiro que sai de baxo, lá onde tá a pedra! Ele dava pra quem quizesse trabaiá! Porque o véio esse era pedrero, né! Ele tinha toda a ferramenta, por dentro, acho que ele não ía trabaiá! Já tinha lidado um poco!

Mais, vim embora, falei, conversei. Disse pra nós í lá entre cinco. Levá uma dinamite! Broquei; deu tiro! Levantá pedra! É, depois, isso aí dá num jeito, dá notro! Não, esse lá se não vié, não!

Esse tinha um rotero! Que era pra nós í com essa viúva que eu fui, em Três de Maio, que era fundo, era, mais nós cavoquemo igual. Isso faiz tempo!

Nóis ía na casa da véinha pra vê o rotero! A véia sabia lê, eu não sabia! Ah, bem no fim me inrolei por ali. Não fui! Esse contava, esse contava!”

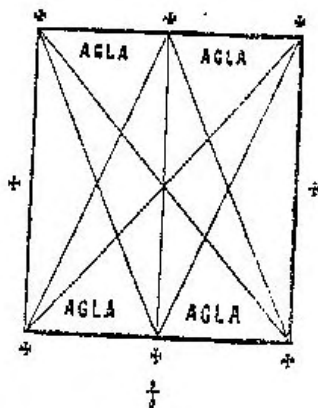
No município de Entre-Ijuís nas proximidades do Sítio Arqueológico de São João Batista visitei seu João Pedro Pereira de Lima (70 anos de idade), junto com Elói (funcionário do IPHAN naquele sítio) e seu Emílio. O senhor mostrou os buracos existentes em sua roça, realizados por amigos seus que cavaram em busca de “dinheiro-oro”.

Numa conversa com seu Tarquino, o mesmo referiu-se a um roteiro que estaria com seu Bide, seu vizinho. Alguns dias depois chegaria as minhas mãos uma cópia xerografada de algumas páginas de um livro voltado às ciências ocultas e sem referências. Nele havia uma série de práticas de “desencanto de tesouros”, ladainhas para esconjurar o demônio e exorcismo para expulsá-lo do corpo, além de exertos do pergaminho do século XII referente aos tesouros de Galiza.

²³⁶Trata-se do zinabre, ou ainda, do azinhavre que é uma camada de hidrocarboneto de cobre de coloração esverdeada que surge em objetos de cobre expostos à umidade.



†
 Capítulo VII
 DESENCANTO DOS TESOUROS



Triângulo

Rezas de pessoas que assistiram ao desencanto do tesouro, metam-se dentro de um triângulo, como representa a gravura acima, que deve



"Levanta-te e toma o hábito, vai-te daqui e não tornes mais a pecar."

"Vai já para as profundas do inferno! Abra-se a terra já; Jesus, Jesus, defende-me destes fantasmas que me estão a roçar, para que eu possa conseguir. Reza-te, Sarrada, que estás vencido."

RELAÇÃO DOS TESOUROS E ENCANTOS
 EXTRAÍDA DO PERGAMINHO

ser riscado no chão, pois que, estando dentro, não lhe acontece mal algum.

†
 Oração e esconjuração para se desencantarem os tesouros

Rezem primeiro a Ladainha dos Santos em voz alta. Patiendo ser rezada de joelhos melhor será.

Primeira esconjuração e deslição da Tegra
 "Terra não duras e não comeras" — disse o Senhor meu Deus.

Ladainha dos Santos

- Kine elison.
- Christe eleison.
- Santa Maria. Ora pro nobis.
- Santa Dei Genitrix. Ora pro nobis.
- Santa Virgo Virginitum. Ora pro nobis.
- Sante Michael. Ora pro nobis.
- Sante Gabriel. Ora pro nobis.
- Sante Raphael. Ora pro nobis.
- Omnes Sancti Angeli et Archangeli. Ora pro nobis.
- Omnes Sancti Doctorum Spiritum Ordinis. Ora pro nobis.

TESOUROS DA GALIZA

RELAÇÃO DOS 170 TESOUROS

Extraído de um pergaminho achado do Século XII

EXORCISMO PARA EXPULSAR O DIABO DO CORPO

Este exorcismo foi encontrado em um livro muito antigo, escrito por Frei Bento do Rosário, religioso descalço da Ordem de Santo Agostinho.

"Em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Em nome de S. Bartolomeu, de Santo Agostinho, de S. Caetano, de Santo André Avelino, eu te arrengo, anjo mau, que pretendes introduzir-me em mim e perverter-me. Pelo poder da cruz de Cristo, pelo poder das suas divinas chagas, eu te esconjuro, maldito, para que não possas tentar a minha alma sossegada. Amém.

em vosso santíssimo nome desencanto este tesouro que está diante de mim enterrado; eu te mando debaixo do santo poder de obediência, que se abra já esta terra onde está depositado um tesouro que os mouros aqui enterraram; eu, pela vista destes luzes, mando que se me sejam entregues todos os tesouros que aqui estão debaixo desta terra em poder de Lúcifer e seus companheiros, mandando já em nome de S. Cipriano que me sejam entregues debaixo do poder de Nosso Senhor Jesus Cristo. Jesus, Jesus, Jesus, sede comigo, vinde em meu socorro. Jesus,

Seu Tarquino, morador de São Miguel, segue na mesma linha a costura intrincada das narrativas de seu Juca Tigre que, nesse caso, se transformam em experiência dialogada com a platéia que interage com ele – principalmente sua esposa dona Marfisa e seu Emílio - evidenciando o jogo narrativo como uma forma de sociabilidade. A conversa aconteceu no quintal de sua casa, sob inúmeras árvores. Em sua narrativa, a dimensão onírica surge como elemento complexificador do acontecimento social que é “cavocá” em busca de “enterro de dinheiro”, conferindo ao mesmo uma sutileza própria das dobras da alma.

“... E o Nirto, foi por lá, cavocô! Fez um buraquinho assim, não deu nada! Dexaro! Uma noite ele sonha, pra amanhecê, um domingo. Sonhô! Que veio lá, tinha uma barra de oro assim, na berada, pro lado de lá! E, se deu uma tontura nele!

Tá! Não, vamo! Só quero vê! Foi lá, cavocô, cavocô, assim pra esse lado. O meu sonho era aqui, mas não deu nada. Saiu ele prum lado, deu a tontura!

Aí, ele me disse assim: ‘vamo dexá pro domingo que vem, convidá o Pedrão e, vamo vim aqui e vamo botá e vê o que é isso aí! Eu, com coisa braba não vô lidá! E saímo, fizemo a vorta pela barroca! Ali que é... eu vinha deste jeito assim, ó, com braço assim, igual, naquele çoita-cavalo tem uma água tão boa, vocês não oiara ali? Uma vertente macanuda, um trinta e dois aqui ó, pá! E o otro, pro otro lado, aquilo lá! Lá, saiu aquele... eu continuei do mesmo jeito! Eu não vi o que era! Sem demora, destaquiei os braço, eu oiei assim, tava com os braço, tava medonho! E sufocado!

Seu Emílio - Acelerado!

Seu Tarquino - Mais, Deus o livre!

Seu Emílio - Pegô ele!

Seu Tarquino - E eu disse: vá lá, tu é tipo matador! Vá lá! Disse bem assim: aquele hôme bufava, bufava! E eu me larguei dá risada, coisa que não tinha que parasse!

Dona Marfisa - Eles se chegaro aqui, o Nirto veio aqui. Eu tinha horta aqui! Tava aqui na horta, ele veio aqui, me contô o causo e, arrepiado, que Deus o livre!

Seu Tarquino - Tanta graça que eu achei do susto do hôme! Eu peguei a insisti igual a, tu é todo! Bá! Tava bufando! Opa, lá puca!

Seu Emílio - E, não vortô mais daí, seu Tarquino!

Seu Tarquino - Vortô, daí, eu disse: credo, ele chegô aqui com os pé no barro e tu, vá lá naquele centro do Gabriola lá, tira uma assistência! Tira uma assistência lá pra vê como é que...

Seu Emílio - Gabriola é um curandor, né!

Seu Tarquino - Aí, foi! O Gabriola trabaiô lá, com ele! Óia, larga mão disso! Tu vai ficá loco, aquilo não é pra ti! Largô!

Seu Emílio - E ninguém tirô!

Seu Tarquino - Tiraro um poquinho! Um lidô, aí, pra tirá, de certo, um poco! Aí, perto da fazenda!... Vô procurá, mas lidô até sexta-fera santa, solito! Lidô solito; lidô, a muié foi junto, foi os fio dele, foro junto! E, aí, por fim, pegô a encrencá a coisa! Toro jogando espada²³⁷ naqueles mato; e , tormenta; e bola de fogo! Ele me contô! Ele não aguentava!

Mais, pra isto, depois ele dexô! Aí, ele queria muito que eu fosse trabaiá com ele naquilo ali! Não, isso aí não é pra nós! Não adianta! É, os jesuíta! E cheio de bugre cuidando aquilo lá, e eles entrego só pelo sangue humano, porque não é tempo de entregá, ainda! Especialista do Nirto. Tá!

A última vez que esse cara me insistiu pra mim ajuda lá, pra amanhecê notro dia. Pela noite, eu sonhei assim: que, pra tirá aquele guardado lá, tinha que í o Arnóbio lá, pra podê tirá! Conhece o Arnóbio?

O Arnóbio, lá em Vacaria! Coiando maçã e, aí, eu contei pro irmão, assim eu sonhei co hôme! É meu primo! Dá pra mim dizê pra ele o tempo, pra tirá isso? Não! Vamo combiná e vamo lá!

Daí, o Arnóbio veio, fui lá, mostrei o carrero pra ele! Chegaro cedinho da tarde e, de certo, tava meio perto do negócio, né! Apareceu uma faxa amarela e, diz que, nas costa do Arnóbio, atravessada, aquela faxa amarela!

Dona Marfisa - Verde e Amarela!

Seu Tarquino - E o Carlo, muito sem-vergonha! [...], me deu uma coisa nos óio! Me deu uma coisa na cabeça! Era o Arnóbio, o Hélio e o Carlo. Me deu uma coisa na cabeça;

²³⁷A expressão “toro jogando espada” é utilizada, conforme seu Emílio, quando dois touros estão lutando a chifradas.

me deu uma coisa na cabeça! Aqui é só pra mim tirá! Aí, até corrio do mato! Talvez, eu tirasse!

Seu Emílio - Ah, mais deu uma crise no otro?

Seu Tarquino - O Carlo foi esperto! Viu aquilo ali, mas se é aqui, tem! Vamo fuçá, negócio aqui tem! É só pra um tirá, não pode tê otro junto!... Já, tentando de lográ os otro e não pode!

Seu Emílio - E, ele foi tirá!

Seu Tarquino - Capaiz! Foi tudo desaparecido!

Seu Emílio - É na fazenda?

Seu Tarquino - Não, na fazenda não!... Ali pegô, diz o Carlo, aparecia gente proseando, o fio via, turma de gente proseando, barbudo, proseando! Jogo de empurra de toro ali, batendo co as aspa nas árvore. Tormento que vinha e o Carlo me diz: ‘óia, até corremo uma veiz, naquele tempo não tinha mato!... Isso aí, diz que acontece! Mas, por favor!

Dona Marfisa - E ele não andô cavocando lá, na fazenda mesmo? Eu ouvi falá que acharo uma colherinha de oro lá!

Seu Tarquino - Ele me contô!

Dona Marfisa - Ele que contô, né!

Seu Tarquino - Que achô de tudo, lá! Lá numa portera! E coisa! O cara é muito viajero!”

Seu Juca Tigre também falaria de um sonho que tivera com guardados. Segundo ele:

“Porque eu tive vinte ano pra lá, pra banda do Entre-Ijuí, mais o meno e, quando vim, aí fiquei quieto lá!...

Porta das ruína, porque saía da porta, saía numa catacumba, anssim! Um marco de pedra que eu sonhei era anssim! Um quadro de tijolo, né! É, coisa anssim, há vinte ano, né! Tudo deferente!

Quem sabe se já fizeram outra sepultura em cima, e tiraro, né! Terminô! Porque eu sonhava sempre, né!”

(...)

“Óia, ali dizem que tem dinheiro, eu até nunca vi nada! Ali, eu achei uns guardado dentro do cimitério, e não tirei!

Aquele que eu sonhei, achei tudo certo! Tinha um zelador de noite, metia revólver, dava tiro ali, não tinha companheiro, pa cuidá a frente, né! Cavoquei um poco só, de noite, e pulei aquelas pedra e saí dali!

Eu - Ele dava tiro à noite?

É, atirava no que aparecia, de cachorro pra cima, ele atirava ali! O cara não podia facilitá, não é! Bamo dizê, o cara ali dentro do cimitério, nos fundo, o cara chegasse como essa parede, o nêgo não via, né! Os portão tudo fechado! Então, não foi tirado! Acho que, talvez, otro tirasse, né!”

Assim como seu Juca Tigre realizou escavações junto à catedral num passado recente - instigado pela revelação onírica -, a experiência do médico alemão Robert Avé-Lallemant no local em 1858, demonstra que a prática de “desenterrá dinheiro” povoa o imaginário missioneiro há bastante tempo. A narrativa do viajante alemão revela um cenário em ruínas redefinido pelas formas imiscuídas e mescladas do templo integrado à arquitetura botânica subtropical. Paisagem gestada na experiência cultural mestiça em terras americanas e no fluxo trans-histórico do maravilhoso, no corpo da civilização do barroco gauchesco-missioneiro, como a descoberta inusitada do viajante revela.

A princípio, nenhum vestígio humano se via. Mas pouco depois descobri duas figuras estranhas: uma índia velha, que habitava um resto das ruínas e um português velho, de cabelos grisalhos, mas bem educado, que desde algumas semanas se encontrava entre as ruínas para desenterrar os “tesouros ocultos dos jesuítas”. Já fizera grandes escavações, soerguera pedras, rolara colunas, sempre na expectativa febril de tesouros, sempre em amargas decepções. Assim cava e cava o velho, que com a nossa chegada ficou visivelmente com medo de que também quiséssemos cavar tesouros, e nada mais cava do que a própria sepultura. Talvez acabe rolando para uma catacumba oculta, para lá morrer de fome, mas sempre na convicção de que acharia o ouro dos jesuítas, se não se precipitara na catacumba - horrível imagem da cobiça humana em uma sexta-feira da Semana Santa!²³⁸ (Avé-Lallemant, 1980:239):

²³⁸Ver também Hemetério Velloso da Silveira, que em 1909 afirma estar convencido “da impossibilidade da existência de tesouros enterrados pelos jesuítas”, inclusive em nota de rodapé, dá a relação “das grandes quantidades de alfaias” que o governo brasileiro teria arrecadado nas Missões. Além do mais, comenta: “Pode fazer-se idéia, de que enorme prataria não se apoderaram os administradores espanhóis, quando por mais de trinta e três anos estiveram na posse discrecionária das riquezas das reduções. Além dessas, quantas não teriam sido roubadas por ocasião da conquista de 1801 e ainda posteriormente até a invasão de Fruto Rivera?” (Silveira, 1979:195).

A imagem obscura da catacumba vibrando em ambas narrativas, dimensão sinistra e melancólica, entre a cripta e o espectro. Subterrâneos. Potência fantasmagórica do espaço urbano barroco do período colonial catastrofizado pela força violenta do tempo, transfigurado pelos estrategismos belicosos nos enfrentamentos fronteiriços. Rearranjo caótico e criativo da ação humana, na ocupação do espaço arruinado ao longo da tempo, nas paisagens missioneiras. A ruína engendrando a civilização urbana no noroeste do estado.

O que se observa é que a ruína personifica o caráter de um lugar, refletindo a “maneira de ser de uma sociedade” (pretérita ou não), pois existe nessa paisagem devastada pela ação da natureza e pelos grupos humanos, uma “lembrança de uma geografia sentimental” (Sansot) ou de uma “geografia imaginária” (Maffesoli), da qual a ruína é herdeira e signo, memória e possibilidade de esquecimento.

O escombros, enquanto espaço arruinado abarcaria uma indeterminação associada à presença potente de uma natureza dadivosa. Em certa medida, conserva um dinamismo singular, uma profusão de arquétipos e símbolos, uma mitologia que lhe é peculiar, pois tal paisagem vibra, pulsando com uma energia que atravessa camadas do tempo. A arqueologia que persiste ali é a da profundidade de uma duração sensível²³⁹, uma sobreposição espessa de temporalidades, cuja força simbólica dos eventos culturais aderem às imagens, frutificando num imaginário. É nesse contexto de potência ressignificadora das percepções do espaço, do jogo flexível existente entre lembrança e esquecimento que uma estética urbana emerge na região das Missões, sempre tributária do maravilhoso, como aparece no diálogo que manteve com dona Jenny Pippi e a filha Gládis, sobre a redução de Santo Ângelo, como segue no trecho abaixo:

Gládis – “Mas, essa casa que nós morávamos, agora, pros fundos, que a mãe tá contando: o pátio dela, já tava dentro do, era um pátio enorme, enorme, enorme, assim, uma coisa de louco, quase uma quadra! Tava dentro, ainda, da área urbana da redução de Santo Ângelo!

²³⁹Conforme Gaston Bachelard é exatamente “pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências” (Bachelard, 1988:29). O espaço nos convida à imaginação, pois habitamos as imagens e percebemos uma arqueologia que lhes é própria, um fundo denso de imagens e permite que a imaginação trabalhe, possibilitando assim, que a memória tome forma.

E a nossa vizinha via um monte de coisas no pátio dela! Que ela dizia que era coisa dos jesuítas! Eu, naquela época, nem tinha noção que ali tinha uma redução! A gente não tinha, porque as pessoas, em termos de história das missões, pensavam tudo, em São Miguel! Até hoje as pessoas não acreditam que Santo Ângelo teve aquilo lá!

Depois, eu fiz o mapeamento com o Cláudio, nós chegamos até o meio do nosso pátio aquele, ainda era área urbana, nesse tempo, tinha casas, né! E a nossa vizinha via muita coisa! Inclusive, ela andava com aquele aparelho! É porque o negócio é ouro!”

Dona Jeny – “O filho dela vivia procurando ouro!”

Gládis – “Sim, vivia!... E assombração de noite, no pátio que era na área urbana essa!”

As ruínas são o *loci* das manifestações assombrosas, dos acontecimentos insólitos no mundo missioneiro, posto que instauram situações perturbadoras do cotidiano, mesclando a força da dinâmica da memória coletiva com a experiência das lidas do campo, ambas associadas ao fabuloso como manifestação do estranho. Em São Miguel, seu Mário mencionaria, novamente, a catedral e suas imediações, enquanto conjunto de paisagens fantásticas.

“Aqui, logo adiante das ruína eu avistei uma vez, em sessenta e... dois; um sol forte, eu e o meu pai ia indo, sem demora, enxerguemo um hôme de a cavalo, com um cavalo de tropa, bem em trote de guerra!

Quando o hôme chegô no meio do gado, o meu pai disse: aquele é o ó, lá o Zeca, no passinho da égua de parinheira²⁴⁰ e veio aquele gado. Quando chegô no meio do gado, entrô no meio do gado, o gado ficô quieto ali. Chegô, tinha uma cerca e vai dá em campo aberto! Quando chegô na cerca, aquele hôme só fez, deu uma balanceada ali e atravessô a cerca.

Um vurto branco mais o meno do tamanho de um hôme a cavalo, quando atravessô virô em três bola branca e saiu no ar assim, uma querendo... uma forma também de uma penera, um metro e poco. Quando, quando uma queria a ... abri vão aqui, ía guerreando assim cas otra. E subiu de uns cinquenta, setenta metro de artura, arrodeavo pra traiz de um capão assim e eu não vi mais, um sol forte de tardezinha!

²⁴⁰ Segundo dona Cleni “égua pareaira” é um animal utilizado para puxar a carroça.

Quando vortô de traiz do capão, não sei se aquilo se acabô no ar ou se desceu pro capão, eu não sei, eu não vi nada!

Seu Emílio - Não pudero verificá pra vê se ficô no mato ou se subiu pra cima?

Seu Mário - É, não podemo vê se terminô, se desapareceu no ar, ou se desceu ali, o quê que fez. Não vortô de traiz do capão!

Seu Emílio - E nasceu com um cavaleiro!

Seu Mário - Quando nós enxerguemo, nós vinha de solzinho, nós vinha de um acampamento, nós tava fazendo cerca! Nós vinha descendo um canhadão e enxerguemo na canhada e, sobe assim, e fiquemo lá e aquele hôme vinha vindo campereando. Aí, meu pai disse: 'aquele é o Zeca a passinho com a égua tordia', que só prestava pra carreta, lidavo com carreta!

Na hora que chegô no meio do gado, o gado não se movimentô ca chegada do hôme! Aí, fiquemo sempre oiando, sempre oiando! Aí, virô naquilo! Acho que Deus não podia sê, porque eu tinha dizesseis ano, mais meu, um hôme muito véio. E aquilo veio correndo estrada a fora!

Seu Emílio - E não tinha sentido como se fosse medo, porque ele saiu como cavaleiro, né!

Seu Mário - É, e foi virando naquilo, quando foro, foro, começô...

Seu Emílio - Ele acompanhô mesmo...

Seu Mário - É, chamô mais a nossa atenção quando o hôme entrô, chegô no meio do gado e o gado não se movimentava. Então, o cavalo entrá no meio do gado, e o gado quieto? E aí, foi indo, meio pelo meio, meio por cima daquele gado, no atravessá a estrada, desapareceu!"

Parte 5

CAPÍTULO I

NO TEMPO DAS REVOLTAS

1. A rítmica da memória coletiva e o embaralhamento criativo das imagens do terror.

1.1. A experiência de fronteira.

O território que atualmente abrange o estado do Rio Grande do Sul representou uma larga faixa de zona fronteiriça²⁴¹ para os reinos de Portugal e Espanha, tratando-se de um espaço turbulento, de contendas entre as duas potências ibéricas sempre conflituadas em seus (des)caminhos diplomáticos - na expansão geo-política de seus domínios no Prata -, que posteriormente teria seus desdobramentos nos inúmeros conflitos crioulos - de onde emerge a paradoxal figura do caudilho, a imagem arquetípica do centauro guerreiro -, marcados por disputas com os castelhanos ou em guerras intestinas. Daí Moysés Vellinho (1975) referir-se a um “espírito de fronteira” como um dos traços tipicamente rio-grandenses.

Por muito tempo antes da fixação das divisas convencionais, o que se chamava ‘fronteira’ era uma faixa indistinta e flutuante, infestada por gente sem história, aventureiros, destemidos caçadores de gado. Não uma linha divisória propriamente, mas uma difusa frente de luta, espécie de domínio, à espera de quem vencesse (Moysés Vellinho, 1975:208).

Os “fronteiros” no contexto platino, considerando-se a elasticidade das linhas fronteiriças ou ainda, a flexibilidade tensa da “fronteira móvel”, seguiam nômades ou semi-nômades²⁴² - como hordas desgarradas pelas paisagens - a “movência” (Zumthor, 1997) dos

²⁴¹José de Souza Martins (1997:13) aponta para o fato de que “a fronteira de modo algum se reduz à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira da História e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora”.

²⁴²Para Massimo Canevacci (1996) a diáspora avança “*contra* a fronteira”, veiculando uma dialética sincrética na experiência de deriva e encontro cultural.

limites ante os sucessivos conflitos que ocorriam no processo expansionista no Prata, mesclando civilização e barbárie.

As paisagens missioneiras tiveram significativa importância nesse panorama conturbado, que se arrastou violentamente do século XVII ao XX, surgindo como cenário de inúmeros “entreveros”²⁴³ que dispersaram o medo entre as comunidades daquela vasta região do noroeste do estado. A “cultura do terror” grassou espaço nas Missões, engendrando paisagens de ruínas.

O espaço rio-grandense emergiu então, como o *locus* para a manifestação de uma das formas singulares de experiência cultural platina – junto com a uruguaia e a argentina -, desde os tempos remotos da conquista espiritual do Tape até o soerguimento das reduções jesuítico-guarani. Surgem como áreas de importância geo-política e econômica no processo de conquista espanhola, ao mesmo tempo que eram alvo das “bandeiras” dentro do expansionismo luso-brasileiro em direção austral, passando pelo ciclo platino e rio-grandense das revoluções e mesmo, pela Guerra do Paraguai, com a invasão de São Borja por forças paraguaias, fato narrado pelo Conde D’Eu em 1865. A experiência de ocupação da “terra gaúcha” foi marcada pela fricção²⁴⁴ e pelo conflito armado, visando legitimar soberanias de estados, na busca do alargamento de fronteiras sobre a vasta área rio-pratense, onde se inclui a porção meridional brasileira.

É necessário ressaltar o “sentido trágico da fronteira”, enquanto “território da morte e o lugar de renascimento e maquiagem dos arcaísmos mais desumanizadores” (Souza Martins, 1997:37). A fronteira como “ambiente repressivo” (Souza Martins, 1997) e espaço de “fragmentação do outro” (Taussig, 1993) é uma “zona de contato” (Pratt, 1999), onde as imagens do “terror” revelam as suas feições mais sombrias, tanto no que apresentam de força ideológica, que legitima a negação do outro pela sua destruição física, como pela potência do imaginário nas suas manifestações fantásticas e aterradoras, revelando o monstruoso terrificante e sua aura misteriosa, enquanto referência às paisagens de ruínas que impregnam a memória coletiva missioneira .

A experiência de fronteira é por si só reveladora da alteridade, de uma complexa permeabilidade seletiva da linha divisória como membrana, plasmando a defesa e o ataque,

²⁴³Segundo Oliveira da Silva (2000:41), entrevero significa: “Confusão. Arruaça. Briga”.

²⁴⁴ Remeto aos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) e José de Souza Martins (1997).

assegurando assim o fluxo tenso dos corpos e objetos em deriva – zona tensionada de encontro e fuga - na relação com a diferença. Espaço friccionado que, de acordo com José de Souza Martins, se trama a “complicada combinação de tempos históricos” (Souza Martins, 1997:12).

“Na fronteira, o Homem não se encontra – se desencontra. Não é nela que a humanidade do Outro é descoberta como mediação da gestação do Homem”, considera Souza Martins (1997:12).

A dimensão da “bestialização” do humano, usando uma expressão do médico baiano Ângelo Dourado, que acompanhou a coluna revolucionária de Gumercindo Saraiva durante a Revolução Federalista, é percebida aqui numa perspectiva que contempla uma arqueologia das camadas da memória coletiva – em seu trabalho de revolvimento de escombros e imagens da ruína, de lidar com lembranças e esquecimentos, considerando fragmentos (de corpos, a dispersão de nomes e a imprecisão de datas²⁴⁵) - e o embaralhamento criativo dos episódios históricos cotejados pelo mito, misturando datas e adornando com um romantismo heróico, personagens que contracenaram no teatro dos conflitos fronteiriços, na porção austral americana.

As imagens da “bestialização” vinculam-se ao exercício violento do poder e sua circulação (Foucault, 1986), trazendo à baila as facetas do grotesco presentes no universo das revoltas em terras meridionais. Essas imagens percorrem os cenários missionários, bem como as falas acerca de certos lugares dessa região. Assim, busco a partir da aproximação de formas narrativas heteróclitas e de leituras diversas de acontecimentos históricos, retratar um panorama complexo no qual as interpretações realizadas pelos diferentes personagens que compõem a colagem de narrativas (observando-se o caráter diacrônico e sincrônico das mesmas), onde estas aparecem como versões, leituras possíveis de episódios fronteiriços .

²⁴⁵Num trecho do volume I de O Continente, Érico Veríssimo reflete sobre tal questão na cidade imaginária de Santa Fé: “Não havia datas. Esse era um característico das gentes daquele lugar: ninguém sabia muito bem do tempo. Os únicos calendários que existiam no povoado eram o da casa dos Amarais e o do vigário, o Pe. Lara. Os outros moradores de Santa Fé continuavam a marcar a passagem do ano pelas fases da lua e pelas estações. E quando queriam lembrar-se dum fato, raramente mencionavam o ano ou o mês em que ele se tinha passado, mas ligavam-no a um acontecimento marcante na vida da comunidade... Muitos sabiam de cor o ano das muitas guerras. Os velhos diziam ‘Foi na guerra de 1800...’ ou ‘Foi na de 1811... ou 1816... ou 1825.’ Mas no espírito da maioria, principalmente no das mulheres – que faziam o possível para esquecer as guerras – essas datas se misturavam” (Veríssimo, 2000:184).

É preciso considerar as contradições, os ruídos e os romantismos como parte do exercício criativo de narrar o caso – a tradição oral veiculando imagens numa região ou área, impregnando seus espaços -, de acordo com as experiências culturais diversas no contexto rio-grandense. Os casos circulam de acordo com a mobilidade social dos sujeitos, dispersando imagens pelas regiões do estado e para além das fronteiras nacionais.

Para tanto, privilegio as narrativas de meus informantes – a partir de apontamentos e entrevistas gravadas -, de combatentes e memorialistas acerca do complexo ciclo revolucionário rio-grandense, que se estendeu do século XIX a primeira metade do XX.

1.2. Narrativas de revoluções entre os missioneiros.

No dia em que visitei seu Pedro Cigano e seu João, apareceu para conversar conosco o “irmão” Alfredo (84 anos de idade). Ele pertence a mesma igreja de seu Emílio, que naquela manhã me acompanhava à casa de seu Pedro. Permaneceu do outro lado da cerca conversando com o grupo, pois estava apenas de passagem. Trazia um chapéu verde na cabeça e sobre os lábios via-se um bigode fino e grisalho. Seu Alfredo, como os outros dois senhores, também é morador da Vila da Alegria.

Durante o diálogo perguntei sobre histórias de revoluções. A partir daí, contou-nos que “no tempo das revoluções não tinha lei”. Que as tropas passavam e “carneavam” o gado para comê-lo, levando homens e até meninos de doze anos para os campos de batalha. No “tempo do Prestes” até mulheres levavam, segundo ele.

Contou que quando tinha onze anos de idade conheceu um homem que vivia no interior de São Miguel e que teria sido um degolador durante a revolução de 1893 - “o homem mais bandido da região” -, chamado Vasco. Pela descrição de seu Alfredo, tratava-se de um homem forte que tinha barba espessa, com grandes bigodes. Além disso, trazia sempre consigo uma adaga “coqueiro”.

Corria o “caso” que teria degolado “dez polacos” nas bandas do arroio Capivara, inclusive, teria “furado” seus braços, puxando-os com cordas a fim de jogá-los barranca abaixo, no curso d’água. Esse mesmo homem “jogava crianças pra cima e aparava na adaga”. Seu Emílio comentou que um tio seu também “era muito bandido”, fazendo o mesmo com as crianças. Chegaram a conclusão que matavam por dois motivos: porque “ero mandado pelos coronel” e também “pra que não fizesse o mesmo com eles”.

Pensei haver aí sinais de “adesão” à imagem carismática do caudilho, lembrando ainda das análises de Norbert Elias em seu livro “A condição humana”, quando menciona as “concessões” que legitimam a “cegueira peculiar dos homens que conduzem os destinos de povos” (Elias, 1985:48), dentro de uma lógica hegemônica que instaura a emulação destrutiva do *Outro*, pelo uso das armas cortantes.

São “a falta de ordem”, “de lei”, os estupros e as privações, os rastros mais recorrentes nas narrativas sobre o conflito revolucionário, como o de 1893, a Revolução Federalista.

Seu Alfredo contou que uma senhora escondia suas duas filhas no mato, tendo que dormir perto de uns gengibres porque se os revolucionários - “os maragatos”²⁴⁶ - as encontrassem “faturavam” as moças. “Era um tempo sem lei aquele”. Seu pai lutou na revolução federalista de 1893 e teria falecido com 113 anos.

Falou que durante a revolução Farroupilha²⁴⁷ [mas não apenas nela] as pessoas comiam, inclusive, a carona²⁴⁸ do cavalo, devido as privações que passavam.

Outro episódio que Seu Alfredo referiu se deu quando ainda tinha sete ou oito anos. Seu pai havia saído e ele ficara com a madrasta e a irmã de quinze anos em casa. Apareceram, de repente, três cavaleiros. No entanto, dois deles esperaram em algum ponto próximo a uma coxilha. Apenas um deles – que era negro - veio até a casa da família.

A mulher, sem demora, escondeu a menina no mato. A invasão foi de tal forma que o homem fez o cavalo parar apenas quando a cabeça do animal já encontrava-se dentro da morada, contou o senhor. Desceu do mesmo e foi entrando na casa com telhado de palha. Pediu dinheiro à mulher, mas sua madrasta que “não tinha medo” foi logo dizendo que não possuía nenhum. Ele se dirigiu para o quarto e foi mexendo nas coisas, vasculhando o baú.

²⁴⁶Os guerreiros em terras rio-grandenses durante a Revolução Federalista de 1893 dividiam-se em dois grupos opostos: os maragatos - partidários de Gaspar Silveira Martins e, portanto, federalistas -, que usavam “lenço colorado” no pescoço e chimangos/pica-paus – governistas, ligados ao Partido Republicano -, identificados pelo lenço branco e ligados a Júlio de Castilhos. Ambos participaram de conflitos políticos exaltados e cheios de confrontos sangrentos. Acerca da origem do termo “maragato” ver Manoelito de Ornelas (1969) e as reflexões de Carlos Reverbel (1985).

²⁴⁷A região missioneira foi palco de manobras guerrilheiras durante esse conflito que durou de 1835 a 1845. Ramiro Fortes de Barcellos (1986:107), mencionou em seu livro de 1882, que “movia-se de Missões Bento Manuel a marchas forçadas para vir executar o movimento planejado”.

²⁴⁸Conforme Oliveira da Silva (2000:92), trata-se de uma “peça de couro ou sola que vai sobre o baixeiro; possui forma retangular com duas abas unidas por costura”. Baixeiro, segundo o autor: “Espécie de forro de lã trançada ou mesmo uma estopa que protege o lombo do cavalo e fica sob a carona”.

Na realidade, ela possuía quatro mil contos de réis “enrolado num lenço” que, quando o homem se distraiu, tratou de esconder em meio às palhas do telhado.

O homem pegou um terno novo de seu pai, que havia sido comprado há pouco, pois seria testemunha de um casamento, bem como se apossava de uma gaita. Cansado, o menino adormeceu. Ao despertar, à noite, não encontrou ninguém de sua família. O negro ressonava alto na sala. Não encontrando a madrasta, adormeceu novamente. Pela manhã a mulher retornou à casa, pois dormira “no mato”. O negro, desconfiado, não quis beber a água da morada, mandando o menino buscá-la num olho d’água, nas redondezas. Após lavar o rosto, retomou seu destino levando os pertences do pai, mas não o dinheiro da família.

Quando o senhor terminou a sua fala, seu Pedro Cigano exclamou: “tempo brabo aquele!”

Logo depois, alguém afirmou que teria sido “o finado Getúlio²⁴⁹” que mudou aquele “tempo sem lei”, pois como observou seu João, “se não fosse ele, nenhum de nós taria aqui agora”. Todos concordaram com essa colocação. A imagem pacificadora do ditador dando fim a barbárie, surgiria seguidamente nas narrativas.

Seu Alfredo mencionou em algum momento os nomes de Assis Brasil²⁵⁰ e Borges de Medeiros²⁵¹. Tocou no confronto ocorrido na chamada Lagoa da Mortandade entre forças de Honório Lemes (também chamado Lemos)²⁵² e de Flores da Cunha²⁵³. “Ali tem muita coisa, diz-que tem armamento!”

²⁴⁹Referindo-se ao presidente do Brasil, o são-borjense Getúlio Vargas.

²⁵⁰Trata-se de Joaquim Francisco de Assis Brasil, um dos chefes políticos da Revolução de 23.

²⁵¹Antônio Augusto Borges de Medeiros foi presidente do Estado do Rio Grande do Sul. Herdeiro do positivismo de Júlio de Castilhos, sustentou os conflitos contra os matagatos. No “poemeto campeiro” Antônio Chimango de 1915, Ramiro Barcelos (1999:26) descreve Borges de Medeiros: “A vida de um tal Antônio/Chimango – por sobrenome/Magro como lobisome/Mesquinho como o demônio”.

²⁵²O caudilho Honório Lemes da Silva, de acordo com Zolá Pozzobon (1997:94) era “general comandante dos maragatos na fronteira sudoeste do Rio Grande do Sul – revolução de 23 – lutou ainda em 93, 24 e 25”.

²⁵³O general honorário do Exército José Antônio Flores da Cunha, “político rio-grandense – prefeito de Uruguaiana – comandou a 2ª. Brigada Provisória – combateu ao lado dos governistas nas revoluções de 23, 24 e 25”, de acordo com Zolá Pozzobon (1997:95).

“Eu lembro da revolução, eu tinha seis ano... Depois veio o Prestes, em 1924”²⁵⁴. “Eles acamparam na frente do [rio] Urubucarú... Era tempo de outubro, tempo de pitanga. Vinha vermelho... tudo era maragato... Cobriu aquela coxia, 3000 hôme... Eu era bem pequeno!”

“Pra eles não tinha cerca, né!” Afirma que “não queriam gente”, pois necessitavam apenas de “mantimentos”. “Tivero quinze dias na Restinga [Seca] lá, mas carneavo aquela gente!... Chegavo, laçavo o que querio!”

“E tinha muita gente ruim. Os piquete se apartavo da força e iam fazê dano!”

No retorno, seu Emílio comentou quanto a seu Alfredo: “Ele viu, é um alicerce mais chegado!”

Em sua casa encontramos dona Elvira que fez alguns comentários acerca das revoltas, enquanto conversávamos em torno da mesa na cozinha, onde seguidamente aconteciam nossos diálogos.

De acordo com ela os “maragato era dos encarnado” e uma tropa, durante as suas errâncias veio dar nas paragens de São Miguel, onde “fizero umas barraca ali perto da nossa casa!”

A senhora, da mesma forma que seu Alfredo, deixa claro que eles chegavam nas pequenas propriedades dos campônios e “carneavo as criação”. Além disso, “naquele tempo tinha que andá escondido porque eles levavo“, sendo necessário, muitas vezes, ter “comida no mato” que serviria como refúgio, caso surgisse uma tropa.

Um certo Braga teve que fugir²⁵⁵ - “dessa veiz o véio foi pro mato” - no período das revoluções, os homens se escondiam nos matos, temendo que os levassem aos campos de batalha. Seu padrinho, por exemplo, se ocultava junto a uma grande árvore levando consigo

²⁵⁴O tenentismo, enquanto rebelião militar, surge na “geografia política” (Félix, 1987) do país sob o brilho carismático de Luiz Carlos Prestes, emergindo como uma nova liderança no Estado. O fracasso do levante dos militares no Rio de Janeiro resultara em punição para Prestes, tendo ele que retornar ao agitado cenário político do Rio Grande do Sul, onde reacende a força conspiratória (Anita Leocádia Prestes, 1998:5). De acordo com o depoimento de Prestes, recolhido em Santo Ângelo entre os dias 27 e 29 de outubro de 1984 – os conflitos tiveram início naquela cidade nos dias 28 e 29 de outubro de 1924 –, que aparece na obra organizada por José Carlos Meihy e Glauber Biazio (2002). O revolucionário aponta dois acontecimentos deflagradores do conflito: o episódio das cartas do presidente Artur Bernardes, insultando os militares e o descontentamento das forças de São Luiz Gonzaga ante “os escassos armamentos” que dispunham (p.25).

²⁵⁵Michel Maffesoli (2001) nota que o “esquema da fuga tem raízes arcaicas (p.39), ou ainda, “a fuga é necessária, ela exprime uma nostalgia, ela lembra a fundação” (p.79). Para Massimo Canevacci (1996:17) o “ato” da fuga representa: “A não-aceitação de uma ordem cultural impositiva e destrutiva”.

uma “mala com comida”. Permanecia ali até que os guerreiros fossem embora. Esse episódio está intimamente relacionado a sua memória pessoal: “O meu padrinho eu que carregava comida pra ele! Dexava as vasia escondida... mas ero ruim!”, pois, “saía aqueles piquete nos mato procurando as pessoa!”

Conta a história de um homem que “se escondeu debaxo dum caxão”, com medo que o matassem. Era um negro que vivia na propriedade de seus pais, quando ainda menina. “Lembro do nego Quirino ele se escondia embaxo dum caxão” com medo dos piquetes que surgiam liderados por um certo Neto²⁵⁶. “O nego véio” diria algo como: “eu não presto pra nada, mas podem me degolá! Capaz de me degolá!”

“As criança não, não se importavo!”, afirmaria contradizendo seu Alfredo e a própria memória familiar, encarnada na figura do cunhado degolador de adultos e imolador de criancinhas. As jovens poderiam ser assassinadas, pois “até moça degolavo!” A possibilidade de serem raptadas também existia, ou seja, eram levadas junto aos guerreiros, em suas andanças. Conta que umas conhecidas “se esconderam dentro dum balaio”, suspenso num jirau²⁵⁷, quando os combatentes se aproximavam de sua casa, ficando apenas a mãe para recebê-los.

Afirma que “muita gente quase morreu de fome depois disso aí!”, evocando paisagens de catástrofe. A imagem da ruína está aderida à experiência visceral da fome. Eventos como saques e, mesmo, a impossibilidade de trabalharem nas propriedades configuram uma atmosfera de privações.

Num certo momento, para minha surpresa, surgiu a figura caudilhesca e revolucionária de Gumercindo Saraiva em sua fala: “Ele era encorajado!” Comentou ainda coisas que me escaparam acerca de sua morte.

[Noutra situação tocara no nome de Gumercindo Saraiva novamente, dizendo que fora morto porque um botão do seu colete estava aberto - “ele era todo encorajado”, repetiu - e, justamente através daquela abertura foi que entrou-lhe a bala corpo a dentro. Ou seja,

²⁵⁶Poderia tratar-se do coronel governista Raymundo G. Neto, que sofreu derrota nas Missões. No entanto, o nome Neto é emblemático nas revoluções rio-grandenses, desde o general Antônio de Souza Netto, personagem da revolução farroupilha à Zeca Netto (coronel José Netto) que, de acordo com o diário de Lourenço Moreira Lima (1979:594) - que acompanhou Prestes em sua marcha pelo país -, comandava a Tropa de São Nicolau. Considerando-se certa imprecisão de datas e nomes nas narrativas dos missionários, qualquer um deles pode vibrar como figura do herói guerreiro e suas tropas de cavaleiros combatentes.

²⁵⁷Ver nota 142.

foi ferido porque uma “casa do colete” que vestia no fatídico acontecimento estava aberta. Ele lutava com “o tal Neto” que, segundo ela, “era pavoroso”.]

O filho, após escutar as colocações da senhora, afirmaria sobre as revoluções que “aqui saía uma por ano! Era seguido!” A senhora concorda, mas conclui que, “dexaro de rezingá²⁵⁸!”

Dessa forma, os ânimos guerreiros na região missioneira aparentemente se apaziguaram com o passar do tempo, devido aos rumos tomados pela política no estado do Rio Grande do Sul.

Na visita à fazenda da família Macedo, no município do Capão do Cipó, onde ocorreu um combate no local denominado de Carovi - ou Capão da Batalha -, fica claro que existem evidências arqueológicas do conflito, entrelaçadas à memória coletiva e ao processo narrativo. O material arqueológico e a memória estão aderidos ao lugar, ligados à sobreposição de camadas do tempo - e ao revolvimento das mesmas -, às paisagens catastróficas em que as imagens reluzentes de espadas atravessam o ar, quando o cheiro de pólvora o empesta, em meio as poças de sangue dos corpos estirados.

Segundo as pessoas da família, a população encontrava “armas” com frequência, como por exemplo, uma 44 Smith que estava junto a uma árvore. Apareciam dispersas no capão, nas barrancas ou enterradas no local. Entre elas mosquetões, espadas e facas. Seu Macedo conta que “achava quantidade de saibro”, que seria uma estrutura pontiaguda colocada “na ponta de fuzil”. Além disso, era comum encontrar ossos no local como aqueles da “canela” e até crânios.

Seu Macedo comentou que foi seu avô quem desferiu o tiro derradeiro em Gumercindo Saraiva: “a arma que o meu avô derrubô o Gumercindo”, lembrou. Ela está com seu irmão. O episódio histórico foi narrado a seu Macedo por seu pai, que na época era adolescente. Em sua versão, o herói “montava um cavalo branco” e sua vestimenta era uma espécie de armadura fantástica, pois “tudo era de aço”. No entanto, ele “abriu o botão da túnica” e uma bala certa feriu-lhe o pescoço “e degolô” o caudilho. O cavalo branco e a

²⁵⁸Rezingá, pelo que compreendi numa conversa com seu Emílio, diz respeito a uma discussão, implicando todavia num conflito – “uma briga” - que pode ou não terminar em confronto físico.

armadura de aço remeteram à imagem de São Jorge, um santo guerreiro. No interior de São Miguel, o pai de dona Cleni via São Jorge cavalgando nas paisagens. Seu Macedo continua: “Meu avô era revolucionário, meu avô era paulista por parte do pai!... Agora, minha vó, por parte do pai era aqui da estância... Foi aqui na Batalha! – referindo-se ao Capão da Batalha - Foi ele que deu a rajada! É o que contavam, ao final, o que; o pai contava, porque o pai, o pai que tinha treze ano quando, quando deu a revolução de 93! O pai tinha treze ano, treze ou quatorze ano!... O pai contava que morreu muita gente!... Í, degolavo! E o pai contava, era... morreu que toda, o pessoal daqui da região juntô, isso chegava a interrâ numa sanga, pra lá do cemitério ali. Há poco tempo, ainda tinha cabelo de gente ali, que aparecia lá! Com a chuva desenterrô!

Eu me criei aqui, nesse Carovi!”

Seu Angelino, na fazenda da família Macedo, me diria algo como: “meu pai foi um hôme que assistiu a batalha... ele lutô, era soldado!” Segundo ele, “o pai contava” que os combatentes tinham que “caminhá com fome e afumentá as beirada das carona” a fim de comê-las, tamanha era a penúria porque passavam. O homem - “eu tenho uns sessenta e poucos ano” - é filho de mãe negra com pai branco. Ele é “criado” da família Macedo. Trata-se de um peão com fortes laços afetivos com o grupo, que executa várias tarefas na propriedade familiar, como o manejo do gado, por exemplo, sem receber salário.

Seu Macedinho – rodeado de netos e filhos, nora e esposa - conversou animadamente naquele dia sobre os combates que ocorriam durante as “revoltas”. Disse que “brigaram” certa vez, nas proximidades da “lagoa do Junco” e que, “de primero degolavo tudo” para se apropriarem dos campos alheios. A partir daí, estabeleceria uma relação entre violência contra o povo e o mandonismo dos coronéis, pois no “tempo em que havia revolução”, um fazendeiro local que, inclusive pertencia a sua família, “era um mandão” naquela parte da zona missioneira. Afirma ainda, que tal coronel²⁵⁹ “casô com uma nativa”.

Pela sua fala, as práticas guerreiras confundiam-se em certos momentos com o ludismo, uma vez que comenta sobre um episódio em que “marcaro de manhã a carrera e à tarde batê o piquete”. O exército particular de um chefe local, formado por massa

²⁵⁹Acerca da “geografia do coronelismo” na região serrana, ver o livro de Loiva Otero Félix (1987).

gaudéria heterogênea, estabelecia uma trégua temporária no conflito bélico, abrindo espaço para a experiência mimética (Elias,1992). Ao se lançarem à disputa controlada, quando as rivalidades são resolvidas nos quadros do jogo, viviam a intensidade do duplo para depois retomarem a belicosidade guerreira no confronto violento.

O conflito armado desdobrava-se no assassinio e violações de corpos, mas também nos roubos de terras que os coronéis realizavam, espoliando os pequenos proprietários. Conta que um certo homem “ficô rico porque fazia revolução, o pai contava, fazia revolução e ó!” [faz um sinal com a mão direita, referindo-se ao roubo realizado pelo homem].

Ou seja, o *ethos* guerreiro dos coronéis podia estar relacionado a interesses político-ideológicos próprios da vida na fazenda, como também aos valores de uma oligarquia latifundiária (associada a determinados partidos políticos) que os impeliam a aderirem à luta armada em prol de seus interesses de grupo dominante. Porém, fica evidente no relato de seu Macedo é que o exercício do poder pela força implicava em subjugar o pequeno proprietário, arrancando-lhe os bens que possuía.

A prática visava o aumento do patrimônio familiar e a ampliação do poder, posto que as terras usurpadas somavam-se as suas, recebidas como sesmarias da Coroa Portuguesa. Assim, a força totalitária dos coronéis, veiculada por seus piquetes, lançava aqueles que lhes eram inferiores em força, na cova ou para o “fundo das fazendas”, sob o jugo dos tantos caudilhetes que existiam naquela região.

Seu Macedo fala no “provisório”, que “era um piquete” no qual os coronéis “resgatavo aqueles cara que ficavo vagando”, mas pondera “que de primeiro não havia esse pessoal de valde” (em deriva ou errância). Daí que esses homens que formavam tais milícias “andavo tribulando a cavalo, era o tal provisório... isso eu me lembro, era o tal provisório”²⁶⁰. Segundo ele, seria um tipo de “Brigada Militar”, algo como uma polícia que vagava pelos campos.

²⁶⁰“Grupo de voluntários arregimentados pelo governo estadual para lutar nos conflitos armados regionais” (Silva Pereira, 1994:27). Sobre referências a grupos provisórios ver Carlos Reverbel (1985); Loiva O. Félix (1987); Sérgio da Costa Franco (1993); Paulo F. Vizentini (1998); Zolá Franco Pozzobon (1997), bem como o diário do tenente coronel republicano Fabrício B. O. Pilar (s.d.).

A violência era vivida constantemente no meio campeiro até mesmo entre familiares, pois como nos contou seu Macedo, “tinha um avô do pai que matô o genro e depois castrô”. Noutro conflito doméstico, mataria um de seus filhos.

Quando fomos ao Capão da Batalha, seu Macedo calçou botas de cano alto e colocou um revólver no coldre, pois iríamos até o campo de seu irmão, com quem “não se dá”. No caminho passamos pelo cemitério do Carovi, com seus túmulos antiquíssimos e de uma beleza singular. Seu Angelino comentou: “eu conheci isso e já era véio!”

O caponete está localizado nas proximidades da estrada, sendo que existe uma pequena capela junto à cerca que o delimita. Do outro lado da rua há um monumento em homenagem ao caudilho Gumercindo Saraiva, que está um tanto abandonado. Houve em 1994, afirmou seu Macedo - no centenário da morte do caudilho -, uma série de comemorações que juntaram cerca de 3000 pessoas, entre elas muitos uruguaiois. Havia representantes do exército no evento. Assim, Gumercindo era reconhecido como herói de guerra.

O Capão da Batalha é um exemplo de paisagem fantástica, pois seu Macedo comentou, apontando com a cabeça em direção ao mesmo que “aí eu cansei de vê fogo”. E confirmou o que eu já havia escutado de outras pessoas, ou seja, quando lhe perguntei se os viajantes não conseguiam dormir no local devido a barulhos e gemidos, disse-me que era verdade e que ninguém conseguia pernoitar naquele capão.

Durante o retorno ao assentamento Santa Helena, seu Frutuoso comentou que acredita terem sido os guarani expulsos daquela região (Capão do Cipó, Santiago do Boqueirão e Bossoroca) pelos fazendeiros ricos, “apoderados”, complementando, com certo cuidado no julgar as pessoas, “para não dizer matado”.



Seu Frutuoso afirmou ser sua avó uma guarani que nasceu nas proximidades da Bossoroca, porém teve que abandonar a região devido às perseguições sofridas, dirigindo-se então, no ano de 1904, para Palmeira das Missões.

Comentou que antigamente “os grande” – os fazendeiros - “comprava cinco e fechava dez quadra”, portanto, algumas fortunas foram adquiridas a partir da expropriação das propriedades alheias. Daí considerar que as coisas estão erradas, pois critica o fato de “só o grande mandá”, passando por cima dos pequenos proprietários.

Em Bossoroca, seu Jauri, capataz da fazenda que visitei, contou-me que Gumercindo Saraiva pernoitara na sede da mesma um dia antes de ser assassinado no Carovi, local bem próximo daquele ao qual nos encontrávamos. A casa antiga possui um sótão de onde se tem uma visão estratégica da região conflituada. Nas proximidades da sede existem velhas mangueiras feitas de pedras. Afirmou que o caudilho montava “um cavalo tordilho²⁶¹” e, quando caiu ferido “foi levado numa carreta atrás de recurso”. De acordo com seu Jauri, logo que vieram morar na casa “a gente escutô tiro, como se fosse espingarda... estorô seco... por duas veiz eu ouvi!”, comentou acerca do acontecimento misterioso.

Naquele dia, Eliane chamou-me para conversar com um senhor que viera comprar algumas mudas de plantas do viveiro familiar. Bastante magro, estava sentado sob a velha pitangueira localizada em frente à casa, conversando com a jovem. Ela, sabendo de meus interesses de pesquisa, fez-lhe perguntas sobre assuntos que me interessavam, propiciando o terreno para um diálogo entre nós. Na verdade, quando cheguei apresentou-me como alguém interessado em causos de assombros e revoluções. Tratava-se de seu Jair (76 anos de idade), “natural da Coimbra” que conheci quase no final de minha estada em São Miguel.

Ele comentaria acerca da pesquisa o seguinte: “Isso é bom porque fica na história, no livro”, afirmando que gostaria de escrever um sobre os primeiros moradores da Vila Seca porque “é uma pena, vai morrendo os antigo, aí não sabe nada!”

²⁶¹De acordo com Becklerc Oliveira da Silva, o cavalo tordilho apresenta a pelagem “com pequenas pintas pretas em um fundo branco encerado” (Silva, 2000:88). Existem, ainda, algumas variações de pelagem.

Perguntei a seu Jair por Gumercindo Saraiva. Falou no Capão do Carovi, confundindo as datas, mas depois mencionaria o ano de 1893 – “da última briga lá” -, “onde morreu acima de 12000 pessoas no Capão da Batalha”, exagera. “Naquele mato é tramado de cruz”... “pra baxo é cheio de cruz”. Lembra que junto a um grande pé de açoita-cavalo – como de fato observei no capão – “eles intupiro de gente”. “Dizio que era assombrado!”

Segundo ele “existe uma gruta que eu fiz pra uma muié véia”, alguns anos atrás. Teria dito um pouco antes que “era pedrero”, quando jovem.

Quanto ao caudilho do clã dos Saraiva, refere-se ao fato de que “morreu logo pra cima!” – “andava num cavalo tordio” – “ele usava uma coraça... pegô no furo do colete de aço e morreu, mas ele custô a morrê!” – “botaro ele, atravessaro o Uruguai, levaro ele!” – “a força ficô brigando”. Junto à figura do herói emerge, novamente, a imagem fantástica da couraça de aço.

Noutro episódio ocorrido na casa de seu Jair, enquanto conversávamos, chegou um homem trazendo consigo uma criança. Foi apresentado como sendo também da região do Carovi. O senhor seguiu contando que “uma época eu ia cruzando de dia, levando um gado. Não tinha um vento, caiu uma árvore dentro do mato” – fenômeno misterioso no interior do Capão da Batalha -, onde existe uma “sanguinha no capão”, na realidade, um “buraco de assá carne”. Afirmam existir um “cabedal”, uma “panela”, pois já encontraram “os caco quebrado”, portanto, constata que “tem oro ali”.

Ambos contam que encontravam relógios e libras no local, fazendo a ressalva que “osso de pessoa tem até agora”. Daí existir uma “catinga” no capão, de acordo com seu Jair. O homem confirmou a existência de assombros no Capão do Carovi - “sempre via, sempre aparece essas coisa!” Também é comum ouvir “baruio”. Afirmaria ainda que perto do mato, nas redondezas de um “oio d’água”, de “um bebedor d’água muito antigo, levanta cada bolão!”.

Seu Emílio me levou à casa de seu Alfredo – “irmão Alfredo” – para conversarmos sobre revoluções. Chegamos a duas casinhas de madeira muito próximas com um discreto trilho de tábuas entre ambas, tratando-se da casa do senhor e, provavelmente, a de seu filho que vem logo nos receber. Seu Alfredo aparece com ar sonolento, pois suas feições tinham

aquele ar de “amassamento”, efeito do contato do rosto com o travesseiro. Trazia o semblante sereno – talvez uma boa tarde de sono -, recém saído de sua “experiência onírica” (Gaston Bachelard, 1991), povoada de imagens vinculadas ao universo simbólico missionário, por certo.

Conversamos numa sala longa e estreita, sentados no sofá. O entardecer tornava os cantos da casa claro-escuros. As sombras avançavam sobre a réstia de luz que ainda invadia o espaço. Seu Alfredo ouviu muitos casos de revoltas quando era jovem, pois “os véio que contavam, se juntavam os véio e começavam a falá!”

Acerca de Firmino de Paula, refletiu: “Assim conta os antigo, meus pai, porque eu não vivi nessa época, ... diz-que²⁶² era brabo de lidá com ele. Era um guerrero!”

Seu Alfredo falou no “advogado do Firmino de Paula”. A expressão me soou como um executor de sentenças, o carrasco de sua tropa, especializado na degola. “Eu era guri”, exclamou, quando conheceu Vasco. Segundo ele, tratava-se de “um véio muito mal encarado”. “Diz-que é o que mais degolava!”

“Trabalhei muitos anos na fazenda do finado Batista Chora”, no período em que Vasco campereava com o genro do fazendeiro, ou seja, “o véio tava encostado lá!”

Comentou que Batista Chora “era um véinho muito bom!” Refere-se a um dia que “fomo fazê cerca... nós campeamo lá” e, enquanto trabalhavam, o fazendeiro descansava à sombra das árvores de “um capão muito bonito”, ou seja, “ele dormia lá”. “Era um véio muito rico”. Contou que no seu “potrero” existiam mais de 3000 cabeças de gado. Nas “invernadas” fartavam-se com churrasco. No entanto, afirma que hoje “tá tudo picado”, porque “morreu, já picou!”

O temível degolador que, “diz-que era danado, isso na Revolução de 93, por aí”, Causava temor, inclusive, em Entre-Rios. Seu Alfredo afirma que “não faz muito tempo que ele morreu!”

²⁶²A expressão “diz-que” [Diz que...], pronunciada no início do causo – e por vezes, rapidamente -, é sinônimo de comentários, mas também de mentiras e blefes. Seu Juca Tigre falou algumas vezes que não acreditava em “diz-que”, quando o assunto era “cabedal”. Seu Aldory faria referência à expressão quando mencionou sobre a presença de um “guardado” num capão em Pejuçara. Ramiro Barcelos (1999:30) – ou Amaro Juvenal - usa a expressão no poemeto Antônio Chimango, quando menciona uma cigana: “Porém, mais feia que a morte,/Num passinho de carancho,/Veio entrando pelo rancho/Diz-que pra tirar a sorte”

A narrativa sobre a revolução federalista que segue é resultado de duas conversas com seu Jair - trata-se de uma colagem de diálogos em situações e ambiências distintas -, sobre a atuação do general Firmino de Paula e de um de seus homens de confiança.

“Eu conheci um homem que morava no galpão do finado meu avô”, onde hoje situa-se a cidade de Capão do Cipó. Naquela época essa região pertencia ao município de Santiago, lembrou-me. “Ele era cabo-degolador do Firmino de Paula, chamava Vasco, matou mais de cem, mais ou menos que ele contava mais de cem pessoa que ele degolô!”

A imagem de Vasco como degolador vibra na memória missioneira.

Sua perversidade era tamanha que “atirava criancinha pra cima e esperava na lança!”

“O Vasco, esse, era o degolador do Firmino de Paula, bandido!” Seu Jair diria num tom afirmativo: “matavo, mesmo!”

A prática da degolamento do inimigo implicava na escolha de um lugar apropriado, de uma paisagem que, geralmente, estava próxima à água, pois “mandavo numa restinga degolá”. Segundo seu Jair, a técnica de ataque utilizada por Vasco era a seguinte: “dava com a chaira²⁶³ na cara e degolava”. Comenta que após o ferimento decorrente do “crime medonho”, o ferido ainda caminhava agonizando, cambaleante, por cerca de vinte metros, esvaindo-se em sangue devido ao fato de que “cai o pescoço pra traiz e as coluna!”

Em certa ocasião, Vasco estava na altura de Bossoroca, perto de uma “rebolera de campo”, ele “pegô seis prisionero, vinho tudo amarrado”, como os homens resistissem durante o percurso, “degolô os seis!” Mais tarde, em conversa com seu superior explicou-lhe o motivo da chacina: “general, não quero caminhá, degolei!”

Firmino de Paula, que “tirano era”, sendo considerado por seu Jair e outros como “muito ruim” ou “ruinzão” ou ainda, como disse o senhor, “o homem mais bandido do mundo que existiu”, teria respondido ao capanga: “isso mesmo, degolá, degolá!”

Mesmo idoso, Vasco continuou violento. Em certo episódio entrou em conflito com um determinado sujeito - “o nêgo usava lenço encarnado e ele detestava” - que chegara ao local onde se encontrava. Vasco passou a encará-lo. O homem, indignado, bradou: “que diabo que tanto me óia, não tenho tua marca!” Deu-se o entrevero, mas o viajante teve que fugir à galope em seu cavalo.

²⁶³De acordo com Becklerc Oliveira da Silva: “Utensílio de aço para dar fio à faca” (Silva, 2000:34).

De acordo com seu Jair, o general Firmino de Paula “quase que no começo de Santo Ângelo ele foi prefeito em Santo Ângelo”, referindo-se ao período em que foi intendente municipal²⁶⁴. Seu Jair me diz que Firmino de Paula, quando em seu leito de morte, envolto a delírios, ordenava a seus subordinados que degolassem o inimigo, pois “morreu dizendo, degola, degola!”

Já havia escutado essa história em Cruz Alta – município em que viveu o general -, quando morei lá em 1999. Tenho a impressão que até hoje paira um silêncio temeroso quando se pronuncia o nome do general naquela cidade.

Narrou-me seu Jair um caso inusitado acerca de Firmino de Paula e sua prática de mandar degolar os inimigos. Antes de prosseguir, deixou claro que “é verdade porque eu ouvia contá!”

Num dado momento, na revolução Federalista de 1893 – (conhecida também como “da Degola”) -, um amigo de Firmino de Paula - “um cumpadre”, mas contrário político -, “pegô o filho dele”, mas como eram “amigos”, “largô o filho dele... Daí, nessa volteada, pegô o filho do cumpadre”. Ou seja, passado algum tempo, deu-se o inverso: Firmino de Paula capturou o filho do compadre e adversário político. De acordo com seu Jair, a esposa do homem, cujo filho encontrava-se preso, preocupada com o rapaz, resolveu ter com o general e pedir sua libertação, pois o marido fizera o mesmo com o seu filho outrora.

Firmino de Paula teria lhe respondido, segundo seu Jair: “a senhora sabe cumadre que inimigo não se pôpa!” Teria ainda questionado a piedade do outro em relação ao seu próprio filho, argumentando: “porquê largaro, tinha que tê matado! Vô mandá degolá!”

A mulher, desesperada com a inflexibilidade do carrasco, tentou sensibilizá-lo com um apelo dramático - em que o seu amor maternal parecia querer ecoar naquele do general pela sua mãe. Suplicou-lhe: “pelo leite que o senhor mamô na sua mãe”, para que soltasse o filho. Firmino de Paula, sarcástico, teria respondido à mulher: “foi sem sorte cumadre, eu me criei guaxo!”

De acordo com seu Jair: “não tinha perdão, mandava degolá e degolava mesmo!”

Tabajara Ruas e Elmar Bones (1997) citam uma história similar. Entretanto, o

²⁶⁴De acordo com Beatriz A. Mânica Pereira da Cruz, “Firmino de Paula e Silva foi o primeiro Intendente nomeado por ato governamental, de 27 de agosto de 1892” (Cruz, 1986:104).

personagem central da narrativa é o temido degolador maragato Adão Latorre. Como segue:

Nesta tarde de novembro, décimo mês da revolução federalista, Adão Latorre está comandando a degola de trezentas gargantas adversárias. Com o punho do braço esquerdo ainda limpo, Latorre enxuga as gotas de suor que empapam a testa e caem salgadas sobre os olhos. Com a mão direita maneja a pequena faca sem parar. Os degolados vão caindo, arfantes, as mãos tentando deter o sangue que jorra das carótidas.

- Pela *leche* que bebeu de sua mãe, não me mate!

- Fui criado *guacho*, *hijo de puta* – diz o implacável Latorre, também uruguaio, nascido em Rivera (Ruas e Bones, 1997:199).

Fui com Mara Rúbia e Vítor – o casal mora em Cruz Alta -, visitar o senhor Aldory e dona Rufina – tios de Mara -, em Pejuçara.

De acordo com seu Aldory: “Aqui próximo a nossa casa tem uma vertente, um córrego que encontra o Caxambu, tem uma vertente, uns outros afluentes né, mas duma altura pra baixo tem o nome de Lajeado da Taipa. Esse lajeado, ele, mais ou menos, acho que uns duzentos metro existe uma taipa de pedra, naquele tempo eles fechavo com valo e taipa de pedra. Tem um lugar que esse lajeado a água passa no nível da [...], uma laje bem parelhinha, por natureza.

Então, essa estrada que vem aqui pertinho, sai de lá de Caxambu e passava nesse, nesse lugar aí, subia a coxilha e descia pro Caxambu, pra passarem o Passo do Caxambu. Lá fizeram a estrada dos carretero, que eles vinham de Cruz Alta pra região de Palmeira, eles passavam, abaixo desse lajeado tem um poço, uma cachoeira, um poço, tem o poço da taipa. Mas aquilo ali, contam cobras e lagartos, daquele poço, de gente que levô susto muito grande, que vêem movimento.

Até tem a família [...], plantavam arroz, uma época eles tavam ali colhendo arroz [...], aí eles jantaram e foram pescá! Descero pescando, chegaro lá naquele poço... um céu muito claro, jogaram as linhas n’água. Aí, de repente, começô um barulho, como se voasse um corvo, ali do lado do, aquele bater de asas no ar! E um barulho, um barulho!

Aí, recolheram a linha, vieram de volta, tanto que eles tinham caminhado uns quinhentos metros aí pararam: ‘o que que tu viu?’; ‘não, eu ouvi isso aí!’ Todos ouviram a

mesma coisa! Ninguém falô lá! Depois que vinham numa altura que se falaram do tal do barulho do lajeado! Então, a sanga, o lajeado, faz uma volta assim pra chegá no poço, e essa volta no poço tem uma taipa de pedra feita pelos escravo ainda, naquela época, uma taipa grande de pedra que agüenta aquilo ali. Então, ficô a Invernada da Taipa e o Poço da Taipa, ali”.

Refere-se a um episódio que aconteceu com o dono da área do poço: “Então, às vezes, convidavam ele pra ir lá no poço, por que diziam que naquela taipa de pedra tinha alguma coisa guardada lá! E tem um ditado: “dizem né!” (risos)

Dizem que aquilo ali, né, ninguém sabe o que é aquele Passo, aquilo é do tempo da revolução! Levavam o próximo ali, degolavam! De baixo, pra cá preso, daí degolavam e jogavam pros corvo pra comê! É os espíritos dessa gente que tá se batendo até hoje! E eles não iam muito lá! Percorria aquela quadra de campo mas não chegavam... no dito poço lá! E ele contava que era no tempo da revolução, eles fazio aquela; prendiam os adversário né, e degolavam lá!

Ah, isso eles falavam! Essas coisas assim, eu não sei, não tem nada escrito, né, não foi descoberto ali, sei lá o que aconteceu ali, quantos mortos que não foram encontrados o corpo, mas alguma coisa houve!

Agora, a gente pensando bem, a logística de guerra dessa época o único abrigo que tinha era mato mesmo, né! E... o corpo provisório, aonde eles iam acampá, né? Pelos mato! Eles não tinham pra onde í (risos), de qualquer maneira, eles se amontovam nos mato! É aonde dava aquele choque, né, das tropa!”

Seu João e seu Pedro Cigano fizeram referência ao fato de que antes tudo era mato. Chegaram a conclusão que, se por acaso ocorresse outra revolução não haveria mato para as pessoas se esconderem.



Mara Morais falou-me acerca da Lagoa da Mortandade. Disse que na sua infância, apesar de conhecer o lugar, quando falavam nele vinha-lhe as imagens de uma lagoa de águas escuras, turvas, com corpos de homens jogados ao redor dela, ou mesmo, boiando em suas águas, como num cenário de “filme”.

Seu Jair fala na Lagoa da Mortandade onde “fizero o entrevero de lança, na lagoa, era grande, agora tá entupida”. Conta que “achavo osso, fuzil”, seguidamente.

O “combate na Lagoa” foi um “entrevero de lança”. As pessoas comentavam que “ouviu os gemidos das pessoas, estripada!”

Dona Filinha afirmou: “Eu via falá nessa lagoa... Não! Só o que eu me lembro do..., eles falavo que nessa Lagoa da Mortandade foi um combate muito, muito brabo, né! E os que morrio atiravo tudo naquela lagoa, não ero sepultado! Diz-que, não sei não, que a água era sempre vermelha. Depois, passado o tempo, mas diz-que aquela água não limpava; não sei se era verdade?... Conto pelos outro, também né!”

Seu Honorival - “Ela ficô muito tempo vermelha, né!”

Dona Filinha - “É, não, não, não... não cheguei a sabê onde é que é! Acho que fica pras banda de Tupanciretã; Carajá!”

Seu Honorival - “Mais naquele tempo era Santo Ângelo!”²⁶⁵”

Fomos com seu Maneco até a Lagoa da Mortandade, localizada nas proximidades de uma região denominada de Carajá, entre os municípios de Jóia e Eugênio de Castro, no

²⁶⁵Zolá F. Pozzobon (1997:56-7), em seu ensaio sobre o caudilho Honório Lemes, refere-se a um conflito na região da seguinte forma: “Flores [da Cunha] ficou contrariado ao saber da derrota do Cel. Raimundo Gomes Neto face à gente de Honório, entre os rios Camaquã e Uruguai, em cujas águas perdera muitos homens. Acampado às margens do Piratini, foi informado de que sua vanguarda fora atacada, mas parte desta, depois de inicialmente vencida, resistira no Passo de Santa Bárbara”.

Menciona a investida de Honório Lemes em direção a São Borja, intentando o confronto com as forças borgistas comandadas por Getúlio Vargas, junto à ponte do rio Piratini. Segundo a autora: “No Rincão de Santana, próximo à antiga povoação jesuítica de S. Lourenço, Batista Luzardo, com parte da coluna revolucionária, atacou de surpresa o corpo provisório de Nepomuceno Saraiva, vanguarda de Flores. Passando este à testa de sua coluna, entrou em contato com a retaguarda de Honório, em Carajazinho, município de Santo Ângelo” – hoje em território miguelino -, onde ocorreu “duro combate”.

caminho de São João Mirim. A lagoa dista cerca de 28 kms de São Miguel, apresentando-se muito assoreada, segundo seu Maneco.

Conhecemos o bolichero - Sebastião -, que nos disse: “esse aqui é um lugar muito conhecido, é a estrada das tropa!”

Contou ainda que “o último combate da revolução foi na lagoa, os últimos combates ocorreram aqui na região da lagoa!... Ela é conhecida a nível nacional e até internacional!”, avaliou.

Para ele é preciso “um estudo pra vê o que existe dentro da lagoa... diz-que tem muita arma!”

Nós ainda iríamos à Fazenda do Tungue, bastante antiga, com cerca de duzentos anos. Conversamos com seu João de Deus (65 anos de idade), filho de um oriental (uruguaio) - que, segundo ele, “fugiu da revolução e ficô por aqui” - e de uma negra. Ele foi “criado por ali, meio campereando!” Seu João é capataz na fazenda e também trabalhou na Fazenda Triunfo. Seu Maneco conheceu o pai do senhor que foi capataz ali “no Tungue”, como diz.

Seu João tocou no nome de um sujeito que “era o bandidão, Deus o livre!” A sua família “tem nome na história!”

Na visita à fazenda do Tungue, transcorreu o seguinte diálogo:

Seu João de Deus – “Que a gente sabe, não que a gente existe, mas as história que existe, que ali matavo gente e atiravo na Lagoa da Mortandade, naquele tempo, ali é a Lagoa do Sangue, o nome dela!

Seu Maneco - É, exatamente!

Seu João - Nós que chamemo de Lagoa da Mortandade! Porque ali matavo gente [...]

Seu Maneco - Se encontraro!

Seu João - ... É, as força de encontraro ali, então é a história mais antiga, a gente sabe, que os otro contaro é isso, né!

Noutro momento do diálogo, afirmaria:

Seu João - ... Esse tal João Medero era um hôme guerrero, né! [um dos primeiros donos da Fazenda Triunfo]

Seu Maneco - É, é!

Seu João - Tinha uns vinte, trinta hôme tudo armado, inclusive, o meu pai era um!

Seu Maneco - Pois é!

Seu João - Ele se parava lá, era o tal lenço vermeio! Se não fosse, não podia nem chegá na frente da fazenda, né! Que barbaridade! Que estupidez né, hoje não tem, Graças a Deus! Isso aí, antes o distintivo era pelo lenço!

Seu Maneco - É! É!

Seu João - Ninguém podia andá sem lenço!... Os gurizinho botavo lenço quando ero pequenininho, começavo a caminhá já era de lenço! O filho da dona Ilza, eu me lembro, o César, quando era pequeno ele já, botaro lenço nele, começô a caminhá, lenço sempre!

No tempo do João Medero a casa era guarnecida sempre, sempre! Era vinte, trinta hôme sempre, tudo armado! Tinha um bandidão, não era bandido, era bom o hôme, mais ele tinha raiva dos Medero, o finado Artur Arão!

Seu Maneco - Bá, pois é!

Seu João - Vivia, vivia nos mato rondando ele!

Seu Emílio - Ah, o Artur Arão nessa época! Mais nunca se, se machucaro assim!

Seu João - Não! Mais tinha raiva dele! Vivia sempre cercando pra pegá!

Seu Maneco - É, por causa de política! Otro que ele não se dava era com os Nascimento! Era contrário político!

Seu João - Não, não! A cor do lenço! Deus o livre! Barbaridade! Quando saía comício, que matavo [...] era um num capão e otro notro, não podia misturá nada! Deus o livre! - ri nervoso - Mais credo, que estupidez danada! É estupidez!

Seu Maneco - É estupidez!

Seu João - Por causa da revolução matava muita gente, por isso que ficô essa raiva, senão acho que até não tinha! Mais aquela raiva que eles tinha era política!

Seu Maneco - É, política!

Eu - E degolaram muita gente por aqui?

Seu João - Ííí, mais isso era uma mentirinha, degolaro horrores à faca, pegavo os contrário ali, pegavo criança né, bá! Barbaridade, pegá uma criancinha e matá! Que era o lado contrário!... E a cor era do lenço, tinha que andá com o lenço no pescoço!

Seu Maneco - É, era o lenço: maragato e o chimango!

Seu João - Tinha que andá! Os cavalo andavo com fita na cabeça: fita vermeia; fita branca! O que era, cada qual do seu lado, botava o distintivo na peitera do cavalo, atravessado no peito! Vê que barbaridade! Locura isso!... Espada na cabeça dos arreio, aqueles mais véio, loco! [...] mais que morria, morria, né! Ôia, que coisa ruim! Mais, graças a Deus que tudo terminô, né! Coisas que parô, as pessoa não é mais assim! Tinha esses marvado, bandido, mais isso não é uma coisa que, como era né! Que saía, matava quem encontrava né!

Seu Maneco - É, é o que dizem!

Eu - Mas com tanta matança sobraram uns assombros aí...

Seu João - É, isso aí acontece depois né! Lá no Capão da Batalha, no Carovi, o senhor vê falá né. Ali inté umas hora da noite, tudo, carreta, carreta se arrastando na estrada! O pessoal sempre via, de cruzá lá, onde as força se encontraro! Lá era amontuado de gente. Capão da Batalha!

Seu Maneco - Capão da Batalha!

Seu João – Diz-que de noite ninguém dorme naquele mato, foro tirá palanque lá, (risos) acamparo lá perto e dexaro o acampamento, né! O senhor vê! Tá loco!”

Certa noite, no Passo do Vereato seu Frutuoso viu alguns cães correndo atrás de uma ave noturna. O animal passou por ele em vôo baixo. Acreditava tratar-se de uma “visage”, talvez uma bruxa. Seu Emílio ainda faria o comentário que “num Passo desses aí, foi matado muita gente nos tempo das revolução!”, justificando o assombro.

Numa conversa com seu Velúcio, mencionou que no “tempo das guerra” existiam as “esperas”, ou seja, ciladas que os inimigos preparavam uns para os outros. “Negócio da revolução, aquela vez!”

Seu Emílio refere-se ao fato de que “antes ninguém sabia bem o que era votá, a tal eleição”. Afirma que “os lenço branco guerreavo com os lenço vermeio”.



Fomos pela manhã até a casa de seu Flor (79 anos de idade), irmão de seu Dorcino, que entre tantas coisas que conversou, nos disse acerca das revoluções: “A coisa não era mansa nesse tempo!”

José Herter comentou que em Caibaté existia um degolador chamado Florêncio. Ele e seus companheiros, quando capturavam suas vítimas, “atavam e deixavam no mato e, à noite, iam sangrá o cara!”

Conta que tiravam “a orelha da pessoa” assassinada quando era “um líder”, como uma espécie de troféu de caça.

Seu Alfredo, descendente de húngaros e militar aposentado, afirmou no Rincão dos Ataídes, que seu pai contava sobre os bandos revolucionários, que saqueavam a região. Eram “ladrões” e invadiam as propriedades alheias. Segundo ele, as revoltas eram “desculpas” para roubarem. Era “rebusque”²⁶⁶ em meio à “desordem”.

Vou com Deisi até a morada de sua madrinha, dona Mazilda (82 anos de idade), que vejo solitária - parecendo meditar longas tardes em sua cadeira de rodas, na varanda de sua casa -, enquanto faz bordados. Converso com ela, mas a mesma não me parece disposta a dialogar. Permaneço pouco tempo ali então.

Acerca dos conflitos, conta que “a primeira revolução que eu me lembro foi a revolta do Prestes que dizem!”

Narra o episódio em que os maragatos estavam de um lado do rio e o chimangos do outro, separados apenas por uma ponte de ferro. As pessoas do povoado corriam avisando umas às outras que “daqui a poquinho ia rebentá o combate!”

Três tios seus acompanharam uma revolução - que não soube precisar qual era -, sendo que apenas dois voltaram dos campos de batalha.

Resignada, concluiu: “Aqui o povo passa muito trabaio!”

Fala na “guerra dos alemão”, quando “ficava difícil comprá as coisa” porque “sobe muito as coisa por causa da revolta”. E pondera: “Guerra longe a gente sofre, mas no lugar

²⁶⁶“Ganho fácil. Negócio com procedimento pouco correto” (Silva, 2000:70).

é terrível!” – refletindo sobre os conflitos bélicos que assiste pela televisão, comparando-os, talvez, aos que vivenciou entre as décadas de 20 e 30, na época da infância.

Dona Geci e dona Cica falaram de “um tempo” em que as pessoas eram muito desconfiadas: “Tempo que chegava gente e se escondia!” – provavelmente, devido ao impacto das constantes revoluções e guerras que aconteceram naquela região.

Seu João Mosquito e dona Nena contaram várias histórias. A senhora observou rindo: “Isso é do tempo antigo!”

Sobre a violência de “antes-tempo”, seu João comenta que “agora é céu aberto, isso aqui não era brinquedo”. Lembra “da judiaria que faziam”. Seguidamente, tinha um “tirotel” (tiroteio), onde morria alguém. No outro dia, comentava-se que o fulano “morreu esvaído”. “Era revórve, era facão, era pau, era de tudo... daga, era de tudo... credo!... Isso foi lugar muito violento!”, exclama, expressando no rosto o desconforto.

Santiago e São Luiz “ero lugar violento”, comentou. Seu Emílio diria o mesmo acerca de São Miguel.

Seu João Mosquito falou em Artur Arão, que “foi um hôme safado”. “Isso era um hôme bandido, era perseguido”.

O casal, dona Bibiana e seu Doralino falam “nos tempo da revolução” e rememoram o clima de incerteza que reinava naquelas paragens e dos roubos de cavalhadas. “As veiz quando a gente tava sentado aqui, quando via estoravo aí, levando os cavalo”. Os ânimos acalmavam-se por um tempo, mas “pocos meis de novo, piquete cruzava aí”, de acordo com seu Doralino.

Lembrou que “uma veiz o pai tava carpindo... diz-que sem demora, aquela avoadada de casco de cavalo”. A figura mítica de Pégaso ressoa na narrativa do idoso, ao mesmo tempo que o piquete desponta nas paisagens como imagem sinistra e infernal.

“Tinha gente acampado ali, queria robá o cavalo, mas desistiro... Vinho, entravo pelas casa, levavo as coisa... isso quando não quebravo. Levavo os cavalo!”

Além disso, “tinho os bom e os ruim!... Era desse jeito, agora tá muito bom, bem sossegado!”, pondera.

“De primeiro era muito bom! Esse negócio de morte, de robo, isso nunca existia”, refletiu. A sua fala diz respeito a sua trajetória individual, mas enquanto missioneiro, pode remeter a um antes-tempo impreciso, dilatando-se para além do ciclo platino das revoluções, alcançando imagens da utopia civilizacional jesuítico-guarani, por exemplo.

Chegamos à casa de seu Antonio Furtado (86 anos de idade) no dia de um encontro familiar. A conversa ocorreu na varanda, em meio a muito barulho de crianças e conversas paralelas das mulheres, por isso foi impossível gravar a entrevista. Calvo e muito sorridente, deixava a mostra, seguidamente, a gengiva nua, num largo sorriso. Estava alegre com a visita do sobrinho Emílio, que não via há algum tempo.

Sobre o tema da revolução comentou que os homens permaneciam “nos mato passando fome, moiado” e que naquele tempo “Deus o livre, matavo por bandido!”

Naqueles períodos revoltosos “ninguém tinha direito a nada!” Daí afirmar: “passei muito trabaio naquela época”, inclusive, “arrancavo as pranta” cultivadas pelos agricultores, como forma de represália. Não importava, explicou, se o “piquete” que invadia a propriedade era “maragato” ou “chimango”, pois quando “chegavo era tratado do mesmo jeito”, ou seja, com truculência. A chegada de uma “tropa” à propriedade era sempre um possível “sinal da degola”. Além disso, “cavalo, pra tê um cavalo, tinha que sê no mato”, um dos alvos prediletos das hordas invasoras.

Noutra conversa com seu Antônio, contou coisas como:

“Minha vó era fia desse paraguaio véio” que foi “trocado por farinha”, durante a Guerra do Paraguai, dando assim idéia de sua descendência.

Que agora a vida era “meior” frente “as coisa que passemo antigamente, não era fácil de vivê!”

“O pequeno matavo, degolavo, não tinha dó!”

Pergunto se ele recorda algo sobre a Coluna Prestes. Ele diz lembrar do “Carlos Preste”, “craro, pois foi o último” e conta: “meu tio foi até a Bolívia com ele”. Além disso, “foi o que terminô as inimizade por causa de lenço”.

Acerca de Prestes disse: “aquilo era um h me carrasco, Carlos Preste, ele fez aquele levante dele e se foi!”²⁶⁷. Naquela época “eu já tava na época de acompanh ”, mas “o pai não quis apresent  n os” como “voluntário” para combater no conflito.

“Se via povo carrasco naquele tempo!”, concluiu²⁶⁸.

(...)

Numa das conversas com seu Antônio Furtado, o mesmo mencionou um episódio que envolveu sua mãe, estabelecendo uma rela o inusitada entre os saques durante o período das revoltas e a prática da benze o na zona missioneira. Segundo ele:

“Mais, no tempo da revolu o, eu não sei o quê que era o sacrifício! Era o tempo mais cruel, não tinha direito de nada!

Você mandava, rebanhavo os cavalo! E o que não acompanhava eles degolavo, também! Ah, não ficava pra remédio!

Eu - Degolaram muita gente por aqui?

Seu Antônio - Mais, Deus o livre! Naquela Lagoa da Mortandade, se v e fal  l  que aquilo teve centena de gente e armas atirado l  dentro - noutra ocasião diria que “pinchavo pra água” -, daquela lagoa! Porque aqueles que eles  o matando, que tinha arma, eles atiravo lá pra não dex  pro inimigo!... T  l , por ali, por causa de uma confusão nojent ! Então, ela benzia, tinha uma ora o de santo Antônio que ela ensinava: ‘Se tiv  sarna, não me alcançará; se tiv  arma, não me atirar ; se tiv  faca, não me cutucar  (risos); e era aquela fofoca dela!

²⁶⁷“A Coluna Prestes atravessou 13 estados do Brasil, de Sul a Norte e de Leste a Oeste, perfazendo cerca de 25 mil quilômetros, percorridos em grande parte a p ... sob a dire o de Prestes, foi adotada a tática da ‘guerra de movimento’ em contraste com a tática da ‘guerra de posi o’ empregada pelas forças governistas, o que assegurou às tropas rebeldes jamais serem derrotadas... Em fevereiro de 1927 a Coluna Prestes internou-se voluntariamente na Bolívia...” (Leocadia Prestes, 1998:6).

²⁶⁸No depoimento de Luiz Carlos Prestes, a coluna revolucionária aparece enquanto uma forma de resistência de “2 anos e 3 meses às forças do governo brasileiro” (p.24), onde “eram mais de mil homens percorrendo o Brasil” (p.25). Para Luiz C. Prestes, até aquele momento -1984 - havia um “silêncio sobre a coluna”. Segundo a narrativa de Prestes a “Coluna atravessou o Brasil dos anos 1924 a 1927”. Sobre o povo brasileiro, declarou: “Todos dizem que ‘  um povo cordial’, que não participa de luta sangrenta. Isso é mentira, porque todas as guerras civis em nosso país foram bastante sangrentas”. Refere-se a episódios da marcha da coluna “onde os soldados estropeados que ficassem para tr s eram sistematicamente degolados, sempre houve luta sangrenta” (p.26). De acordo com o revolucionário, que era engenheiro-militar, a estratégia de combate implicava em “*atrair a força inimiga e marchar pelo interior do país levando a bandeira da insurrei o, a bandeira da luta contra o Governo Federal*” (p.44).

Eu não acreditava naquelas oração dela, mas eu vi um dia. Nós cos cavalo no mato, aí sossegô um poco, tiremo os cavalo pastá, três cavalo tava na sogá²⁶⁹ e aparecia tudo aquilo. Loco pra viajá, pra descê lá, porque nós morava lá, naquele tempo. E, lá vem cinco cavalero e nós cos cavalo na sogá!

Digo, pronto! Nossos cavalo, pronto, nossos cavalo, agora vai! Vem lá, os maragato a galope! Cinco cavalo! Aí ela gritô pra mim: ‘dexa os cavalo, que eu vô fazê uma oração que eles não enxergue!’... Mais tudo aqueles olharedo! (risos)

‘Não vão enxergá!’ Pois, cruzaro a galope pros cavalo! Chegaro no pátio, esbarraro os cavalo e perguntavo pra mãe: ‘e os cavalo?’

‘Tão lá pro fundo do campo! Se foro pra lá’. E nós no mato! (risos) Aí deu pra mim acreditá naquilo! (risos)... E aquilo, precisemo disso! Mais as veiz tem até alguma pessoa que é adotado pra isso! Pra religião, porque se não uso porque não qué!”

Seu Honorival comentou acerca de sua avó: “Até, então, a minha vó era muito braba. Positiva, Deus o livre!... (risos) ... Então, ela, quando veio a Revolução prendero um filho dela, o único que tava em casa com ela, único que era maragata. Morava na frente da casa dela assim, e deu a revorta. Ele veio lá e prendeu esse tio, na presença da veinha. E ela reclamô, ele botô a boca nela! Aí ela disse: ‘pois óia o primero combate que existi, tu vai ganhá um balaço na testa! E eu vô acendê tantas vela no cemitério pro..., ainda disse pra quem, né! Ía acendê. E não é que o primero combate, acho que fazia um mês ou dois que eles tinha saído, o primero combate, aqui no Ijuizinho, num cerro de pedra que tem por ali os chimango tavo pra cá, e eles pra lá, né. Diz-que ele sobe pra cima de uma pedra muito grande e, diz-que disse: ‘ô chimanguedo podre! Se são de chão, atire aqui!’, e bateu no peito. Ah, eles de lá atiraro pontaria e mataro! (risos) ... Aí até ela dizia: ‘amanhã eu vô comprá as vela e ficava bem pertinho o cemitério da casa dela, parece que deu certo! (risos) Foi lá e...”

Seu Pedro Barbosa recorda de “quando terminô a revorta do Preste” foi uma calma porque as pessoas estavam cansadas da “pantomina²⁷⁰ que eles criavo de andá

²⁶⁹O mesmo que corda.

²⁷⁰O mesmo que pantomima.

matando as criação, assartando as casa dos otro”. Isso é uma “coisa do tempo antigo”, quando existia na região missioneira “um matão véio”.

Vamos visitar seu Noratão (84 anos de idade). Ele mora na casa com mais dois idosos, num quarto exíguo e sujo - com vários objetos amontoados -, nos fundos do terreno. O banheiro, muito próximo, inunda a ambiência com um odor de urina, momento em que uma sensação claustrofóbica e asfíxiante me percorreu. Ele havia caído não fazia muito e, quando chegamos, estava “afumentando” o braço dolorido com uma pomada. A cena era de abandono, remetendo às imagens de ruína.

Comentou sobre alguns episódios das revoluções, onde homens eram jogados nas rodas d’água. Os corpos mutilados e, mesmo “pedaços”, desciam o curso do rio.

Falou de um tempo onde, nas peleias entre os homens, em função da honra, o vencedor deveria deixar um sinal no corpo do outro. Portanto, nas brigas o vencedor anunciava: “vou te dá um taio de honra”, ou ainda “um taio na cara”²⁷¹.

Na revolução de 24, seu pai – que teria sido militar durante 28 anos - “foi brigando até na costa do Uruguai”. Refere-se a um episódio de combate, onde gritavam: “venham, cachorrada do Borges!”

²⁷¹O “talho na cara” aparece como uma prática dentro do código de honra gaudério. Na obra *O Tempo e o Vento*, há algumas alusões à limpeza de honra executada dessa forma. O duelo entre Rodrigo Cambará e Bento Amaral é ilustrativo.

“- Te prepara porco! – gritou Rodrigo. – É agora.

E riscou-lhe verticalmente a face. O sangue brotou do talho. Bento gemia, sacudia a cabeça e houve um momento em que seu sangue respingou o rosto de Rodrigo e uma gota lhe entrou no olho direito, cegando-o por um breve segundo.

- Falta a volta do R!

E num golpe rápido fez uma pequena meia lua, às cegas. Bento cuspiu-lhe no rosto, frenético, e num repelão safou-se e tombou de costas, deixando cair a adaga” (Érico Veríssimo, 2000:234-5, v. 1).

A imagem de Licurgo Cambará no sobrado, pensando na memória que legará aos filhos enquanto resiste ao inimigo é ilustrativa dessa ética: “Quando no futuro se falar na Revolução de 93, hão de dizer: ‘O sobrado agüentou um cerco de mais de dez dias e não se rendeu’. Toríbio e Rodrigo crescerão ouvindo essa história e aprendendo com ela a dar valor à casa onde nasceram – a amá-la, respeitá-la e defendê-la; e compreendendo acima de tudo que existem na vida dum homem de honra duas coisas sagradas que ele deve fazer respeitar à custa de todo o sacrifício: a cara e a casa” (Érico Veríssimo, 1999:469, v.2)

Dona Narcisa, moradora do Urubucaru, contou-nos acerca de uma das revoluções em que “foi envolvido o chefe de casa. Tiveram que se escondê no mato... no sertão! Porque os contrário querio pegá pra matá!” Por isso, que “ficavo só as muié, tinha que dizê que seguio!”

“Tinha mato naquele tempo. Era sertão, tinha bastante mato!”

Para dona Nanísia tratava-se de um “povo muito servage”. Comenta que o “finado Jandir foi o que limpô São Miguel, prendendo os otro e fazendo trabaiá! Foi o finado Jandir junto com os preso”.

Seu João, primo de seu Emílio, contou que encontraram armas e espadas “do tempo dos coronel” na região da Restinga Seca.

Ambos relatam que no passado havia um inspetor de zona ou de quarteirão que obrigava os apenados a fazerem as estradas, dando-lhes picaretas para a tarefa. “Tinho que arrancá unha-de-gato”, um arbusto espinhento. A maioria das estradas da região foram feitas por eles. Além disso, castigava os apenados, “estaqueando” os homens ao sol.

É considerado por alguns como “hômee ruim”, ou ainda, “o maior carrasco da região”, segundo seu Emílio. Numa conversa com seu Tarquino, ele me disse: “o Jandir foi muito carrasco e o Borge ... era famoso” -, referindo-se ao primeiro pelo “laço que ele dava nas indiada”.

Fomos até a casa de dona Odete (85 anos de idade) que mora no Rincão dos Ataídes. Ficou feliz com a nossa visita. Forte e de olhar atento, estava sentada no banco sob os eucaliptos. Ela é irmã de Jandir do Nascimento que foi inspetor de zona em São Miguel, uma espécie de chefe local.

No início da conversa, dona Odete relutou em conversar conosco: “eu nem me lembro nada da antigüidade!”

Entretanto, aos poucos se soltou, passando a falar no irmão, cujo nome foi dado a uma rua em São Miguel. “Mas ele foi uma autoridade, muita gente se quexava que ele era ruim... Dizio que as criança dormio com o nome dele!”

“Eu tinha só um irmão; ele acompanhô o Prestes... quando abandonaro a força ele imigrô pra Argentina”. “Ele foi até a Bolívia, de lá, quando terminô aquela revolta, debandaro. Tivero que migrá, í pra Argentina!” Comenta que seu pai foi buscá-lo na costa do Uruguai.

Sobre as revoluções reitera as estratégias de fuga como forma de proteção de si e do patrimônio familiar. “A gente tinha que se escondê, levá os cavalo pro mato... robavo vaca”. Além disso, “os hôme vivio escondido nos mato... inclusive, as fia tinha que se arretirá!” Ou ainda, “os hôme tinha que se escondê; as muié não!”. Pressupõe-se que as senhoras da casa eram respeitadas, enquanto as filhas jovens, por sua vez, deveriam ser resguardadas e escondidas da bandidagem. Lembra que tinham que “escondê comida no mato!”

“As força dos revolucionário vinho, acampavo nos campo, vinha uma atrás da otra!” Daí que o “tempo de revolução não era fácil!”

Seu Emílio comentou em certo momento que “a maioria saía pra robá”, durante “as revolta”, pois “teve tempo que era pertinho, faiava um ano e depois de novo!”

Quanto aos cavalos tomados pelos piquetes, dona Odete lembra que apenas aqueles que tinham marca é que poderiam ser requisitados novamente.

Seu João Maria, muito surdo, conversaria sobre o tema das revoluções:

Seu Emílio - “Isso já era no tempo das revolução seu, o senhor não lembra seu João, do tempo das revolução?”

Seu João - “Quê?... Pra brigá?”

Seu Emílio “Dos ataque das revolução? Essas que o senhor tava falando do major, dessas briga quando se atacavo?”

Seu João - “Ah, brigavo muito! Mas era pessoal muito amigo e o dicumento o senhor fazia o maior negócio do mundo. Sabe como é que eles fazia? Cada um arrancava um fio de bigode e dava pro otro, enliava. Era o dicumento do negócio! Não tinha papel, não escrevia papel, era o bigode, arrancava o fio: o senhor ficava co meu fio do meu bigode e eu queria o seu! Era o dicumento! O fio de bigode garantia as veiz, duzentos mil ou

mais... Não tinha, o povo era muito sério, muito sério!²⁷²... Não é como agora, qualquer coisa querem atirar, não fazio! Aquela brigança, se matavo!”

Seu Emílio - “Se matavo, não é seu João Maria?”

Seu João - “Não era como agora!... O sub-delegado era meu amigo e pra mim era bom! E era ruim!... Mandô matá muita gente, botá no, atirá nos... Passo!”

Eu - “Como é que era seu João?”

Seu João - “Prendia, fazia que ia pra Santo Ângelo cedo e degolavo no caminho, e atiravo nas costa de rio!... Dispois que entrô o Getúlio Vargas, o senhor se lembra quando entrô o Getúlio Vargas pra governo?... Foi o Getúlio que tirô o banditismo! Não gostavo de qualquer um, atacavo e matavo. Mas praquê matô o hôme? Ele ia robando um lote de ovela, aí eu atirei nele! Não dava nada! Matô um ladrão!”

É tão miserável que não fazia mal pra ninguém²⁷³! Mas matavo igual! Quem tava robando, inventavo uma coisa e tava salvo, não ía pa cadeia de réu! Ah, e foi o Getúlio que tirô aquilo! Eu peguei três... e fiquei limpo! Os arreio, me robaro, entraro dentro de casa, os guerrero! Levaro um basto novo que mandei comprá pelo um hôme lá em Cruz Alta! Badana²⁷⁴, bota, levaro tudo! Limparo, me dexaro só o cavalo, praquê eu desperei pru mato!... Não percisavo tê feito aquilo, se eu não desparo pru mato, eles não levaro tudo! Fiquei livre! Dispois o Getúlio tirô o negócio da revolução! O exército não se metia, era paisano com paisano, os militares ficava fora né! Juntava os grupo né: 5500 hôme cruzô perto de casa, onde nós tava. É grande! Uma tropa de cavalo, ero muitos cavalo! Eles rebanharo tudo que era matungo, levaro na frente, 5500. É bastante gente, a gente ganhava, passava bem perto!

Essa gente era bandida! Era o Nepomuceno Saraiva²⁷⁵ que ia na frente dos libertador, não fazia banditismo! Eles vinho da Guerra do Paraguai junto cum os meu tio e eu era agregado dele, inté foi ele que me criô²⁷⁶, o major! O major Joaquim!

²⁷²Sobre o tema da honra ver Julian Pitt-Rivers (1992).

²⁷³A narrativa de seu João Maria, em vários momentos, remete à saga de João Guedes no “romance social” de Cyro Martins, intitulado *Porteira Fechada* (1993), onde descreve as vicissitudes do “gaúcho de a pé” e seu “rosário de miséria”.

²⁷⁴Badana, de acordo com seu Emílio “é um pedaço de sola trabaçada - é um pelego de sola trabaçada - que vai por cima dos pelego”.

²⁷⁵De acordo com Joseph L. Love (1975:68), o caudilho uruguaio Nepomuceno Saraiva - filho de Aparício -, “continuou a participar de campanhas militares de ambos os lados da fronteira, 30 anos após a invasão maragata”. Nepomuceno combateu ao lado das forças de Borges de Medeiros (Zolá Pozzobon, 1997:96).

(...)

“Sub-delegado! O que era marvado... E comigo era amigo mesmo!... Tinha dia que tava meio loco!”

“Mais matavo, matavo só de judiaria, seu!”

“Fermino de Paulo era o maior da pandia²⁷⁷! Era o que brigô com o último cumbate, bem lá perto do capão do Carovi! Da minha casa avistava bem! A onde fizeram o cumbate!”

Essa casa que eu morava teve dos maragata, o véio fugio, foi embora prumas terra. No município do Cadeado, ele tinha dez colônia lá! Foi pra lá praquê matavo ele mesmo! Era major né! E... morô na minha casa, pararo lá quatrocentos hôme. Três meis! Mas não dirrubaro a casa, não dirrubaro!”

“E o gado do véio, sabe como é que eles fazio, desse meu tio! Alguém tinha atado o cavalo na sogá, ele tinha gado bastante, era povoado! Era povoada a fazenda, davum tiro, matavo e atavo um cavalo na ponta da estaca... Depois ele fez a promessa se ganhasse a briga do General Fermino de Paulo, ele ía fazê um baile nessa casa que eu morava lá! Juntava tudo que era moça que tivesse!... Mais nunca que ganhô!... Foi pra baxo do chão! Que briga braba, a finada Gracena, minha mãe contô que estralava igual pipoca. Não ficava longe de lá onde nós morava, igualzinho a pipoca!

Sabe praquê, que o general Fermino de Paulo se entricherô no mato medonho e o Nepomuceno Saraiva [confunde Gumercindo com o primo] brigô no limpo e ía ganhá dele a guerra?

Ele tinha coraçá, aí o senhor vê e o general Fermino de Paulo mandô carregá de tiro só um dele ligero, dele. Ele num cavalo branco comandando a escolta. A bala! Foi uma bala na casa da coraçá, da coraçá de aço que ele tinha, mas ele morreu. Aí, ficô o ermão dele governando o caminho [Aparício Saraiva], mas não sabia governá não, o Fermino de Paulo tomô conta. Diz-que até hoje, eu nunca fui lá oiá, diz-que é descascado o mato de bala, de bala até hoje!”

²⁷⁶Pegar para criar é uma prática entre as pessoas da região missioneira, daí que o criado é aquele que cresce como um filho de determinada família. De acordo com seu Emílio, “antes-tempo pegava grandinho, mas as vez pegava quando nascia, legitimando como filho”.

²⁷⁷Pandia: “é um grupo de gente!”, conforme seu Emílio.

Conversei com seu Aureliano na sua casa em São Miguel – ele é filho de seu João Maria, com quem conversara alguns dias antes -, enquanto dona Iara cortava os cabelos de seu Emílio. A esposa de seu Aureliano trabalha como cabeleireira. Ele diria:

“Viro o hôme! Vinha vindo a comitiva da, da revolução, vinha ele, disse pra finada mãe: ‘óia, eu vô me escondê, pra, com meu cunhado assim, embaxo dum porão! E diz-que eu não tô em casa! É, diz-que eu não tô!’

Aí, chegô trêis: ‘Nóis precisava duns arreio, assim, pra dá prum nêgo véio, vem de pêlo, vem sofrendo! Uma bota, uma coisa aí!’

‘Não, nós não temo nada! E ele saiu, não taqui, saiu, não sei praonde! Foi, e ele não tem os arreio, não tem nada! Saiu com os arreio, não tem nada! É!’

‘Mais a senhora dá licença de eu í no garpão! Dá uma olhada!’

‘É, dá praí!’

Aí foi lá, tinha uma tuia²⁷⁸ lá! Diz-que, eles pegaro uma tuia, oiaro! Ah, mais taqui!

Acharo os arreio novo, tudo! Bota e, e chapéu! Pegaro tudo! Enciô aquele cavalo e dexô a coisa mais linda! Aqueles cavalo bem enciado! ‘Taqui, nêgo véio, agora pode a montá esse pingo, aí!’

E aí a finada mãe, quase chorando: ‘óia, eu vô pedi pro senhor, os nossos arreio, do meu marido. Dixa ele! Ele custô pra comprá!’ (fala num tom choroso)

‘Não senhora! Agora vai! A senhora tivesse dito a verdade, que tinha os arreio, que o marido não tava, mais que os arreio tavo, que a gente percisava. A senhora mentiu! Agora, vai! A senhora fica sem os arreio!’... Levô tudo!

Eu - Nessa época, o pessoal tinha que se esconder, porque se não levavam junto?

Seu Aureliano - Levavo tudo! Até a pessoa levavo!

D. Iara - Não! E dos cavalo como é que é? Que, daí, o vovô fez um beco?

Seu Aureliano - Ah, os cavalo! Daí, uma cavaiada que ele tinha! Ele avistô a turma que vinha vindo, agarrô o cavalo, tinha um cavalo bom! Papai agarrô, resolveu, arrebanhô aquilo tudo, aqueles cavalo e levô por diante. E lá, no fundo do campo tinha um tipo dum brete²⁷⁹, lá, escondido num mato, assim! Entrava, assim! E, taipa de pedra, tudo assim! Levô, e meteu os cavalo lá!

²⁷⁸Espécie de baú utilizado para guardar mantimentos.

²⁷⁹“Corredor estreito que comunica com a mangueira” (Silva, 2000:28).

Aí, procurar, procurar e não pudero achá, aquele beco ali, nunca, era ruim de encontrá! Escapô lá!

D. Iara - Os cavalo, os cavalo tinha que passá num valo...

Seu Aureliano - Num valo!

D. Iara - ... tinha os valo certo pro cavalo passá!

Seu Aureliano - É!... E daí, um saiu atraiz e papai saiu aqui, sabia tudo os beco, aonde era pra escapá! Pulava sanga, pulava aqui! E eles se perdero e, aí, não pudero! Aí, ele se escapô, daí!

Eu - Se pegassem ele, levavam tudo?

Seu Aureliano - Levava, levava até ele! Levava ele pra ajudá na guerra!

Eu - E o senhor lembra em que ano foi isso?

Seu Aureliano - Isso, acho que foi no ano de mil e novecentos... (paira um longo silêncio de dúvida)... É, vinte pocos, eu acho, não me recordo, senhor! Vô contá essa história que ele conta, essa história aí! É! Quando andavo por aí! No Passo da Guerrera! No Passo da Guerrera foi o maior combate que hove! Se encontraro ali e, ali queimaro cartucho!

Eu - Tinha muita degola nessa época?

Seu Aureliano - Degola, matavo! Aqueles que usavo o lenço encarnado eles fazio comê, engoli! E degolavo! É!”

Seu Aldory comenta acerca das histórias que escutava quando jovem: “Como acontecia, de gente velha que dizia né [...] matavam e ficava ali, não sepultavam, coisa terrível! Aí [...] tropel de cavalo, era na base da lança né! Não é como hoje, né!”

E segue suas considerações até, que num determinado momento de sua narrativa, surge o fantasma da degola, no cenário macabro das revoluções intestinas, em solo rio-grandense. Segundo ele: “É, o tempo da degola! Eles contavam que dava aquelas escaramuça de cavalaria, igual aquela da, da lança, era espetado, derrubavo com cavalo e tudo, né! Eles contavam: ‘dali uns dois, três dia a gente passava lá, aquelas cara tavam tudo azul e bem reluzento, redondo!’ (risos nervosos de Mara)... Coisas horrível!

Mara - E não faziam uma cova rasa pra atirá essa gente pra dentro?

Seu Aldory - Não! Eles contavam que eles ficavam na coxilha lá, inchava até estorá! Quando era um pessoal mais ou meno, que era poco, ainda botava dentro duma barroca, alguma coisa assim, mas se não, ficava ali até arrebutá! Coisa bárbara, né! Isso em mil oitocentos e poco, diga antes né, o que não era feito. É que não havia como [...] os moradores também fugiam na madrugada, morava um, morava outro né; que a história das família grande, não é, tem família aí, com dez, doze, catorze filho, que era comunidade que tinha eram os filho, né. Às vezes morava cinco, dez légua longe do outro, naquele tempo não era povoado, então, a família que se transformava numa verdadeira comunidade! Não é como hoje que tudo é rápido, é perto, né!

Aquele... negócio é, é... a comunidade pra fora já tem outra finalidade, né... A família, a nível de relacionamento, muito poco né, muito poco!”

Seu Antonio Furtado comentou os motivos pelos quais um fazendeiro muito conhecido na região enriqueceu - “porquê ele ficô rico”. No passado ele viajara por várias vezes pela região missioneira, indo até a costa do Uruguai, de onde “trazia vaca e botava marca”, posto que “o registro de marca faiz poco tempo que apareceu”. Portanto, arrebanhava gado alheio, se apropriando do mesmo, para após colocar a sua marca nos animais.

Teria dito, um pouco antes, sobre a ação dos grandes fazendeiros (os coronéis) sobre o “povo miúdo”: “Pois é, as coisa é assim!... O que penso esses grande, esses fazendero, judiá dos pobre!”

“Nunca ajudavo ninguém!”, assim eram os ricos na visão de seu Jair, ou seja, “não davo nada e não ajudavo nada!... Ero uns hôme muito seguro!”

Diz que “viviam criando boi, invernando boi, guardando dinheiro pra comprá campo!”

Avalia: “ainda tem muito campo”, nas mãos de fazendeiros “apoderados”. “Tem campo que é um pavor!”

Segundo seu Dinarte dos Santos (79 anos de idade), morador de São Lourenço: “a revorta, eu era guri ainda, novo, quando dava essas briga. Daí o finado Getúlio Vargas botô a polícia!”

Os confrontos ocorriam porque “tinha o maragata e o chimango, aí eles saío com aquelas tropa, o povo tinha medo”. Portanto, se fosse “contrário, se facilitava eles matavo, degolavo”. Os homens da localidade, inclusive seu pai, fugiam para onde “tinha uns matão pra trás, corrio pro mato”, posto que “matavo e fazio judiaria mesmo!”

A paisagem missioneira era o cenário onde “cruzava aquelas tropa, de vez em quando, pra se encontrá, pra brigá!”

Conforme seu Emílio, a “cherenga” é um tipo de faca²⁸⁰, daí “cherengá” ser o mesmo que brigar com cherenga. Conta que havia um homem na região que sabia brigar assim, a sua destreza em manejá-la era tamanha que a faca quase tornava-se “invisível” no combate.

Além disso era retovado²⁸¹ - “pode ser uma pessoa ou uma criação braba, xucra”. “As pessoa violenta assim, briguenta!” Retovado vem de “retová”.

Comentou, certa vez, acerca da “vingança” que “a nível de lei, sempre circulô na região”. A vingança está relacionada a noção de honra. É uma desforra ao ato criminoso que a família da pessoa atingida pelo ferimento, assassinato ou a gravidez de uma moça, pratica. Daí, que na vingança inscreve-se “o mesmo peso de dor que ia sofrê... a otra família ia senti a mesma quantia... existiu essa tal de vingança nessa região”.

Nos casos de gravidez, o suposto pai poderia ser castrado, ou ainda, “iam tirando os pedacinho”. Em casos de brigas entre famílias também poderia ir “tirando os pedaço vivo das pessoa”. José Herter comentou que em Caibaté, não faz muito, um homem fora castrado porque engravidou uma moça. Conta que “que picavam as pessoas, matavam... castravam aqueles que engravidavam as meninas”, no interior dos matos. “Matavam na judiaria!”

²⁸⁰Conforme Apolinário Porto Alegre a expressão “cherenga” utilizada no Rio Grande do Sul deriva de “cacerenga” (Porto Alegre, 1980:36).

²⁸¹“Revestir de couro certos objetos, como cabos de faca, bolas, etc” (Porto Alegre, 1980:53). Parece que a expressão no contexto missioneiro tem essa conotação de precisão técnica no manejo do objeto, no ajustamento da mão à coisa manejada, de ataque e defesa. Revestir o cabo da faca e as bolas pode ser visto como expressão fálica do ímpeto guerreiro.

Acerca da limpeza de honra, dona Silda afirmaria em relação ao mesmo município: “Isso aconteceu muito!”

Está claro para seu Emílio que existe “geração de bandido”, pois “isso já vem dos tronco”, a bandidagem. O sujeito “maleva” é sempre um perigo, porque “bandido, não é amigo de ninguém”, considera.

Converso com seu César (53 anos de idade) que é um leitor interessado na historiografia rio-grandense, e mesmo aconselha-me leituras. Trata-se de uma pessoa comunicativa que, ao seu conhecimento bibliográfico, mesclou a experiência da vida campeira e os causos relacionados a assuntos familiares, como as origens da Fazenda Triunfo, propriedade da família Medeiros, que ouviu desde a infância.

A sede da fazenda data de 1870. Seu avô veio de Viamão em 1863 para as Missões. Sentamos à beira do fogo, enquanto narrava algumas histórias para um grupo de pessoas (alguns parentes que não viam há muito tempo), desenovelando causos um atrás do outro. A paisagem da fazenda é belíssima e seu conjunto arquitetônico uma referência ao estilo campeiro em conformar o espaço doméstico, de lidar com as extensões de terras da propriedade a fim de manejá-las mediante a prática da pecuária, mas abrindo-se para o emergente mercado do turismo rural, às cavalgadas pelos campos recheados de capões.

Um pouco antes, quando nos dirigíamos de automóvel à fazenda, afirmou que houve uma Batalha no Carajá, onde “morreu muita gente”. Menciona a existência da Lagoa da Mortandade, citando o nome do caudilho Honório Lemos. Diz que Firmino de Paula foi intendente em Santo Ângelo e cita a luta no Capão do Boi Preto em Palmeira das Missões, onde comandou a degola de trezentos homens.

Argumenta que durante as revoluções que tomaram assento na região, “qualquer desentendimento” ou intriga entre grupos - “diferença entre vizinhos” -, poderia dar origem a um “piquete fantasma”, onde “vinganças pessoais” eram acertadas em nome das divergências políticas e a ganância em adquirir o que pertencia ao outro. Seu César disse que nunca colocará um lenço vermelho no pescoço, pois ele: “O assunto revolução faz parte da minha infância!”

Dona Filinha (84 anos de idade) diria: “Naquela época os vizinho, um, por exemplo, se o senhor era maragata, aquele era chimango: podia sê vizinho, um denunciava o otro! Então, eles escondia um animal nos mato, se aquele vizinho descubria que tinha os animal no mato, ele denunciava os otro! E os otro ío lá e levavo! Porque do meu finado sogro levaro dois cavalo. Um vizinho dele denunciô que ele tinha uns cavalo no mato, eles foro lá e levaro! Ero gente muito perseguidora!”

Trata-se de uma senhora mulata, de baixa estatura. Usava óculos de graus e naquela manhã trazia um lenço negro na cabeça. As cadeiras foram colocadas na varanda para que pudéssemos conversar. Tem uma vivacidade surpreendente. Sua surdez faz com que tenhamos que conversar num tom de voz alto e, por vezes, repetir certas palavras.

Seu Honorival solicita à mãe que conte uns causos, porém ele mesmo se encarrega de contextualizá-los: “Dava pra contá mãe, da vez do Celezer, que o finado vô se trocô com qualé o maragato? A senhora não lembra?... Sei da história dele, que eles eram inimigo e se encontraram no bolicho, que quando o Celezer quis avisá o otro que vinha chegando o João da Cruz, não deu mais tempo e eles se atiraro, que o vô perdeu o cavalo; que uma bala, que uma bala do meu avô, do 44 do meu avô atirô o otro, fincô dentro do forro do colete. Resultado: diz-que, porque o otro tinha mais orações muito forte, que neutralizô o balaço! O otro só levô aquele guascaço! Mas o meu avô saiu com um balaço na perna e matô o cavalo do meu avô! Que o otro atirava assim ó, de dentro do bolicho, o meu avô atirava. E sabia que o fulano era maragato, eram inimigo por notícia um do otro.

Não se conheciam, e nesse dia, o otro com lenço bem vermelho, estendido, já foi recebendo meu avô à bala! Meu avô sacô do revólver e se atiraro!

Aí, meu avô caiu em cima do cavalo morto, primeiro balaço que otro deu, pegô na perna do meu avô e foi mortal pro cavalo dele. Matô o cavalo e - lembrá o nome - queria lembrá o nome? Inimigo por notícia, vê que estupidez, né. Barbaridade! E ele sempre vivia bem calçado, ou 44, mas isso foi de vereda, mas que coisa séria! Não se conhecio: um com o lenço branco estendido no pescoço e otro com lenço colorado. Bastô pra na primeira vista, né! Porque quando o bolichero correu pra dizê: vem chegando o Cruz, não deu tempo! O otro deu uma chuliada que ele ía chegando, com lenço estendido e ele já sacô do revórve e o otro também, né: tá, tá!

D. Filinha: Uma raça de gente muito estúpida!”

Noutro momento, ela confirmaria o que seu Honorival havia me falado, ou seja, que ela, na Revolução de 1923, teve que se esconder no “oco de um ambu” com seus irmãos e sua mãe, porque os revolucionários apareciam na região. À noite iam para o interior da árvore e tinham que levar bolinhos para as crianças. Ainda, “os bichos vinham farejá: tatu, graxaim!”

Segundo a senhora: “Oito mêis e o finado pai foi pra revolução, rebanharo, porque naqueles tempo prendío uns quanto e levavo, mas ele não era dos prisionero, ele era do lado chimango e os maragata querio matá toda a família! Prometio de í lá em casa e matá o primero de berço; matavo! Então, tinha uma colônia, eram três colônia, lá pra baxo, tinha uma distância acho como lá na esquina aquelas colônia e, daí, ele em caçada, ele descobriu um, como é, um umbu muito grande, era muito maior que isso aqui, ocado por baxo aquele umbu. Então, quando veio, que levaro ele pras força, não é! Então, ele disse pra mãe, pra finada mãe, diz olha, lá tem um tal cinamão, é, umbu, lá em tal lugar e vai servi pra vocês se escondê. Naquele tempo era só eu e o pequeninho, o otro tava aqui em Santo Anjo, o mais véio na casa do Iúri Krieger que era o prefeito da Jóia lá. Daí, então, ele disse é um lugar muito bom, levô ela lá pra mostrá, mas era a coisa mais linda pra se vê! Aquilo era como isso aqui anssim: limpinho, limpinho por baxo, aquele solado, coisa muito linda, né!

Então, quando ele foi pra revolução, chegava à noite: eu e ela e otro irmão tratava a criação, fechava a casa, pegava o pequeninho, ía pra lá. Os forro nós já tinha lá tudo, né! Aí, nós entrava pra lá, lá naquele oco nós tinha luzinha, lá nós ficava. Antes de clareá o dia nós ía imbora! Ía imbora e tratá a criação! Mais nós tinha um medo! Quando chuvia nós ficava em casa, era obrigado a ficá em casa, quando chuvia, né! Porque não, lá não dava pra gente subi, mais vinha loca de medo! Lá! Um dia, tinha um irmão meu, natural, ele era dos maragato e ele andava cuma força e quando nós vimo ele aparece com o grupo de quinze, tinha ido direito lá em casa! A mãe ficô danada de braba!

‘Mais esse vivente, o qué que ele..., mas ele...’ Por simples, achô que fazia grandeza, de certo, em trazê aquele pessoal ali, não é! E aí, o meu irmão muito, queria muito bem ele foi de vereda abri o portão pra ele entrá! E ele, nós tinha chegado da roça e ele com um facãozinho assim. De vereda, veio um dos parcero atirá, aí ele disse: ‘não esse é dos meu, pode dexá!’

Aí, o cara dexô né! Aí, ele chegô por ali, “deu adeus”, viu como a mãe tava e se foi embora! E a mãe disse, pois agora, os otro vão vim! Ele sai da força e eles vão vim. Mais Graças a Deus, passô a Revolução e eles não viero. Aí, o meu pai ficô onze mêis aqui na costa [do Uruguai], depois que ele foi embora!”

Acerca do esconderijo familiar no interior do pé de umbu, dona Filinha ainda diria: “Mais olha, durô naquela época, parece que cinco ou seis meses, eu não tô bem lembrada! Mais foi tempo!”

Eu - “Vocês íam todas as noites pra dentro do umbu?”

Dona Filinha - “Toda noite! O tempo tava bom a gente tinha que í pra lá! E tinha, eles dizio que tinha tigre! Aquele miúdo, o mato era muito grande, né! Era três colônia e mato. Então, o finado dizia ali, ele, esse tigre manso, esse cuida as pessoa, esse dá em qualquer lugar, ele não dexa os otro chegá! E nós tinha medo, então, tinha noite que nós não dormia, a gente via os pisado ali em roda daquele acampamento. E chegava umas hora da madrugada a gente via que vinha pela capoera, pelo trilho, a cavalo! E, no clareá do dia a gente vinha embora, mas não via nada né!

Aí, um dia nós tava em casa e subiu um, mas aquele era, vinha se escapando, o próximo né, costeando... o mato assim. Aí, a mãe disse: ‘bá, diz olha lá vai um, vai descobri o nosso acampamento! E ele dá o acauso, que entrô na picada qui nós ía pro acampamento, mais nós entrava aqui e dexava a picada lá e descia longe pra baxo pra í pro acampamento! Aí, depois fomo lá tava tudo em paz, não tinha nada mexido, de certo ele só entrô ali pra se disfarçá, não é! Aí depois, o pai ficô ainda seis meis na costa do Uruguai, daí que ele veio pra cá! Aí, que nós fiquemo mais tranqüilo!

É..., depois veio o governo, dos estado, também! Aí, nós já era grandinha! Que andavo aquela época, já dá, ficava cartucho assim, na terra sorta, numa terra como essa aí que fosse lavrá, encostava que era aqueles cartucho. Mais, o pai puxava muito, foi bom que ele ensino nós trabaia! Agora não trabaio mais, porque não posso!” (rindo)

Seu Antonio Nunes, quando de sua visita a São Miguel, comentou comigo: “Meu pai participô da Revolução de 23”, na realidade, seu pai foi coagido a “vesti um uniforme²⁸²”: “foi obrigado, foi de arrasto, não podia nem dizê que não, se não morre!”

Frente às invasões das propriedades alheias; ao roubo de gado e de comida, bem como a forma truculenta como eram tratados os moradores do local pelos piquetes que despontavam nas paisagens missioneira, “os mais fraco tinham que fugi” e “se escondio no mato, atrás dos espinhero”.

Contou ainda o seguinte: “meu avô tinha fazenda muito grande no Uruguai, mas perdero tudo por causa da revolução”. Contou que se o fazendeiro não concordasse em trocar os cavalos do piquete que invadia sua propriedade, “recolhiam à força” os animais.

Seu Emílio, quando visitamos o Passo do Santa Bárbara, a partir do mapa que aparece num livro sobre a Revolução de 23, retraxo o trajeto do caudilho Honório Lemos e sua coluna de combatentes pela “terra miguelina”. O percurso do bando guerreiro parece ter sido o seguinte: “Passô pelo Rincão dos Santana; passô o Passo do Santa Bárbara, passa a ponte do Piratinzinho; Rincão dos Moraes e depois chega no Carajzinho, foi o ataque deles lá né!”

Considera ainda, que “isso era tudo mato, eles io se escondendo!”

De acordo com seu Hermes, “no Passo da Guerreira morreu muita gente!” - lá existe uma “baxada” que seria estratégica, pois “o que chegava primero ganhava a briga” - encontrava uma “trinchera” integrando a fisionomia do lugar, compondo a paisagem de guerra.

²⁸²A revolução de 1923, de acordo com Paulo Vizentini lembra a de 1893 pela presença de caudilhos uruguaios e episódios de degolas (Vizentini, 1998:28-9). Além disso, de acordo com Zolá Pozzobon, existiu o voluntariado “a maneador”, ou seja, a incorporação “à força nos Corpos Provisórios” (Pozzobon, 1997:26). O conflito foi deflagrado a partir da acusação de fraude eleitoral, quando Assis Brasil processa Borges de Medeiros, buscando impugnar a eleição do republicano, alegando a sua inconstitucionalidade. Os maragatos pegam em armas e inicia-se o combate. Ver sobre o tema Guilhemino César (1969).

A narrativa de seu Arlindo, morador de São Nicolau acerca do período violento das revoluções na região missioneira do estado, deixa claro o clima de terror em que as pessoas viviam naqueles tempos de ânimos agitados.

“Os maragato (murmúrios)... eu era guri, mais me lembro de alguma coisa, né! Não é muito, mais o que a gente se alembra, que naquele tempo os borgista com os maragato! Aqui, o nosso governador era Borges de Medera!

Eu - E o senhor via tropas aqui, passando por aí?

Seu Arlindo - Mais, na dura ali... eu não morava aqui naquela época! Eu não morava aqui, nós morava; o finado meu pai morava, o pai era guri, né! Morava em Constantina, em Taquaruçu, era antigamente, né! Hoje, é Constantina, município de Constantina! Ficava no município de Palmera, então, isso ali né! Município de Constantina!

Ali na Ramada²⁸³, aonde o vô, o pai da cumadre do Preste; o Preste era capitón do exército de Santo Ângelo²⁸⁴, se arrevoltô, né! Foi, tomô São Borja! E encontrô brigando e se foi!

Daí, ele, começaro persegui ele depois, se foi, passô Tenente Portela e prendeu o tenente lá, o senhor sabe, quando é responsável. Daí, ele subiu!

²⁸³Luiz C. Prestes, em seu depoimento de 1984 menciona uma série de combates na região missioneira: Tupanciretã, Santiago, São Borja, São Nicolau e Cerro Azul (atualmente Cerro Largo); na região da Ramada, em Palmeira das Missões, quando houve “combate sério”. As forças governistas buscavam “assaltar e esmagar os rebeldes”. Refere-se ao episódio em que a tropa comandada por Honório Lemes foi derrotada pela de Flores da Cunha, em Guaçú-Boi (Meihy e Biazo, 2002:40). Lourenço Moreira Lima, em seu diário informa acerca do confronto com o “inimigo na estrada de Tupanciretã, além de São Miguel” (Lima, 1979:595).

²⁸⁴A marcha revolucionária tem início na “Zona Missioneira” - o “levante de militares” - e, de acordo com Luiz C. Prestes, “teve apoio de numerosas forças civis que haviam participado na chamada Revolução Federalista de 1923” (p.37). As tropas governistas – “o inimigo” – aparecem no diário do advogado Lourenço Moreira Lima, que acompanhou a coluna revolucionária (Lima, 1979:595). Estavam constituídas “por tropas do exército, polícia e provisórios, em número de dez a doze mil homens”, que iam estabelecendo “o cerco do Município de São Luiz... apertando aos poucos, aproximando-se da cidade”. Conforme Anita Leocadia Prestes, “tem início a revolta de várias unidades militares sediadas no Rio Grande do Sul, da qual também participam tropas civis comandadas por caudilhos “libertadores” ligados a J.F. de Assis Brasil. Prestes dirige o levante do 1º Batalhão Ferroviário de Santo Ângelo, cujos soldados viriam a formar a espinha dorsal da coluna rebelde”. No entanto, “os levantes são sufocados. Apenas em volta de São Luiz Gonzaga (RS), mantém-se um foco rebelde sob o comando de Luiz Carlos Prestes, em torno do qual vão se agrupando os remanescentes dos levantes rio-grandenses dispostos a prosseguirem na luta contra o governo de Artur Bernardes” (Prestes, 1998:5-6). Paulo F. Vizentini ressalta o apoio da Aliança Libertadora, liderada por Assis Brasil aos “movimentos tenentistas” no estado. Para os libertadores a revolução “era necessária” a fim de realizarem mudanças em termos nacionais, bem como para fazer oposição à política de Borges de Medeiros, herdeiro do castilhismo no Rio Grande do Sul (Vizentini, 1998:36-7).

Em Porto Sapiranga, por ali, ele atravessô o Uruguai e subiu Santa Catarina, Paraná e se foi! Foi pará na Bolívia! Diz, como eu não sei a história, é essa aí!

Agora, eles passavo! Os maragata chegava, achavo os bolicho, tudo degolavo! Era tudo degolado, era só degolado! Chegavo ali, passavo a faca! Isso eu vi, quando era guri! Ali, nessa Taquaruçu, que agora é Constantina, eu vi!

Eu - O senhor chegou a ver pessoas degoladas?

Seu Arlindo - Não! Eu vi até degolá! Quando eu era guri, uma veiz, ó, tomei um cagaço! Como nunca mais, a gente era guri, não é!... E tava os fugido, então, fazio o mesmo, achavo um maragato, degolavo também!

Eu - Era dos dois lados degolando?

Seu Arlindo - Dos dois lado, é! É, brigando! De vinte e sete, no tempo da mãe, era uma mortandade dentro do Rio Grande, ainda mais aqui na costa da frontera com a Argentina, Uruguai!... Os fugido saíó lá, matavo! E os otro maragato vinho pra cá e matavo, também! Credo! Porque, daí, os maragato tem, quando eles perdero, o Preste foi embora, eles invadiro a Argentina! Na frontera aqui do Uruguai! Isso que eu posso le contá!²⁸⁵”

Ainda comentaria que naquele período “tinha capão, mato, aqui era campo! Viu, naquela época”.

Acerca do período da revolução em Tucunduva, comenta: “Tava terminando a revolução, meu pai foi, tinha que dá tudo o que tinha, porque aquela época tinha que dá tudo o que tinha, porque aquela época da revolução, o cara não dava, eles saqueavo, levavo as coisa! Entrava as força maragata, levava tudo! Se não dásse levava!... Então, o negócio era isso, o finado dizia, pedia, me respeite porque aqui, eu dô pra vocês, agora, não se avance! Ah, vô pegá a força! Mais, aí veio morá em Tucunduva, foi, o finado meu pai! O finado meu pai era, o finado meu pai era estrangeiro! Era italiano, é, italiano! Inclusive italiano puro! Tu viu a foto dele na parede! Cinco ano aquela época! E serviu, ele era cabo primero. Precisavo de soldado pra cuidá a população, era escuído naquela época, nessas parte! Isso eu sei!”

²⁸⁵Rosane Rubert (1999) menciona os matos da região nordeste do estado como esconderijos de fugitivos e bandidos.



Visitei seu Nico em Cruz Alta junto com Mara Rúbia. Conversamos com o senhor na sala de sua casa.

Seu Nico, que é natural de Santa Bárbara do Sul, iniciou sua fala comentando acerca de “coisas que aconteceu, que foram contando, mas não sei dizê se foi em janeiro, se foi, foi tal mês, tal dia, isso que eu, não, não, não tenho mesmo, os acontecimento!

Eu - E o senhor sabe me contar alguma coisa sobre o período da revolução?

Seu Nico - Na de 93 eu não existia!... Ali, pra trás eu não sei. Sei de 32 pra cá, foi a primera revolução que eu assisti: 32 eu tinha oito anos, né! Aí, eu já me lembro!... Porque, esse... coronel Vítor²⁸⁶, naquele tempo ele era superintendente, não é! Ele mandava de Santa Maria em diante, controlá toda a política, ele sabia de tudo!... O senhor tá gravando?

Eu - Tô, tô gravando!

Seu Nico - É, coronel Vítor era comandante... comandante; em 30; 32, quando estorô com a revolução, interna no estado - que eu tinha oito ano - eles reculutavo muita gente... reculutavo muita gente da colônia! Hôme!

Por que a ordem, do coronel Vítor, vinha, era, o quartel era em Santa Bárbara, na vila, porque tinha assim, dentro dum campo dele! Um quilômetro longe da vila, e campo por perto. Era o tal de sobrado!

Bom, anterior disso, isso foi em 23, teve um combate, nesse sobrado! Mais, isso foi, foi antes, [...] eu só sei por, por contos, né! Eu, qué dizê, de 32 pra cá eu me alembro de tudo! Trinta e dois, então, eles começaro a convidá, a ordem do coronel Vítor era pra convidarem os, os hôme que quisessem segui com ele! Porque, aquilo, era uma revolução interna, não é! Federalista contra quem... Republicano, Republicano.

Era quem apoiava o governo e quem não apoiava o governo, porque, bem no certo, era os maragato e os chimango; era os maragato e os chimango. E, mais o, o ... eles mandavo convidá aquela gente da colônia, quando muito, prendio, corrio atrás, até essa missão, porque aquilo era muito mato. Então teve, os que não querio í pegavo o mato, né!

²⁸⁶Trata-se do coronel Vítor Dumoncel Filho, residente em Santa Bárbara que teve grande atuação na política gaúcha entre os anos de 1923 e 1937. De acordo com Loiva O. Félix, Dumoncel “tinha respaldo político municipal, estadual e nacional para suas ações no 4º Distrito de Cruz Alta. Aos laços partidários uniam-se os de parentesco. No âmbito municipal, seu cunhado, Firmino Paula Filho, era o intendente de Cruz Alta. No âmbito regional, seu sogro, general Firmino de Paula, era força máxima na política serrana, por ser o subchefe de polícia, excedendo-o hierarquicamente apenas o executivo estadual enfeixado ferreamente por Borges de Medeiros – além do relacionamento com importantes nomes políticos do PRR” (Félix, 1987:144).

(risos) E, depois que chegava no mato, chegava no campo, eles [...] chegavo lá, acorrentado, no quartel, e como voluntário!

Eu assisti uma cena, eu tinha oito anos pra nove anos; as mulher dessa gente vinho de atrás, chorando. Vinho os filho, as veiz, sem ropa: ‘deixa meu marido, deixa meu marido, sô pobre!’ Que vida! Cada área, era o seu protetor. Então, largava uma turma aqui em Ibirubá, depois pra General Osório, no outro lado, em Panambi, largava outro lá pra Saldanha Marinho, pra aliciá mais rápido, né! E cada qual queria trazê mais gente, né! Largavo seco! Trazio de seco, sargento, era sargento, cabo, do jeito deles, né, porque era tudo colono, ninguém era soldado! E trazio pra, pra servi [...] em Santa Bárbara! Em trinta e dois, o coronel Vítor tinha mais de mil hôme, e o governo estadual pagava essa gente [...], ele não perdia dinheiro. Por que ele era, nosso governo era... era...

Mara Rúbia - Borges de Medeiros!

Seu Nico - Borges de Medeiros!... Bom, mais isso foi em 32, daí teve aquilo um ano, dois ano... quisero, se acertaro, para, parô a revolução! Em 35 estorô de novo! Gente de 35 é tudo parente dele, tem algum filho dele, parente dele que... moro aqui! E, ele se foi!

Dessa veiz, eles reuniro também mil e tantos hôme e lá, mandô eles pro sobrado, aí que o meu pai veio, nós viemo pra vila, nós viemo pra vila!

Mara Rúbia - E esse sobrado ainda existe?

Seu Nico - Algum pedaço! Porque lá em 25 deu uma revolu... quando, o coronel Vítor tratô com o, com o Varzumiro Dutra, daí, que ia massacrá os maragato lá no Passo do Irmão²⁸⁷; mais, o Varzumiro era, era muito sabido, né! Marcaro dia e tal, e o coronel Vítor foi e o Varzumiro atrasô um dia, dois, a viage! E o seu Vítor chegô primero lá pra contenda!

²⁸⁷“Foi comportamento típico dos caudilhos gaúchos a reunião entre si para, em momentos de luta, definirem o melhor tipo de comando, que nascia de uma escolha deliberada, consciente de seus iguais. Este hábito foi mantido no período republicano e perfeitamente constatado, por exemplo, na região analisada [serrana], através das cartas intercambiadas tanto na Revolução de 1923 quanto na de 1930 entre expoentes regionais como Firmino de Paula, o coronel Vitcor Dumoncel Filho, o coronel Vazulmiro Dutra [exercendo o mandonismo em Palmeira das Missões] e estaduais como Flores da Cunha e Oswaldo Aranha” (Félix, 1987:31). Tabajara Ruas e Elmar Bones conversaram com o professor Mozart Pereira Soares sobre o tema: “Aqui embaixo desta caneleira”, recorda o senhor, “meu avô, com Firmino de Paula, Valzumiro Dutra, Frederico Westphalen, aqueles dominadores de Palmeira, vinham decidir os destinos. Eu vinha com o chimarrão, o milho verde, o cuscuz, às vezes um deles me pedia uma guampa de leite... A casa ficava aí para baixo, eu era o mandalete. Ficava ali ouvindo... distribuíam o poder: delegado, inspetor, subintendente”. De acordo com ele: “Firmino de Paula era pequeno e cruelzinho” (Ruas e Bones, 1997:183).

E fizeram uma emboscada pra ele! Botaram uns regimento aqui, não é; e começaram a tirá-lo, dispararam pro fundo, porque era mato, campo, não é! E ele entrou no meio! Ele lidô, perseguindo aqueles que estavam carregando o filho dele, não é! Eles levaram ele num campo daqui!

Mara Rúbia - Cercaram!

Seu Nico - Cercaram!... Até morreu um, porque o meu pai era casado a segunda vez [...], morreu um irmão da minha, minha madrasta e um que era, tinha dezessete anos, veio baleado! A mesma bala que matou o irmão ficou no outro! Porque, quando mataram o cavalo do, do finado irmão... chamavam Negrote! Quando mataram o cavalo do Negrote, ele pulou na; o irmão estava perto e disse: ‘pula aqui!’

Pulou na garupa, não é! Aí, atiraram ele, mataram ele, estava na garupa e a bala ficou no segundo! É, o armamento era diferente, né, de hoje, não era... Aí, então, eles contavam as histórias, depois!

... Então, e no sobrado! Ficou 25 homens; coronel Vítor saiu com a força, e o Terceiro Pé no Chão, que era o do Varzumiro Dutra, que era de Palmera, atrasou um dia ou dois, chegou atrasado lá, né! Aí, não brigou! Ele não era muito bobo! (risos)... Ele não era muito bobo, não chegou a brigá!

E aí, os maragatos que tinham aí por, de Palmera pra cá do... que eram contrário avançaram no, no sobrado, no clariá o dia! Tinha 25 homens: mataram trezentos, né!... Porque o sobrado, o sobrado era uma casa assim: em cima era uma chapa e no quarto era uma trincheira, era uma trincheira, não é! E o armamento estava em baixo e, um garoto de doze anos puxava pra cima, pra eles! Mataram trezentos, porque depois foi o qual eles saíram dando tiro de fuzil, no terrero [...] e foi fácil, porque eles chegaram pelos fundos e o pessoal, tinha poquinho gente, né, o pessoal que estava no, no, na vila, lidaram, foram, era companheiro, era do coronel Vítor, né. Foram, daí, entraram pela frente e, mataram trezentos! Tem um campo lá que [...] ficou muita gente morta, lá, em volta do sobrado! Porque eles atiraram no Sobrado. Porta, janela, não ficou daquela lado, não é! Mais, eles ficaram tudo intrincherado lá, mais uma coisa grande também, essa casa, maior né. Eles eram poucos mas atiraram de pontaria, não tinham! [...] Era gente de campo, não é, que nem eu digo, então, aquela força que era do partido dele!”

Conforme Seu Nico: “Agora, eu me criei no meio deles, eu tenho história, muita história, porque eu me criei no meio deles, né! Porque, meu pai, quando casou a segunda

vez, que antes ele era, ele não acompanhava essa gente, mais ele casô com a, com a prima da mulher do coronel Vítor. Então, depois ficô, por isso que, aí a gente se criô mais lá do que aqui! É, a Santa Bárbara tem muita história, nessa época de revolução, né! Teve muita história, de revolução!

Mais, daquele povo de 32; 35, aquela gente que servia com ele, depois que calmô aquele tempo, era muito bom! Um hôme muito bom! Porque, ganhavo poco, tinha serviço, vortavo pra casa, plantavo, só não era época de revolução! Plantavo, plantava na sua terra, levavo as coisa de lá... pra se manterem, até grão eles levavo de lá! Ele era um cidadão assim, pra tratá com a gente, muito bom!

Eu - Mas com o inimigo ele era implacável?

Seu Nico - Mais, com o inimigo, Deus o livre!”

Mais adiante, seu Nico diria: “É a história de Santa Bárbara... e do Rio Grande do Sul! O senhor vê, como é que ele tinha telefone de lá? Tudo o que eles fazio, sabio lá! E tudo o que acontecia no estado era passado pra ele! [...] E o dinheiro vinha de lá, toda essa gente que [...] era pago pelo governo! De certo, as vaca dele que comio ali ele cobrava!... o coronel Vítor era muito cortejado, era muito ligado a Brigada, porque houve alguns anos que ele era comandante da brigada!

Conta um episódio de um home, “ele foi visitá o coronel Vítor, fez uma pergunta, ele não conhecia... e perguntô: mais, coronel, diz-que o senhor mandava matá muita gente? Surrá muita gente? O senhor matô muita gente, surrô; ‘não, eu nunca matei ninguém e nunca surrei ninguém, consenti!’ (risos)

Na visita à morada da filha de seu João Barrasco (ou apenas Barrasco), em São Lourenço, nas proximidades do Sítio Arqueológico, a conversa transcorreu da seguinte forma:

Barrasco - “É, eu conheci um coroné, Vítor Dumoncel, engenhero, cadete, que morava pra diante de Santa Bárbara do Sul. Eu andei lá um tempo! É... e contaro; aquele coroné era bem fera, era quem mandava degolá!

Pegavo gente à força, bem dizê, porque, se eu era maragato e o chimango me encontrava; sabio que eu era dali, se eu não contava tudo certo pra ele, não dizia pra ele, degolavo!

A filha de seu João pergunta: Mais, e aqueles que foro matado ali, perto do seu Tide aquele, que acharo morto?

Barrasco - Aquele foi degolado, pobre do hôme!

Filha - Tá, mais e como é que foi esse negócio?

Barrasco - Foi o Dario Loco que matô aquele hôme!

Filha - Mais, não era nesse tempo?

Barrasco - Óie, esse tempo sai daí, né!

Filha - É, mais é do tempo da degola!

Barrasco - É, do tempo do Flores da Cunha com o Neto, nos tempo que andava de a cavalo! Cruzavo co reio nas costa, achavo uma vaca daquelas e já carneavo!

É, o Flores da Cunha e o Preste! Luiz Carlos Preste! Era dos maragato, o Preste! O Preste e o Flores da Cunha!

Filha - Já era o movimento, tudo era igual, né!

Barrasco - Ah! Era dois maragato que tavo descansando, porque eles pararo, as porta tavo chaviado por fora; os portão chaviado por dentro, o que ele degolô era por fora! Eles tavo loco! Ero tudo enfiado²⁸⁸ essa gente!

Uns ano pra trais, agora não usa mais, inté a cruiz que botavo na bera da estrada, mudaro o corredor, tudo mudô! O que era feito no meio da lavora, ali no mato, tudo era capão! Agora, lá embaxo tem mais trilho, onde mataro otro!

Ah, depois deu muito susto neles, teve um ano por lá, pediu pra bombeá!

Filha - Í, não era um marco, coisa assim?

Seu Emílio - É, vai terminando, né!

Barrasco - Vai terminando, era cruiz de pau! Depois, nunca mais, os parente pudio vim! Sei lá era um negócio de cerno²⁸⁹, um lugar...

Seu Emílio - Se foi aquela época que botavo, não querem mais né!

Barrasco - Agora, nem cruiz não boto mais!

Seu Emílio - Os mais antigo ainda permanecio nisso aí! Caía uma eles botavo otra, né!

²⁸⁸ Enfiado, segundo seu Emílio "é pessoa metida a brigador".

²⁸⁹ Cerne da madeira de cedro que, conforme seu Emílio, era um vegetal "respeitado" por tratar-se de madeira utilizada para fazerem as cruces que seriam colocadas nos locais de sepultamento.

Barrasco - Esses aqui, esses daqui, ainda vem gente botá fita encarnada nas cruiz, gente que vem acendê vela! Argum parente de longe! Filho e neto não ai mais! Os mais antigo trazio fita encarnada e fazio manto! Está tudo morto agora! Nessa estrada, bem na bera da estrada, tinha mato! Agora, não tem quase!

Eu - Agora não tem mais capão?

Barrasco - Não, limparam!

Eu - Limparam?

Barrasco - Lavrô!... Bem limpo!

Eu - E, é aqui perto?

Barrasco - É!

Filha - Nós fazia a pé e a cavalo!

Barrasco - Eu cansei de trabaiá de a pé, fazia aquilo ali, carpida de granja, empreitava vinte e cinco hectária. Carpia ali, e tornava a recarpi! Ataiava ali!

Eu - Como é que era quando o senhor era pequeno, era mato?

Barrasco - Tinha! Capoeira, lavora! Aqui, não tinha casa, aqui tinha só umas estradinha estreitinha! Aqui era um bequinho, não tinha estrada ainda! Criavo gado, porco, tudo era dono!... É, capoeira! É, alguma casa! Agora, que tá tipo uma vila, aqui, agora! Tinha um ditado véio que dizia: quem casa qué casa! Agora, tem bastante casa!... Lá, embaxo, tinha só uma casa, lá naquele cerro lá, só uma casa e outra ali, perto daquelas pedrera!”

Seu Dilo, morador de Caibaté e descendente de imigrantes alemães refere-se à revolução de 24: “Eu tinha quatro anos... nós morava em Cerro Largo. Meu irmão tinha quinze anos“. Lembra que o irmão “brochô o gado e fomo pro mato”, ou seja, “nós ia pro mato com a mãe e os filho... A gente ia pra lá pro meio do mato, tinha muito mato”. Exclama: “eu tinha medo que era um troço!”

“O povo não fazia nada, eles chegavo aí e dominavo!... Levavo o gado gordo, as veiz, o dono da casa!”

Acerca do rio Piratini tece o seguinte comentário: “Esse rio tá cheio de cadáver, assim dizio os antigo!”

“Só acabô com a entrada do Getúlio... Nunca vivi uns ano maravilhoso como de 30 a 45... não tinha mais bandido, antes não, era feia a coisa!”

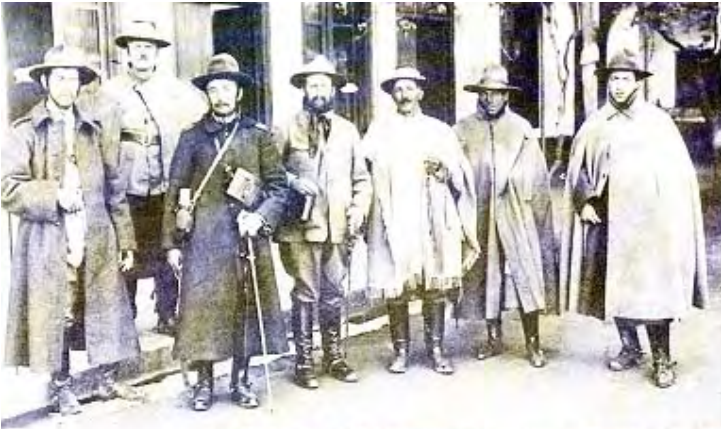
Havia “famílias importantes” na região quando chegaram os colonos alemães, de acordo com seus comentários – donos de terras que eram herança do sistema de sesmarias. Cita os sobrenomes portugueses de algumas e reflete: “isso era de poucas famílias... isso eram dono de quase tudo!”, pois teriam “se adonado”, posto que “era terra de ninguém isso aí!”

Seu Breno, primo de Leonel Brizola e morador do Assentamento Santa Helena, contou-nos que seu pai lutou em três guerras, mas não soube especificá-las. Afirma que “antes era por terra como brigavam”. E complementa “ele foi naquela guerra braba que foi aqui”, trata-se de uma “que brigaro com os castelhano, porque isso aqui antigamente era deles”. Segundo nos informou “me criei moço e eles peleando”, para logo depois concluir: “a gente não guarda as coisa que os pai diz, mas ele ficava o dia intero contando causo de guerra!”

Naquele tempo conforme as considerações do ancião, “degolaro muita gente”, porque tratava-se de “guerra pequena, mais morria gente que era barbaridade!” Os conflitos e ódios graçavam espaço naquelas plagas, opondo pica-paus e maragatos. Conta que seu pai “não aceitava gente de lenço encarnado” nos bailes que freqüentava. As brigas e peleias, portanto, eram vividas no cotidiano missioneiro, desde os encontros de sociabilidade até os locais mais ermos, numa paisagem de guerra e catástrofe. Seu Breno falou de um homem que “se abichô nos mato brigando com os maragato”, na região de Palmeira das Missões.

Fala nos conflitos políticos existentes nesse município. Para ele e seu filho, as coisas mudaram pouco ao longo do tempo e as questões políticas ainda são resolvidas “a bala” naquela região. Lembra de uma disputa política entre um “caboclo, brasileiro puro” e um “alemão” e, a partir daí, estabelece algumas relações entre política e bandidagem.

Referindo-se à localidade de Santo Antônio Bugre deixa claro que “lá é brabo”, ou ainda, diz olhando nos meus olhos: “lá é triste vizinho!” De acordo com seu Breno, trata-se de um “lugar sem respeito”, posto que “parece que não amansa aquele lugar”. “O pessoal lá são bruto, eles não obedece lei... tudo armado”. Além disso, “é muito forte o [diz o nome do partido] lá, gente de poder”.



Segundo ele, “adonde ejiste riqueza não dá cadeia”, portanto, “o pessoal são revoltado com a lei”, devido às impunidades que persistem no município. Considera que “onde é só brasileiro tem que tê um cuidado loco”. Por outro lado, “onde tem alemão e italiano é diferente!”

“O senhor sabe que os povo miúdo que são loco... bobo é quem brigá por causa dessa gente!”, afirmou aludindo ao poder de persuasão e controle das oligarquias políticas vinculadas ao latifúndio na região.

Seu Breno rememora e menciona um tio seu: “Ele pegava o lenço vermeio e mandava matá... aquele hôme matô gente que foi uma locura!” Era “cheio de capanga”. “Ele pegô o fulano e mandô degolá”. Conta que “tava duro de gente pra oiá matá o hôme” isso “por causa do lenço encarnado que ele usava”. “Escapô com vinte hôme pro Mato Grosso!”

Refere-se a alguns nomes de líderes políticos de Palmeira das Missões: um certo capitão que pertencia ao pelotão de Valzumiro Dutra. Menciona algo sobre a violência do período que me escapa, apenas consigo registrar um fragmento da frase, que ecoa em minha mente como um signo da barbárie: “o sangue daqueles hôme que ele matô!”

Surge um novo personagem em sua fala, um coronel e caudilheite local. “Esse era um bandidão”, exclama. “Era muito rico” e “usava arma na lei”. Teria desafiado um juiz. Conclui que “hôme que infrenta o juiz com arma na mão eu tenho como herói!” Fulgura a imagem do herói! Naquela parte da região missioneira um personagem como esse, de acordo com o ancião, representa uma “gente mais herói do mundo, era guerrero”, ou seja, refere-se a pessoas que “são do tempo antigo ... meio jesuíta ainda” e, para elucidar, dá o exemplo do tio, que “por nada andava de automóver”. O homem morava em “casa de teto de capim” e nunca teria ido à cidade.

Segue-se uma série de histórias violentas que ocorreram na região envolvendo assassinatos, roubos e suicídios – fico impressionado com tanta carnificina e desgraça narradas pelos dois homens em tão pouco tempo de conversa. Seu Breno diz que “naquela época os coroner fazia a cabeça dos hôme” e compara aquele período atribulado com o cangaço no nordeste brasileiro.

Fala de um homem que matou a mulher queimada dentro de casa na região de Palmeira das Missões, fazendo-me lembrar do “Bugre Véio”. O homem teria sofrido na “ânsia da morte”, devido aos pecados cometidos em vida... Pensei nessa imagem trágica no leito de morte – cena barroca da morte do pecador numa cama, envolto por demônios

hediondos - e fiquei um pouco perturbado. Além disso, a trivialidade presente no ato de “matá” e “mandá matá” vibrava como referência ao cotidiano de “carneá” o gado. A banalização da morte em seus relatos pareceu algo aterrador, daí dizer que “bugre não presta, tem que matá!”

Seu Jair contou a história de um homem do Capão do Cipó que “matô a muié e a sogra e, depois se matô”, remetendo ao caso do “Bugre Véio”, narrado por seu Maneco. Pensa que “de certo tava loco” e , a partir de então, seguiu-se o infortúnio. Uma “maldição” abateu-se sobre o restante da família, pois “todos os fio se matô ou mataro”. Pergunto quando teria ocorrido o episódio do Capão do Cipó e ele responde: “acho que isso é de princípio do mundo, os antigo falavo”. A violência fundadora como gênese do mundo!

A imagem mórbida do suicida é algo que percorre o imaginário missioneiro. Sempre há alguém que sabe de uma árvore²⁹⁰ (ou capão) onde o corpo do enforcado pendeu ou mesmo, um lago em que alguém terminou com sua vida, afogando-se. Parece que há certa banalidade em morrer assim naquela região. Existe um nível de autonomia que vai na contramão do assassinio. Ouvi inúmeros casos sobre suicídios que ocorreram no passado, mas vários episódios desse tipo aconteceram, enquanto morava na zona missioneira. Sobre o suicídio, seu Jair pondera: “aquilo é uma fraqueza. Então, entra uma fraqueza, por intermédio de um ciúme. Pega a pessoa, mesmo que um vício, depois de pegá não é fácil de saí!” O suicida “custa a tirá isso da cabeça”, tendo relação, segundo ele, com “os perigo que a pessoa atravessa”. Dona Silda diria sobre os suicídios por enforcamento: “Mas o que existe!”

Seu Aldory contou-me o seguinte caso: “Sabe aquele, uma fase antiga, o corpo provisório que chamava, né, nesses mato! E aqui em São Manuel, aqui era uma fazenda,

²⁹⁰Cyro Martins em seu romance *Porteira Fechada* faz referência ao suicídio na região da campanha. O personagem João Guedes, atormentado pela “vergonha”, comete o ato extremo, aparecendo enforcado certo dia. Daí que ao encontrá-lo suspenso, o subintendente “num gesto revelador da sua familiaridade com acontecimentos daquele gênero, puxou da adaga que carregava embaixo dos pelegos, mandou alguém segurar o defunto e atorou a corda num talho seco” (Martins, 1993:29). Ondina F. Leal aponta para uma “síndrome do suicídio campeiro”, relacionada à “vida da estância e à intimidade com a morte”, como sendo “um fenômeno endêmico sério, sobretudo na região de pecuária extensiva” (Leal, 1992:141-48). Sobre honra ver Julian Pitt-Rivers (1992) e François Billacois (1992).

diz-que ali tinha outro corpo provisório, e eram adversários políticos e eles queriam combatê com o outro... Começô a avançá esse de São Manuel, começô a avançá, porque eles queriam combatê eles que tavam aqui nesses mato!

Diz-que o comandante desse lado aqui era filho do comandante do outro lado. Então, diz-que no amanhecê ele, ele chamô os ajudante de ordem dele né, e disse que ele não ia fazê combate com o pai dele!

Eles eram adversário político, mas que ele não ia! Então, diz-que ele escolheu um cavalo e saiu! Passô assim, na frente da casa antiga [...] chegô lá e suicidou-se. Desceu do cavalo e deu um tiro na cabeça! Ali, nos costado de baxo. Depois que foi encontrado [...], quando aquele hôme passô perto da, da casa velha, ele mandô investigá. Trouxero nos braço, suicidou-se pra não tê que lutá com o pai! E deu o combate ali!

Esse lugar aí, dessa vertente que eu falei né, tem um mato, depois tem umas arvorezinha, tem uns coquero e depois tem um caponete, mais abaxo. Foi naqueles coquero ali, não sei agora, ultimamente, mas até uns anos atrás aparecia uns movimento esquisito ali!

Muitas pessoas comentavam que viam, até bem no fundo da divisa com essa propriedade, essa área toda era da família Martins... Num domingo eles vieram de manhã cedo nas terra da Tucha e, depois voltaram e eles passavam perto daquele mato lá de cima, que era um mato maior, era um mato ralo, não era fechado!... Então, diz-que vinham vindo de volta e tinha uma pinguela, tinham derrubado uma árvore. Saltava um negrão com uma Bíblia, diz-que era uma pinguela por dentro do mato [...] aí desistiram de ir pelo mato, fizeram a volta e saíram lá na casa com os cavalo pra não passá lá [...] e aí chegaram em casa e aí contaram... tinha um jeito de contá...

Então, ficô um mistério naquele lugar, né... É a história que um revolucionário se suicidou-se ali!”

Seu Aldory conclui: “Agora, com essas planta de trigo e soja, campo de gado né, mudô essas pessoas que moravam ali, tudo é gente de outros lugares né. Não sei se têm visto alguma coisa ainda, algum fenômeno! De quando em quando, alguém percebeba alguma coisa...”

1.3. O olhar dos combatentes sobre as paisagens em tempos de revoluções.

Estamos no Brasil... quatro noites consecutivas tivemos de marchar apesar das chuvas e das geadas.

Era preciso isso para não comprometermos as autoridades orientais ou a nós. Ao despontar do dia atravessamos a linha divisória. A manhã estava fria e a campanha branqueava com a geada que lentamente se evaporava formando uma tênue gaze que amortecia o brilho do sol.

A campanha está deserta, não se vê nenhuma rês, nenhuma pessoa – essa rês que a tirania manda ao matadouro. Parece que tudo dorme; é tão cedo ainda!

A vida na campanha se extinguiu. Aquele despertar do dia cheio de alegrias, a faina do camponês, o mugir dos gados, o relinchar dos cavalos, o canto das aves domésticas, o grito especial dos trabalhadores do campo, o vulto de um gaúcho madrugador correndo ao longe com o poncho agitando-se no ar, no cavalo gordo de *colla* atada, vencendo a distância, deixando após o leve fumo do cigarro, o papaguear das crianças que erguem-se do berço reclamando o *petiço* em que vão fazer o passeio matutino, e lá dentro a voz da *patroa* metódica, laboriosa, que cuida e prevê enquanto as filhas, belas, desprendidas de vaidades, em trajés simples, *sevam* o mate para o estancieiro, o pai feliz, e para os hóspedes sem distinção, desapareceu.

Tudo deserto.

Aquelas casas outrora buliçosas assemelham-se a sepulcros!

(...)

De repente aqueles homens levantaram-se sobressaltados e sumiram-se. Não se via na campanha senão grupos que fugiam para as bandas do sul. Onde iam eles? Porque abandonavam os *pagos*, a casa que os viu nascer, ou que eles fizeram para verem nascer os filhos? Depois chegaram vultos estranhos.

A alegria e os risos, mudaram-se em silêncio e medo. De repente ouviram gritos, lamentos, preces, depois um gemido rouco no leito do estupro, um gargalhar satânico, mulheres que fugiam, crianças que não compreendiam o que aquilo era mesmo depois do horror (...) Não raras vezes o incêndio mandou às nuvens sua torre de fumo.

(...)

As aves fugiram, aqueles que ali estavam não eram os que preparavam os campos onde as searas verdejantes exalavam perfumes que embalsamavam os ares, produziam os grãos de que elas se alimentavam; estes deixavam somente após si cadáveres insepultos que apodreciam o ar (Dourado, 1997:3-4).

A longa narrativa do médico baiano Ângelo Dourado - que acompanhava a *montonera* maragata dos irmãos Gumercindo e Aparício Saraiva pela área fronteira platina durante a guerra civil, no final do século XIX -, contrasta a imagem idílica de um Mundo Novo repleto de cenas românticas – bucólicas e patriarcais -, com aquelas infernais ou de “bestialização”, usando o termo empregado pelo autor. As imagens trazidas pelo

médico revolucionário ecoam nas palavras de Érico Veríssimo, quando diz em *O Tempo e o Vento* que a “paisagem era civilizada, mas os homens não” (Veríssimo, 1999:362). A violência sacrificial e a violação em seu relato identificam a exacerbação do gozo destruidor, da força inebriante do poder num desvario de ira, em plena “fragmentação do outro” (Taussig, 1993), como forma ideológica de experienciar o terror.

A paisagem catastrófica do conflito em terras rio-grandenses, descrita por Dourado demonstra como o “espaço da morte” (Taussig, 1993) é exatamente aquele, onde a experiência alucinatória do poder e do prazer atingem as raias da barbárie, do transe sanguinolento, no qual a energia do Outro deve ser absorvida. A imagem vampiresca que horrorizou o médico, quando se aproximou “de um grupo de rapazes que contavam uns aos outros o que haviam feito na batalha” ilustra bem a dimensão disso. Segundo Dourado: “Um deles narrava como se tinha achado corpo a corpo com um inimigo robusto, com o qual lutara muito tempo até que pode matá-lo, e bebeu-lhe o sangue” (Dourado, 1997:34).

A barbárie, pelo menos desde o “Facundo” de Domingo Sarmiento, fulgura nas paisagens austrais pelas suas imagens de terror, remetendo ao *ethos* guerreiro vinculado às errâncias caudilhescas. Ela, enquanto experiência cultural na zona pratense revela a civilização como seu oposto complementar. A contrastividade surge como um dínamo no processo de deriva cultural no tempo, assentada num contexto – o ambiente biocultural - com seus espaços de fricção e arranjos étnicos e sócio-políticos nas paisagens fronteiriças.

O processo civilizador no Novo Mundo avançou, como não poderia deixar de ser, pelo exercício violento da coerção e controle dos corpos pela negação ideológica do outro mediante uma ritualística da violência. Esta, na medida que criava “formas coletivas” – sincréticas; de conagração - veiculava a potência do imaginário do terror, permitindo “à sociedade tomar consciência da sua violência e, com isso, proteger-se dela” (Maffesoli, 2001:76). A experiência fronteiriça na porção austral da América do Sul foi levada ao extremo, na aniquilação visceral da diferença pela constância de “guerras de fronteira” que, mesmo sendo “intestinas” à nação, desconheciam linhas imaginárias ou imposições políticas de limites entre Estados, dentro do contexto trans-regional gaúcho (Freyre, 1973). A fronteira é a “terra de ninguém”, espaço de deambulações erráticas e de interação tensional entre as diferenças,

Os bandos guerreiros cruzavam a região platina pondo em prática seus “manejos de guerra” (Porto Alegre,1987a:30), redefinindo as paisagens pela imposição de sua força beligerante, em nome do mandonismo de caudilhos e chefes de partidos, independente da facção a que pertenciam. Uma massa mestiça e revoltosa percorria os territórios meridionais sobre cavalos, arrastando consigo carretas e desgarrados, movida por uma espécie de êxtase antropofágico – uma antropofagia simbólica, quando não ia às vias de fato.

A experiência campeira das lidas com o gado em estâncias e fazendas havia aprimorado as táticas de “guerra gaúcha” pela maestria gaudéria no domínio da “arma branca” (Dornelles, 1988:128). Além disso, era necessário dar atenção aos sentidos, havendo uma hermenêutica campeira das paisagens nativas. O combatente maragato Luiz de Senna Guasina, em 1894, mencionaria a importância do combatente estar atento aos “rumores do inimigo” na guerra. Apolinário Porto Alegre já observara em 1869, em *O Vaqueano*²⁹¹, que interpretar a dinâmica das paisagens era fundamental nas estratégias de ocultamento e fuga.

O outro enfiou o olhar pela espessa escuridão e respondeu:

- O irmão não receie, o pássaro da campina vela mais que o branco. O branco dorme.

(...)

Os dois vultos deitaram-se por terra, por precaução.

É admirável o papel que representaram na revolução os quero-
queros.

Eram bombeiros que ambos os partidos tiveram sempre a seu
serviço (Porto Alegre, 1987a:40).

A presença de cobras no acampamento era percebida pelos combatentes “supersticiosos”, segundo Ângelo Dourado, como sinal da iminência do confronto, quiçá de mau agouro.

²⁹¹A narrativa está imersa num romantismo “repleto de adjetivos e imagens grandiosas”, segundo o prefácio de sua obra. O texto revela a agitação das paisagens rio-grandenses, fornecendo impressões valiosas acerca de uma estética gaudéria engendrada na interação com o meio. Aspectos da experiência conturbada da Revolução Farroupilha (1835-1845) na “campanha”, são narrados poeticamente.

O *ethos* guerreiro que tomou corpo nas regiões platinas é um dos aspectos relevantes para o intrincado processo cultural, engendrando o gaúcho como um tipo humano específico, mas diverso nas suas manifestações trans-regionais.

O gaudério, mestiço e andarengo, personagem carnívoro por excelência e identificado com a faina campeira – tão bem retratado no “Martin Fierro” de José Hernandez -, experimentava no ato virilizante de carnear o anseio arcaico da predação que, por certo, ressoou na “efervescência revolucionária”, nos seus ímpetos carniceros.

Ao vivenciar cotidianamente o ato sacrificial, experimentando-o na banalidade da morte do gado, aliado ao sentimento de dominação sobre o animal, o gaúcho introduziu um elemento importante de sua experiência cultural no panorama turbulento das revoluções. Havia o ato congregador de matear, configurando-se como outro componente com forte caráter ritualístico, remetendo às alianças grupais. A roda de chimarrão tinha um desdobramento social na conformação de redes, que trazia consigo uma noção de honra alicerçada nos laços de lealdade. O gaúcho incorporou duas formas de interações sociais capazes de cimentar um estar-junto, baseado em experiências ético-estéticas relacionadas à vida campeira, conformadoras de uma “comunidade emocional” (Maffesoli, 2001) *sui generis*.

O gaúcho a partir da imolação do Outro como ato especular à prática técnico-cultural da carneação fez dos laços afetivos e da nutriz rancorosa ligada ao “acerto de contas”, veiculado pela sede de vingança, um dos dínamos que impulsionavam o “povo selvagem” (Dourado,1997:33) na guerra civil. Essa nutriz rancorosa vincula-se à solidariedade – relacionada ao parentesco e à amizade -, sendo a mesma, reforçada pelo ato congregador de sorver o chimarrão, “proseando” em torno do fogo de chão.

As “milícias *criollas*” erravam pelas paisagens austrais num nomadismo belicoso, sempre às voltas com entreveros, dispersando “horrores” no cenário do conflito intestino. Prestes Guimarães, outro combatente maragato, narrou a respeito dos “bandos sinistros” que esgueiravam-se pelo pampa, pilhando e assassinando em suas “tropelias”. Os bandos circulavam pelas paisagens gaúchas, mesclando cegueira messiânica – o caudilho/caudilhete/doutor/coronel, como heróis carismáticos – e a intencionalidade de matar pelo comezinho ato de vingança. Bestas e “heróis semi-nus” (Dourado, 1997), vagando por essas plagas. Piquetes fantasmas guiados pelo ódio, cultivando a violência e vilipendiando a

honra alheia. “Bando de gatunos” realizando o saque e partilhando o butim entre si, como forma de interação com o Outro. Fugitivos sem rumo ocultos nos matos, dispersos nas canhadas espreitando as coxilhas e acoissados pelo medo.

Para Ângelo Dourado a selvageria é vivida numa “guerra fratricida” onde “a degola é a lei”, como forma de “bestialização”. O Brasil bestializa-se ante o cenário de chacina, revelando a “expressão bárbara” (Ruas e Bones, 1997). Espanta-se o médico, quando “a coluna” maragata segue “marchando sobre cadáveres” insepultos, resultado dos “combates medonhos” travados naquela paisagem de ruína, quando ficavam os corpos dispersos “no campo da carnificina”, como teria acontecido em São Luiz, quando cerca de duzentos homens tombaram.

Ângelo Dourado, a partir da força narrativa dos seus relatos de campanha, fornece imagens impressionantes das batalhas, como segue:

O espetáculo que vi não se descreve. Ouvia-se de todos os pontos ocupados por nossas forças os clarins a tocarem sem cessar as notas lúgubres, que ordenam carga e carnificina, como num uivar desolador.

Os nossos lanceiros subiam e desciam do cerro como fantasmas que voam sobre os rochedos. Faziam lembrar as fantásticas walckirias das lendas germânicas.

As bandeirolas brancas das lanças pareciam asas de rapina que precipitam-se sobre a presa: era um baixar e erguer-se sem cessar. Em pouco aquelas bandeirolas tomaram a cor do sangue em que se molhavam. Gritos, lamentos, súplicas, promessas, gemidos, extertores, imprecações, insultos – formavam a harmonia desse cataclismo que se chama guerra civil, onde um mata para libertar-se, e morrendo quase sorri, e outros matam ou morrem por obediência, para que os que mandaram matar ou morrer possam gozar, onde não há quartel, onde não há prisioneiros, onde a senha terrível é – mata se não queres morrer. Depois os grupos se afastaram, uns corriam para poderem viver e outros voavam após para matar.

O meu caminho era indicado pelos cadáveres e feridos. Aqui, um que agonizava, ali outro que gemia, além outro coberto de sangue, - sentava-se junto do cadáver de um irmão, de um amigo com o olhar feroz buscava além a vítima para a vingança (Dourado, 1997:24).

Se a “inefabilidade é um dos traços do espaço da morte”, como sugere Michael Taussig (1993:25), o médico-soldado, a partir de sua experiência nos campos de combate retraça o indescritível – o estupor ante o morticínio na guerra -, mediante um olhar que ficcionaliza o real, traduzindo-o, mediando pela narrativa a experiência vinculada ao

imaginário do terror, do ato violento. Dourado revela aspectos sombrios da mutilação do Outro. A peleia violenta engendra um universo complexo de formas informes - imiscuindo corpos e fragmentos deles -, matizadas com o rubro sangue, coagulando-as e desvelando, cruelmente, as entranhas de uma humanidade precária e conturbada em seus desígnios de perdurar no tempo. A morte é vivida como experiência aterradora pelas imagens da mutilação e do putrefato.

Ao chegar a casa o tenente encontrou a velha tia sentada à porta e cumprimentando-a, ela nem respondeu-lhe.

De espaço a espaço levantava-se a velha e ia enxotar os cães e os corvos que sentavam-se perto da casa. O tenente, admirado, dirigiu-se para aquele ponto para onde ela tanto fixava-se, e viu ali um atravessado sobre o outro, os cadáveres do marido e do único filho de sua parenta, que eram *federais!*"

O exército republicano havia passado, deixando seu rastro. Ordenaram-lhe que não os sepultassem, senão teria o mesmo fim que eles quando a horda sanguinária retornasse ao local (Dourado, 1997:34).

A putrescência como resultado da prática “fragmentadora do outro”, enquanto proliferação de vermes e de imagens do terror, empesta o ar com os odores fétidos dos corpos assassinados, atraindo as feras.

Noutra passagem de sua narrativa revela a errância de mulheres em desvario que deixam atrás de si a morada em ruínas. As narrativas do revolucionário ilustrado são impactantes:

Em uma velha casa, em escombros, estava uma pobre velha septuagenária. Sujas, trapentas, seis crianças sentavam-se em torno dela. Eram órfãos. O pai, filho da velha, fora levado, à força, para servir a *legalidade*, e morrera no primeiro combate.

A mulher enlouquecera, e desde então percorre a região acompanhada por um filho de 10 anos, para não deixá-la perder-se, e a quem ela maltrata às vezes, querendo até matá-lo; mas apesar disso ele não a abandona e já tem conseguido dominá-la em certas ocasiões (Dourado, 1997:264).

O tenente coronel republicano Fabrício B. O. Pilar²⁹² relata em seu diário de campanha em 1893-94 a passagem de sua tropa “quase seminua” por “povoados

²⁹²Os fragmentos da fala do tenente que aparecem no texto localizam-se entre as páginas 95 e 160.

depredados pela rapinagem do bando vil de larápios” – “a canalha da mais baixa esfera” -, referindo-se às “tropas infernais” do “castelhano” Gumercindo Saraiva, chamado de “Napoleão dos pampas”. No entanto, não deixa de lembrar os incêndios das “diversas casas, cujas ruínas foram vistas por nossas forças”, segundo o tenente e que foram provocados pelas forças de Firmino de Paula, num “ato vandálico das forças legais”.

O diário de campanha de José Ferreira Prestes Guimarães, publicado pela primeira vez em 1897, configura-se como outra fonte de fundamental importância sobre a revolução federalista em terras gaúchas. Prestes Guimarães era um personagem central na arena dos conflitos, pois comandava as forças federalistas em Passo Fundo, conhecida “cidade maragata”, figurando no cenário da guerra em oposição à Cruz Alta, considerada por ele como uma “terra autoritária, e *ninho de pica-paus* sob o calor da república”. Esta cidade mantinha-se sob o domínio do general Firmino de Paula. O território do estado estava marcado por enclaves políticos, acirrando ódios e exasperando os inimigos partidários. Daí que a figura emblemática do caudilho encarnava-se em alguns personagens locais. Todavia é preciso considerar que “cada rincão tinha o seu caudilhete²⁹³” (Ruas e Bones, 1997:16).

Em seu relato sobre o teatro da guerra civil, Prestes Guimarães retrata o cenário de “hecatombes humanas” na região de Cima da Serra, revelando o “verdadeiro martiriológico” existente naquela área do estado, imersa numa “tirania [que] ali requintava em barbárie, em opressão” – a população acoada pelo medo dos “bandos sinistros” fugia em pânico -, ante à presença constante da “malta de salteadores” do senador Pinheiro Machado²⁹⁴ que percorriam a região, imprimindo marcas de destruição nas paisagens como forma de anunciar um “regime do terror” (“implantar o terror” ou uma “tirania sul-americana”, nas palavras de Dourado).

²⁹³ José Olavo Machado menciona a existência de um “caudilhete” que atuou no período da Revolução de 1923 na região de Entre-Ijuís, cujo apelido era Juca Raimundo. Ele “trouxe em desassossego toda a região de Entre-Ijuís... fez um ataque ao povoado de Rio Branco, hoje cidade de Catuípe” (Machado, 1981:35).

²⁹⁴ “João Gomes Pinheiro Machado – político – tomou parte na guerra contra o Paraguai – combateu os revolucionários em 1893 – senador – chefe do partido republicano conservador” (Pozzobon, 1997:94).



Antonio Chimango

*Poemeto
Campestre*

POR

Amaro Juvenal



1915
—
Porto Alegre
—
2.^a Edição



Prestes Guimarães relata um episódio de confronto entre forças revolucionárias e republicanas nas proximidades de Passo Fundo:

Às 8 horas da manhã, a coluna entusiasmada marchava pela estrada quando, ao chegar a sua vanguarda no “Umbu”, sítio que dista da cidade nove a dez quilômetros, de súbito apareceu a força revolucionária – que carregou pela frente e flancos – envolvendo o inimigo num círculo de fogo convergente, e cargas de lança difíceis de resistir. Sem embargo, foi a vitória disputada com ardor, cerca de duas horas, respondendo a coluna atacada com nutrido fogo de fuzilaria, o qual não impedia o choque e conseqüente entrevero das forças beligerantes. Às dez horas era completa a vitória dos revolucionários.

O dilatado chão do combate estava juncado de grande quantidade de cadáveres humanos e cavalos mortos. O legalistas deram o grito de ‘salve-se quem puder’ e abandonando a pesada bagagem tomaram as de Vila Diogo, voltando em rápida carreira pela mesma estrada em que tinham vindo. Os piores montados foram alcançados e presos, sem oporem nenhuma resistência (Prestes Guimarães, 1987:36-7).

A narrativa de Prestes Guimarães elucida algumas questões apontadas por autores como Sejanos Dornelles (1988) ou Tabajaras Ruas e Elmar Bones (1997), demonstrando que no combate de cavalaria o inimigo poderia ser recebido à “ponta de lança” – “a indiada montoneira” de Aparício Saraiva era famosa por suas cargas - , realizando o cerco sobre os opositores como estratégia vinculada a uma “astúcia crioula” nas “guerrilhas campeiras”.

Outro companheiro dos Saraiva também deixou seu relato sobre o deslocamento da coluna revolucionária, datado de 1893. Trata-se de Luiz de Senna Guasina que inicia sua narrativa mencionando a região missioneira e o nomadismo guerrilheiro, citando lugares como São Lourenço e o Arroio Santa Bárbara nas Missões, enquanto pontos de passagem. Senna Guasina ainda comenta: “pousamos à margem direita do Arroio **Inhacapetu** [na realidade, um rio]. Voltou a expedição que fora ao - **Povinho** [Santiago do Boqueirão] -, tendo posto em fuga o inimigo que ali se achava de guarnição em número de 200 homens” (Guasina, 1999:16). Rumam em direção a Cruz Alta. Descansam às margens do Ijuí e seguem para Passo Fundo.

Ângelo Dourado refere-se as “matas missioneiras” e sobre a sua passagem pela região, afirma:

Resta-nos passar o Una Capetum, rio um tanto caudaloso. Ainda mesmo que não fosse a necessidade de nos incorporarmos com Dinarte²⁹⁵, para darmos uma batalha que vencida modificará em absoluto a nossa condição, temos que apressar a marcha para sairmos desta região, onde não podemos brigar e onde diariamente são degolados os companheiros que cansados, ou perdidos ficam para trás. Ontem 8, foram degolados vinte e tantos que se achavam numa casa descansando e o inimigo caindo de surpresa, depois de, por astúcia, verificar que estavam sós (Dourado, 1997: 270).

Uma das paisagens missioneiras cujo nome está intimamente vinculado à revolução federalista é a do Carovi, localidade na qual situa-se o chamado Capão da Batalha. Essa porção da “terra missioneira” gaúcha serviu de cenário para o teatro do conflito civil, onde episódios catastróficos marcaram o lugar com a turbulenta energia de uma paisagem de guerra. Neste caso, o espírito do lugar parece vibrar como um “espaço da morte”.

O Carovi é um lugar caracterizado pela agitação do “espírito do tempo” das revoluções e pela experiência do caos ante às pulsões de uma violência fundadora de paisagens desordenadas e de ruínas. Nele instauraram-se novos nexos e formas culturais de lidar com a “cultura do terror”, com o fragmento arqueológico. Mas, acima de tudo, com a transfiguração da história em mito – como manifestação de uma memória coletiva -, ou mesmo, em se tratando de caudilhos, da transfiguração do mito em história – enquanto memória social.

Portanto, nas Missões, a região do Carovi é um território-mito, tratando-se de um lugar que detém uma aura, um espírito que o singulariza, ao mesmo tempo que compõe a constelação de paisagens rurais que configuram a “geografia imaginária” rio-grandense, vinculadas aos confrontos cruentos durante as “guerrilhas campeiras”.

No diário do combatente José Antônio Prestes Guimarães, o confronto ocorrido no Carovi é narrado com um tom épico:

²⁹⁵O “guerrilheiro são-borjense”, de acordo com Sérgio da C. Franco (1993) – ver no final de sua obra a Cronologia dos Principais Eventos - invadiu São Borja por três vezes, a partir de São Tomé – onde existia uma efervescência revolucionária -, na Argentina. É chamado de “caudilho” pelo tenente coronel Fabrício Pilar.

Depois de talar Palmeira a vontade [referindo-se ao massacre do Boi Preto²⁹⁶], Fermino de Paula, desalmado caudilho, dirigiu-se a “Carovi” em Missões, tocando de passagem por Santo Ângelo. Em ‘Carovi’ nos primeiros dias de maio foi traído e destroçado pelo destemido chefe, Dinarte Dornelles, que avançou contra o autor das hecatombes da Palmeira brilhantíssima vitória. Fermino de Paula deixou no campo uns 200 mortos, armas e animais, fugindo com o resto de sua Brigada até Cruz Alta (Prestes Guimarães, 1987:47).

O tenente coronel republicano Fabrício Pilar (s.d.: 189-90), ao mencionar o combate travado no Capão do Carovi, traz imagens de uma paisagem de guerra quando “surgiu aquela onda de facínoras, como verdadeiros abutres e veio sobre os cento e poucos bravos do 1º regimento... assim nesse torvelinho do tropel infrene da morte! Do vozear crescente da castelhanada, do estrondo da carreira e da nossa fuzilaria que não cessava... a onda de devastação quebra-se sobre nós!”²⁹⁷

O Capão do Carovi – também chamado de Capão da Batalha -, emerge no cenário trágico da guerra pela sua significativa importância no contexto agitado da revolução federalista, posto que naquela região transcorreu o embate entre tropas republicanas e “a força rebelde” de Gumercindo Saraiva. Nesse dia – 10 de agosto de 1894 –, os “atos de heroísmo” (Ângelo Dourado) do caudilho findariam. O herói de dupla nacionalidade (brasileira e uruguaia), tombou ferido gravemente com um tiro, vindo a falecer logo depois.

²⁹⁶De acordo com Sérgio C. Franco, o Combate do Boi Preto teria ocorrido em 10 de abril de 1894, quando “o grosso da coluna rebelde de Ubaldino Machado, que se achava acampada no Rincão do Boi Preto, perto de Palmeira das Missões, é ali surpreendida pela força legalista do Coronel Firmino de Paula e virtualmente exterminada, através do sumário fuzilamento. Em telegrama ao presidente do estado, Firmino de Paula comunicou ter eliminado 370 maragatos. Segundo Mozart P. Soares, ‘os prisioneiros não foram todos mortos no mesmo local. Foram sendo sacrificados em grupos, a distâncias variáveis e ficaram pelos campos, à beira da Estrada da Palmeirinha’ (Franco, 1993:79-80). Na verdade, fala-se num episódio de degolamentos de prisioneiros de guerra.

²⁹⁷Fabrício Batista de Oliveira Pilar (s.d.:24) escreveu um poema entre os dias 10 de agosto e 05 de setembro de 1894, que endereçaria a um amigo de São Borja, acerca deste episódio, como segue: “Já por longa tradição/E também na geografia,/Caroví o tal Capão/Eu de longe conhecia,/Gostava muito do nome,/Sempre queria ir ali,/Nunca pensei custar-me/Tão caro ver o Caroví!/Querida eu ver o Caroví/Em tardes de mais bonanças;/Não tão caro como vi/Por entre balas e lança!” O poema também é citado por José Luiz da Silveira (1987:208).



Portanto, o Capão da Batalha foi o palco de um acontecimento relevante para o desfecho do conflito, acontecendo aquilo que Prestes Guimarães referiu-se como “um eclipse fatal para a revolução”, ou seja, o ferimento que levou o caudilho Gumerindo Saraiva à morte. A narrativa do médico maragato Ângelo Dourado é esclarecedora:

O inimigo tinha pressentido a nossa aproximação e começou a *empacar*. Só a vanguarda prosseguia. Gumerindo vendo isto resolvera, por já ser tarde, reunir as forças, marchar para a direita afim de deixar se incorporarem as duas colunas inimigas, e no outro dia esperá-las, e atacar ambas de frente. Foi avisar disso a Dinarte; este porém, vendo chegar Gumerindo, talvez para mostrar a bravura dos seus, ordenou uma carga de lança, destroçou a vanguarda que fugiu, metendo-se alguns no mato, tomando-lhe trinta Mauzers, papéis, etc.

Em cima de uma coxilha estava uma outra coluna. Aparício para corresponder à saudação da gente de Dinarte, veio pedir a Gumerindo para deixar-lhe ir fazer também uma carga, e apesar de ser tarde ele consentiu.

Aparício chamou Augusto Amaral e ia costeando a coxilha, para apresentar-se já na proximidade, e Gumerindo seguiu pela coxilha para assistir à carga quando do mato partiram os tiros que o feriram, matando-lhe o clarim e o cavalo, sendo conduzido depois pelo Major Pianelli que o acompanhara²⁹⁸. Quando cheguei à carreta, chegava também Aparício que, sabendo do desastre desistira do seu intento, e a quem Gumerindo queria ver imediatamente, com receio de que tivesse também sido vítima. Ao entrar na carreta, Aparício, Gumerindo, ao vê-lo, levou a mão aos olhos e fechou-os.

Aparício voltou sem dizer palavra, mas lançou-me um olhar que tudo exprimia. Foi a última vez que se viram aqueles dois heróis que se amavam mais do que a vida.

(...)

Amigo, não deixe me darem nada para dormir, tu sabes que eu não devo dormir [exclamou Gumerindo ao médico].

- Não é para dormir, disse-lhe eu.

- Então pode fazer o que você quer... e entregou o braço.

- Onde é o ferimento? Perguntei eu. Ele mesmo levantou a camisa ensangüentada e mostrou-me.

Um pequeno orifício entre a 6ª e 7ª costela esquerdas, próximo do externo, por onde saía o ar na expiração; portanto fora interessado o bordo do pulmão.

(...)

²⁹⁸Sérgio da Costa Franco afirma o seguinte sobre o episódio acontecido no Carovi: “Depois de haver feito junção com a força de Dinarte Dorneles, a coluna de Gumerindo Saraiva entra em escaramuças com a vanguarda da Divisão do Norte, ao mando de Fabrício Pilar e Bento Porto, com seus respectivos regimentos de cavalaria... Gumerindo foi mortalmente ferido por inimigos entricheirados num capão próximo, pertencentes ao regimento do Coronel Bento Porto” (Franco, 1993:83).

Movendo-se soltou um gemido – Lembra-se, disse eu, que quando Aparício foi ferido e gemia você me disse que todos vocês são fracos para a dor?

- Não amigo, não é a dor, eu estou *perdido*, me disse. (Dourado, 1977:273-4)

Fabrício Pilar (s.d.: 193-95) comemora o feito heróico, considerando-o uma “glória para os regimentos da Brigada Militar do Rio Grande, que tiveram a ventura de matar semelhante fera!” O tenente, ainda chama o caudilho de “animal”.

O corpo do chefe maragato, após o sepultamento seria “profanado” pelas tropas comandadas pelo coronel Firmino de Paula. Novamente o relato de Fabrício Pilar é elucidativo: “Estava o bandido exposto na estrada, em adiantado estado de decomposição, com a cabeça denegrada da gangrena, porém conservando inteira semelhança, no contorno geral, com as fotografias em nosso poder. Tinham-lhe cortado as duas orelhas e parte da barba, como lembrança”.

Os restos mortais do caudilho, conforme Sejanos Dornelles (1988:228-229), teriam sido enterrados depois, por uma senhora moradora das proximidades do cemitério, para ser, novamente profanado - a sua cabeça decapitada por Ramiro de Oliveira, sendo levada como prêmio a Júlio de Castilhos, em Porto Alegre. As profanações ocorreram, mas a lenda corre: uns dizem que foi uma parte da barba, outros a orelha e, finalmente, a cabeça, o presente macabro oferecido ao líder republicano.

A morte do caudilho dispersa “a canalha de Gumercindo”, como refere-se o tenente Pilar: “Com a morte do bandido, ficou tudo degringolado! Pronunciou-se o desânimo, e veio a desagregação. Fugir, fugir e... correndo!” (p. 194). No entanto, as escaramuças seguem até a segunda metade de 1895, com o término da Revolução Federalista.

Mas a efervescência política gaúcha gesta outros conflitos. Em 1923 estoura nova revolução, emergindo do cadinho complexo da experiência campeira a figura heróica de mais um caudilho. Diferentemente de Gumercindo, grande proprietário de terras, agora trata-se de um tropeiro pobre²⁹⁹ que cruzaria em suas deambulações as paisagens

²⁹⁹O contexto sócio-econômico é outro. Os grandes frigoríficos estrangeiros instalados em terras gaúchas, para os quais conduz o gado, já estão em franca atividade, introduzindo um capitalismo moderno que substitui a putrefata e fétida imagem das charqueadas, tão bem descritas por Auguste de Saint-Hilaire em 1820, gerando transformações na economia rio-grandense e

missioneiras com seus matos fechados. A personagem em questão era Honório Lemes³⁰⁰ – “o Leão do Caverá” - , chefe maragato nascido em Cachoeira do Sul, conforme Zolá Franco Pozzobon (1997:11).

O memorialista José Olavo Machado (1981) comenta sobre “a passagem relâmpago” da “famosa coluna de Honório Lemos”. O caudilho, “depois de se apossar e abandonar a cidade de São Luiz, movimenta sua forças em direção a Santo Ângelo”. Segundo o autor:

Ao alcançar, entretanto, a encruzilhada denominada de Quatro Cantos, na rodovia São Luiz-Santo Ângelo, em vez de prosseguir no rumo desta cidade, toma o ramal que, daquele local, deriva para o lugar denominado Carajazinho e, pouco adiante desta localidade, em campos da família Kruel, engajou violento combate com a vanguarda da Brigada do Oeste, comandada pessoalmente pelo general Flores da Cunha. Nesse encontro, que foi rápido mas sangrento, tiveram ambos os combatentes diversas baixas entre mortos e feridos (Machado, 1981:36).

O caudilho Honório Lemes tem participação nos conflitos de 24, combatendo com os revolucionários da Coluna Prestes. As turbulências em terras gaúchas estendem-se aos conturbados anos 30 e os desdobramentos da política que levam Getúlio Vargas à presidência da nação.

2. As imagens jesuítico-guarani e gauchescas vibrando nas paisagens missioneiras.

Durante uma visita à casa de seu Aureliano, ele me contou que desde a infância percebe as manifestações sobrenaturais ou “assombros” – visíveis ou não. por vezes audíveis -, que percorrem as paisagens fantásticas da terra miguelina. Tudo começou no distrito de Coimbra, local onde nasceu. A sua sensibilidade na época para identificar fenômenos “esquisitos”, como visualizar os movimentos das imagens insólitas no espaço imaginário local, bem como os seus dons premonitórios – ligados a experiências oníricas e às “revelações” em sonho -, surgiram enquanto uma capacidade de lidar com um universo sutil de imagens.

engendrando mudanças em suas paisagens de trabalho. Ver a obra de Sandra J. Pesavento, A República Velha gaúcha: charqueadas, frigoríficos e criadores, 1980.

³⁰⁰O sobrenome do caudilho também aparece na bibliografia como Lemos.

Comentou, certa vez, que “o papai vinha vindo assim, vinha a cavalo com as vaca mansa e um cavalero!

Aí, vinha bem arrumado aquele cavalero, até de lenço tava, chapéu na cabeça, bota. Mais era um, mala de ponche, cavalo bem encilhado! Vinha vindo!

Eu fui afirmando os olho, ele foi vindo. Eu disse: bá! Que cavalero vindo ali, num cavalo!

Numa daquelas, desapareceu no chão! Sumiu! Ficô só o papai com a vaca! Tá! Depois, passô uma semana. Mais, uma bola de fogo do tamanho daquela casa! No ar, assim, voando no ar! E caiu naquele lugar! Caiu, alevantô pra cima e, depois vortô de novo e atingiu aquelas macega tudo, pareinha assim! Depois vortô e se sumiu! Na terra, naquele lugar!

E, depois, tava na frente, eu tava pra traiz assim, tava escurecendo. Sortaro uma lata de libra, assim, derramando, a lata! Ela passava assim, fazia baruido que era uma coisa muito séria!”

A narrativa de seu Aureliano traz à tona, novamente, a imagem do cavaleiro fantasma, reintroduzindo na discussão o “arquetipo do centauro”. Aqui, o mito caudilhesco encontra-se com aquele do ser fantástico, convergindo, sinteticamente, na dinâmica das imagens relacionadas à hipofilia gauchesca³⁰¹.

³⁰¹Carlos Reverbel (1986) em seus estudos sobre o gaúcho faz referência à “civilização *guasca*”, surgida nos “pagos” sulinos e voltada para às lidas campeiras. As práticas culturais de manejo do gado bovino, com intuito de extração da courama e à produção do charque estão associadas ao domínio de técnicas crioulas de cavalgada, prenhes da imagem indômita do cavalo. É numa “topografia imaginária” que emerge o “centauro dos pampas”, enquanto “elemento estético-ecológico” da paisagem (Freyre, 1973), figurando no conjunto de imagens que conformam uma civilização diversa no subtropical. O gado bovino, portanto, é um dos elementos determinantes da “civilização do couro”, sendo que o cavalo não é menos importante em sua configuração, pois é a partir da relação quase simbiótica com o mesmo, que o “monarca das coxilhas” conquista o território rio-grandense, vencendo distâncias, correndo “as vacarias”, exercendo assim seu *ethos* guerreiro. Há uma “hipofilia” identificada com a figura do “herói” (Reverbel, 1986), auxiliando na configuração de “imagens viris da comunidade gaúcha” (Rocha, 1994). O cavalo, junto com os bovinos, representou a introdução de formas vivas exóticas ao Mundo Novo, que estabeleceriam relações ecológicas com o meio, conformando as paisagens dos campos austrais. O cavalo e gado sempre estiveram associados, basta ver a importância do tropeirismo ao longo dos séculos XVIII-XX, como forma de desbravar os sertões gaúchos. Segundo Reverbel, as “revoluções rio-grandenses foram revoluções a cavalo”, que acrescentaria, foram sustentadas pelos saques do gado, nutrindo a carnívora gaudéria. Portanto, o gaúcho enquanto “figura arquetípica” (Rocha, 1994), habitante singular de um “território fantástico” está associado s figuras míticas do boi e do cavalo. O primeiro, referindo-se à imagem mediterrânea da tempestuosidade do touro, das tauromaquias; o segundo, à fusão entre homem e animal presente no sincretismo zoomórfico do centauro, ambas imagens relacionadas de alguma forma a singular força telúrica do pago, à grandiosidade do Continente de

Neste sentido, a figura do cavaleiro sinistro que aparece na narrativa de seu Aureliano ressoa naquela de seu Mário, evocada anteriormente³⁰². No entanto, é o cenário das ruínas de São Miguel das Missões que emerge na narrativa do segundo, como espaço fantástico para o acontecimento insólito que descreveu, quando “a visage se apresentô” em plena luz do dia³⁰³: o cavaleiro fantasma “em trote de guerra”, montado em seu “cavalo de tropa” vibrava como a imagem mítica e inevitável do centauro singrando as coxilhas das paisagens meridionais, para transmutar-se em três bolas de fogo.

Na visão de seu Mário, o fenômeno não poderia ser divino, mas uma manifestação demoníaca. A presença do cavalo como assombro em terras missioneiras ressoa no tempo, desdobrando-se como hierofania que rebate em experiências particulares, com as imagens campeiras, mas cujas memórias duram no tempo, subterrâneas. Trata-se, nesse caso, de tomar a forte presença do cavalo nas paisagens - tanto na experiência jesuítico-guarani, quanto do período revolucionário em terras missioneiras -, como uma imagem potente, onde constelam tantas outras, dispersando sentidos extremamente sutis no mundo missioneiro.

Gilbert Durand ao analisar o simbolismo hipomorfo, destaca a figura do “cavalo infernal”³⁰⁴, conduzindo demônios que capturam as suas vítimas para conduzi-las às paisagens terríveis do inferno. O animal desponta enquanto uma imagem isomorfa “das

São Pedro. Gilbert Durand em suas reflexões sobre o imaginário animal, mencionará o isomorfismo entre as imagens do cavalo e do touro (Durand, 1989:59).

³⁰²Conforme aparece na Parte 4, Capítulo II, subitem 2 (As camadas do tempo e persistência das formas informes no cotidiano local: a ruína e monstruoso como potência subterrânea do imaginário missioneiro).

³⁰³O assombro, visto em pleno meio-dia por seu Mário está relacionado à presença do capão. Nesse sentido, se considerarmos o capão sob a mesma perspectiva que aponta Rosane Rubert (1999) para a região nordeste do estado, quando sugere que a intensa eletrificação das cidades interioranas pode ser um dos motivos pelos quais os assombros estariam desaparecendo de suas paisagens, percebe-se que a urbanização é um fenômeno que se estende às paisagens rurais, desencadeando transformações nos ambientes das paisagens missioneiras, como os capões de mato nativo que desaparecem de alguns pontos da mesma. O fenômeno estranho envolvendo a tríade de luzes está relacionado ao excesso de luz e não ao lusco-fusco de um “tempo-noite”, mas intimamente ligado à forma labiríntica do capão – oculta em sua arquitetura botânica e reino do lusco-fusco e do impreciso -, junto à abertura do campo.

³⁰⁴Gilbert Durand destaca a importância do cavalo para a poesia que busca o diálogo com mitos e lendas, na busca do simbolismo hipomórfico. O tema do “cavalo misterioso” aderido à imagem poderosa do “caudilho” nas paisagens gaúchas, fulgura no conto O Cavalo Cego, do escritor Josué Guimarães. No conto o velho caudilho narra “entreveros” e referencia figuras históricas, “ao pé do fogão, tentando aquecer as mãos ancilosas”. A imagem fantasmática do cavalo nesse conto não é apenas visual, mas tátil: “ainda hoje sinto nas palmas das mãos o frio gélido daquele animal, nenhum indício de calor ou de vida” (Guimarães, 2000:85).

trevas e do inferno”. As “constelações simbólicas que gravitam em torno do simbolismo hipomorfo revelam que o cavalo “é a própria imagem do tempo” (Durand, 1989:55-57).

A força das imagens presentes na narrativa do padre Antônio Sepp em pleno século XVII pode auxiliar na compreensão do caráter demoníaco do cavalo – e talvez da tragicidade do tempo - para o contexto das reduções jesuítico-guarani da Província do Paraguai. O jesuíta, a partir dos dilemas nativos frente ao universo de culpas e pecados, imposto pela mentalidade cristã, analisa os dilemas do paganismo naquelas terras, da seguinte forma:

Outro índio era perseguido de não sei que fúrias ou espectros infernais. Já nas últimas e prestes a precipitar-se no abismo do desespero, eu o animava a fazer uma confissão às direitas de toda a vida antidos desde a adolescência. Eis que despertado como dum sono profundo e letárgico, exclama: ‘Não vês padre, este cavalo aqui, negro como o carvão? Decerto veio para me levar daqui’. Retruquei-lhe: ‘Meu filho, este cavalo é do espírito das trevas; se não fizeres quanto antes penitência sincera, pronto está para te levar aos cárceres eternos. Converte-te, portanto, Jerusalém, converte-te ao Senhor teu Deus; implora à Grande Mãe das Misericórdias e, por meio de uma confissão geral de toda a vida passada, apaga os pecados, lava a imundície de tua alma, abre a úlcera que talvez silenciaste sacrílegamente’ (Sepp, 1951:180).

A imagem do cavalo vibra no tempo, atravessando potente o espaço. Num primeiro momento, o cavaleiro em trote de guerra fulgura como uma imagem de terror, referida à “expressão bárbara” (Ruas e Bones, 1997), enquanto uma imagem do barroco gauchesco missioneiro – sua violência grotesca e desregrada -, desdobrada da imagem do cavalo oriundo das trevas medonhas relacionada a austeridade do barroco jesuítico-guarani e seu afã de auto-controle via penitência, animado pelos exercícios espirituais loyolanos.

Por outro lado, as narrativas de seu Aureliano e de seu Mário apontam para a iridescência solar na interação nômade do herói guerreiro, revelando a passagem da bola de fogo ou transmutando-se em três delas, cortando a paisagem celeste missioneira. As luzes, especialmente, na narrativa de seu Mário ressoam na narrativa do padre Antônio Ruiz de Montoya (1997), posto que a figura do trinário - evidenciado pela metamorfose do cavaleiro em três bolas de fogo -, como uma porção mística do setenário, número fundamental nas diversas teogonias, aparece na narrativa do padre Ruiz de Montoya junto à

redução de Nossa Senhora de Loreto, na Argentina. Portanto, a imagem do trinário desdobrada no tempo missioneiro refere-se a ambigüidade mesma da tríade, como manifestação do assombroso, revelando tanto a potência do monstruoso quanto a do *miraculum* – e talvez, enquanto uma referência à Santíssima Trindade. De acordo com o religioso:

Estavamos dedicando, em Loreto, um novo templo à Virgem Soberana, em dia que vinha a ser uma de suas festas. Na noite anterior, à claridade do luar, estavam mais de 60 pessoas celebrando com alegria a festa, quando todos viram que da velha igreja, situada em frente da nova, saíam três figuras vestidas dum roupagem celeste, branca como neve e reluzente como prata polida. Seus rostos pareciam três sóis, apresentando-se cabeleiras como de fibras de ouro, caídas sobre os ombros. Intermediava as duas igrejas uma cruz formosa, com três escadas a seus pés e, subindo-as elas com passos agradáveis, puseram-se arrimadas à cruz, olhando o altar da nova igreja, que ainda não tinha portas. A gente ficou absorta, mirando e contemplando sua formosura e linda disposição de corpos, os quais não eram de uma só medida, mas, quanto a ela, todas as três se diferenciavam... Elas, porém, retirando-se pouco a pouco, voltaram à igreja, donde haviam saído (Montoya, 1997:85-9).

As narrativas de seu Mário e do padre Montoya parecem apontar para a mobilidade das imagens fantásticas na região missioneira, enquanto espaço para o “cruzamento de móveis” (Certeau,1994:202), de fluxos de matérias sutis, ainda que densas de sentidos. As narrativas de seu Mário e de seu Aureliano revelam as complexidades do imaginário na experiência jesuítico-guarani do II Ciclo Missioneiro, convergindo com as imagens narradas por Sepp, bem como com o I Ciclo Missioneiro, naquelas anunciadas pelo padre Montoya.

A aproximação das diferentes narrativas demonstra que, a partir da dinâmica das paisagens fantásticas missioneiras, emanam a força do terror e da redenção ao longo da duração, atualizando o mito e burilando a história, num processo recursivo. Assim a imagem de guerra anunciada pelo cavaleiro, bem como as três luzes são expressões do imaginário missioneiro que vibram na espiral do tempo, marcando com as imagens do maravilhoso terrificante e do miraculoso a memória dos lugares, naquele vasto contexto trans-regional.

Na realidade, a região fronteira do estado apresenta inúmeros locais considerados insólitos, reconhecidos pelas comunidades rurais pela estranheza dos fenômenos que neles se manifestam³⁰⁵, como no caso das paisagens envolvendo a catedral de São Miguel. É por isso que seu Luís, morador de Uruguaiana, me diria em relação aos assombros, quando de minha rápida passagem pela cidade, que “no interior reserva muita surpresa nessa parte!”

No Capão do Cipó seu Macedo afirmaria: “esse lugar é assombrado”, referindo-se a certa localidade daquele município. Seu Frutuoso mencionou “um lugar com mistério”. Ou seja, o maravilhoso presente no assombro e implicado nas paisagens é extremamente sutil, estando para além do visível, como lembra seu Jair: “Existe uma coisa invisível que a gente não sabe, mistério do mundo!”

O mistério implicado nas manifestações do assombro revela que o seu “princípio de visibilidade” pode ser experienciado em toda a exuberância do desvario ou de sua potência alucinatória - na expressão emocional do amaravilhamento -, como forma do terror ou da redenção. O que estou analisando como barroquização das paisagens missionárias surge assim, relacionado aos enraizamentos e revolvimentos da memória do/no lugar, mesclando experiências temporais diversas - o “antes-tempo”: “dos bugre”, “dos jesuíta”, “das roça”, “das carreta”, “das revolta” - e o desdobramento das suas imagens, pródigas de mistérios no mundo explicado.

Mas há uma sutileza na fala de seu Aureliano, na complexa trama de imagens visuais que ele delinea e que nos remete a uma paisagem sonora: a das latas contendo as libras sendo viradas, dispersando as moedas e fazendo “baruío”, como se referiu. A “visage” do cavaleiro anuncia uma dinâmica fantástica na “geografia imaginária”, onde a manifestação luminosa revela a presença oculta do “guardado” que, nesse caso, consubstancia-se em efeitos auditivos vibrando nas imagens da fortuna e do infortúnio. É do “guardado” que agora vamos atrás.

2.1. Etnografia e mistério em terras miguelinas.

Acompanhei uma conversa na casa de dona Carmen e Valter, onde o casal refletia sobre a existência de um “cabedal” junto a um pé de bugreira, em companhia de dona

³⁰⁵As pesquisas etnográficas de Rosane Rubert (1999); Luciana Hartmann (2000) e Rafael Devos (2002) junto a grupos sociais em três diferentes áreas do Estado, auxiliam enormemente a análise da questão para o contexto cultural rio-grandense.

Cleni. O diálogo elucida algumas questões acerca dos enterros de dinheiro na região missioneira do estado, considerando suas relações com os períodos turbulentos das revoltas e as imagens do terror, sem deixar de considerar o tom jocoso ante o grotesco.

Valter – “Conta o sonho?”

Dona Carmen - Não é que seja um sonho! Tinha, a Terezinha morava ali. Daí umas hora, ela foi deitá, daí, diz-que daí, vinha uma cara na porta: ‘ô, Terezinha!’ Ela ficô quieta, não quero falá agora, não sei o quê né!

‘Ô, Terezinha!’; ela ficô quieta. Três veiz: ‘ô, Terezinha!’

Ela disse: mais, o quê? Diz: ‘o meu nome é’... Vita, não sei se era Vitalina, parece que era Vitalina! Diz ela: ‘eu vim te dá uma, um dinheiro pra ti!’

Daí, ela ficô quieta, loca de medo: ‘tu alevante e me acompanhe, vamo lá!!’ Daí, contô, daí: ‘é ali ó, na bera da rocinha, tem um espinio grande, e de baxo do espinio tá o dinheiro! Tu me acompanhe! Vamo junto, me acompanhe que o dinheiro é pra ti!’

Daí, ela pensô, mais daí: ‘tu tá com medo!’

Aí, ela disse: ai, eu tô!

‘Vamo junto lá! Tá bem facilzinho de tirá o dinheiro! Tu pega uma enxada, quarqué uma coisa, cavoca, bem em cima tá uma areia’, não, ‘bem em cima tá um; é, bem em cima tá uma areia! De baxo da areia tá o carvão, e de baxo do carvão, do carvão, tem a cabeça dum véio degolado! Daí, tu pincha³⁰⁶ a cabeça do véio degolado e... tá o dinheiro! Tali o dinheiro!’ Quem sabe tem que í em duas, porque uma não sabe o que vai acontecê! (risos)

Dona Cleni - Mas, se degolaro não faiz mais nada!

Eu - E ela via o fantasma, a pessoa que falava com ela?

Dona Carmen - Ela via a fala, mais ela não se alevantô! Ela tava sozinha, né! Ela não foi!

Eu - Ah, ela não foi!

Dona Carmen - Não, não foi!... Depois, ela ficô com medo! Daí, ela me contô, e eu outra medrosa, nós era vizinha, né! Digo, mais, eu nem por dinheiro, não vô...

Valter - Mais [...] eles localizaro, eles foro lá vê!

Dona Carmen - É, na bera da rocinha de mato!

Valter - Eles foro lá e deu tudo certo lá, como eles entregaro prela o ... o dinheiro!

³⁰⁶O mesmo que jogar fora ou longe.

Dona Carmen - Daí, ela foi e convidô a Guilhermina, de certo, de certo, ela viu, pra mim a Guilhermina fica lá e eu fico com o dinheiro pra mim! (risos)

Valter - Mais, de certo, vai morrê um, né! (risos)

Dona Carmen - Só pode! Daí, convidô a Guilhermina, ainda esses dia a Guilhermina tava me contando! Diz-que foro lá, mais não se acharo com corage!

Valter - Mais eu tô loco pra jogá a cabeça desse véio pro lado, pra tirá esse dinheiro! (risos)

Dona Carmen - Capaz!...Porque, eu tenho medo da cabeça do véio!

Dona Cleni - Mas, se degolaro não faiz mais nada, não é!

Dona Carmen - Mais, de que jeito, bem feio não tá!

Dona Cleni - Não!

Valter - Não, tá sequinho! Não, tem algum ...

Dona Cleni - E é bem fundo lá?

Valter - Não, acho que uns três metro, acho...

Dona Carmen - Pois, daí, o seu Emílio; o seu Emílio sonha ali na água, né. Naqueles dia que a água deu...

Valter - Sonhô!

Dona Carmen - ... ähn... Valter - ... E, é bem na bera lá!

Dona Carmen - ... e é bem na berinha da sanga, mesmo, que tá essa, esse... enterraro o dinheiro lá! E o seu Emílio sonha, né, que a água deu lá, que fica de fora as moeda! E ele começô a juntá! (Valter fala junto: Humm... deu bem certinho!) Daí, esses dia eu fui lá com o Varte, bem certinho, a água passa bem assim, na beradinha lá! Eu disse: taí o sonho do seu Emílio, se ele tivesse vindo naquele dia, né!

Eu - Ah, o seu Emílio sonhou, é!?

Dona Carmen - Sonhô!

Dona Cleni - Sonhô! Não sei, veio contando no caminho. No dia que nós ia vim pra cá, né! O Emílio sonhô! Daí, até aqui no, o quê que tinha no caminho; o quê que pararo ali pra juntá não sei o quê? 'Que eu sonhei com um dinheiro' ...

Valter - Ah, ele contô!

Dona Cleni - ... 'que eu ia passando no lugar e [...]'. Ah, se bobiando com isso daí!

Dona Carmen - Mais, bem certo que ia dá o sonho, mesmo, porque é bem na beradinha da sanga, mesmo! Que nem o Varte fincô, colocô o facão lá, diz-que fazia baruio, lá no fundo, porque tu não cavocô hôme bobo! - Não agüentô... - Valter mantém uma conversa paralela incompreensível sobre o enterro de dinheiro.

Dona Cleni - ... olhá a cabeça do véio, ficô com medo, a cabeça do véio! (risos)

Valter - Não! Mais pego ele, corto muito bem o véio! (risos)... Eu boto mais fundo, nos sete parmo; sete e meio, né! (risos) ... Faça uma baita duma caridade pro hôme!

Dona Carmen - E eu fui naquele dia com Varte, bem poquinho assim, por cima né. Eu disse pra ele: podia cavocá um poquinho pra vê, quando dé... quando dé na areia é fácil, táqui o dinheiro!

Valter em conversa paralela com dona Cleni - ... se cavocá...

Dona Cleni - Mais, se cavoca, cavoca e nunca dá na areia!

Valter - Não, mais é, por essa areia e o carvão, se não dé nisso aí, e tá baxinho, né, daí é sinal que não é ali né! Aí, tem que sê cum apareio pra localizá onde que é, né! Mais, é ali!

Dona Carmen - Mais, é, porque é de baxo...

Valter - É esse sinal, né: a areia e o carvão! Então, ali, se dé ali a areia e o carvão, é só í na cabeça do bicho véio...

Dona Cleni - E a cabeça do véio onde é que tá?

Dona Carmen - Tá de baxo do carvão!

Valter - ... de baxo do carvão! Dona Cleni - Tá de baxo da cabeça do véio isso?

Valter - Tem a areia e o carvão e, depois a cabeça do véio. E o dinheiro tá embaxo, depois de tirá a cabeça do véio, o dinheiro tá embaxo!...

Dona Carmen - A cabeça do véio tá em cima do dinheiro, do bauzinho, ou panela, porque eles dissero!

Valter - ... Eu não sei o quê que ficô lá, se é baú ou, alguma caxa!...

Dona Carmen - É, mais a cabeça do véio tá em cima do dinheiro!

Valter - ... Só sei que tá em cima a cabeça! Ele pode até consegui uma transfusão das tua idéia, mais não se encanta mais!

Dona Cleni - Não!

Dona Carmen - Mais, se começa a aparecê coisa feia, porque se aparece correição na estrada³⁰⁷ ...

Valter - Ah, é! Bem isso aí!

Dona Carmen - ... aparece cobra, aparece tudo que é coisa feia!

Dona Cleni - Não! Não aparece nada disso!

Dona Carmen - E a pessoa se obriga, ó... corrê!

Valter - Óia que eu corro, mais com o pote na mão, já! (gargalhadas)

Dona Cleni - Ficá pertinho da árvore... e dentro da água, que tem um gás, né...

Valter - Não, mais seca ali, Cleni!

Dona Cleni - ... não pode tirá, abri a panela de oro, que tem que cuidá, é uma coisa muito forte!

Dona Carmen - Não seca nada!, retorquindo, o marido.

Dona Cleni - Tem que abri dentro da água, por causa do gás forte!

Dona Carmen - Não, mais eu sube que dá, eu sabia assim, ó: quando havia dinheiro, a pessoa corta ligero o dedo e derrama um pinguinho de sangue, em cima ali, é dono do dinheiro daí!

Dona Cleni - Não... já tem que levá uma faquinha, né!

Dona Carmen - É, tem que cortá um poquinho do dedo assim, que caia um sanguinho em cima, ali! Daí, daí, o dinheiro é pra pessoa! Mais, eu acho que eu não me atrevia! Esses dia eu fui lá co Varte, queria que o Varte desse umas cavocada lá!! Ele diz, não! Cavoca lá, ele não exprementá! Tirá as coisa!

Dona Cleni - É, tem que cavocá aquelas terra lá!”

O sábado estava repleto de tons amenos e de luzes diáfanas banhando os lugares naquela manhã agradável. Nos dirigíamos de camionete ao Assentamento Santa Helena (eu, seu Emílio e dona Cleni), mas antes deveríamos pegar seu Juca Tigre em sua morada na Vila da Alegria, pois iria conosco até a propriedade de dona Carmen que é companheira de Valter, irmão de dona Cleni.

³⁰⁷A “correição” é uma movimentação de formigas com a formação de um “carrero” (ou fila), associada à fundação de um outro ninho, onde a complexa sociedade desses insetos se instala, ou ainda, ao ato de predar outros organismos. No contexto missioneiro ela sinaliza para a presença de um “guardado” nas imediações e, por outro lado, à proximidade de chuvas na região. O tema da correição fantástica aparece no conto “O mel silvestre” de Horacio Quiroga.

A presença de seu Juca não era fortuita, antes pelo contrário, sua companhia tinha um propósito bem claro, ou seja, o idoso nos acompanhava para verificar a presença de um tesouro enterrado junto a um pé de bugreira, numa propriedade nas imediações da morada do casal, no interior de São Miguel das Missões.

O clima sigiloso ligado a um universo obscuro, oculto, era algo inusitado e envolvente, posto que existia uma cumplicidade unindo todas aquelas pessoas. Na verdade, compartilhávamos um segredo naquele alvorecer. Para mim, acompanhar o “desenterro de dinheiro” - uma espécie de ritual profano, de inversão da ordem -, acrescentava ao brilho da manhã uma aura de mistério.

Portanto, a discrição em todo o processo de busca do tesouro é extrema. Deve-se manter sigilo absoluto na realização da empreitada, estando-se pronto para enfrentar as aventuras e riscos possíveis em vivê-la. Nesse sentido, dois episódios que aconteceram naquela manhã são importantes para a compreensão de tal fenômeno como uma forma de relação social permeada pelo segredo e solidariedade – considerando-se ainda, a noção de honra - entre um grupo exíguo de pessoas.

O primeiro episódio ocorreu quando perto das oito horas da manhã encontramos alguns guarani junto à Vila da Alegria. Paramos para conversar com Osvaldo e Anselmo. Ficamos sabendo como estava o andamento da viagem de um grupo da Área Indígena do Inhacapetum à 2ª Reunião dos Karáí, que ocorreria em Barra do Ribeiro no dia 19/11. Enquanto conversávamos com eles, de repente, se aproximou uma senhora que um dia antes teria pedido uma carona à dona Cleni até “a Santa Helena”.

Durante a conversa com os dois guarani a mulher interpelou o casal, solicitando a carona até o assentamento. Seu Emílio fez, num primeiro momento, que não a percebera - imagino o quanto isso deve ter sido ruim para ele, sempre atento “ao próximo” e disponível a ajudar aqueles que necessitam. O aparecimento súbito da senhora era um contratempo, mas nem por isso negou-lhe o favor. Ela, sem delongas, foi subindo na carroceria do automóvel.

Ele havia comentado conosco que não gostaria de levá-la, pois o “serviço de seu Juca” acontece no mais absoluto “segredo” e não se agradaria de que outros soubessem, uma vez que é um notório caçador de “guardados” e sua presença na camionete, seria o

suficiente para a mulher desconfiar que iríamos atrás de “dinheiro-oro” enterrado. A partir daí, poderia espalhar na vila que estávamos procurando tesouros na região.

O segundo episódio ocorreu na casa de Valter e dona Carmen, no momento em que conversávamos sobre o guardado que dizem existir no mato. Quando, de repente, surgiu um homem, morador do assentamento visitando a morada do casal.

Valter, entre-dentes, sinalizou discretamente a chegada de alguém. Silenciamos, ao mesmo tempo que olhares rápidos cruzavam-se na varanda. Certo mal-estar reinou na ambiência. Dona Cleni e dona Carmelina conversavam conosco de dentro da casa e como não vissem a chegada do estranho, continuavam falando. Era preciso indicar a proximidade do mesmo antes que escutasse o segredo do grupo.

Valter fingindo um acesso de tosse entrou na casa, momento em que ambas calaram. O anfitrião retornou à varanda. O homem sentou-se junto ao grupo para conversar, permanecendo por ali alguns minutos – desconfio que percebeu que não era bem vindo naquele momento -, logo se despediu, alegando compromissos.

Seu Juca nos esperava próximo ao portão de sua casa para seguirmos ao assentamento. Quando surgiram as terras pertencentes ao mesmo - onde outrora localizava-se a Fazenda Santa Helena - seu Juca comentou, enquanto observava as paisagens que “aqui tinha caça, agora não tem mais nada!”

O idoso parece ter gostado de caçadas no passado, pois como disse, “comi muito da carne de caça”. Fala sobre o assunto com certa nostalgia dos tempos em que havia abundância de animais naquela região, ponderando: “nunca fui de acordo de atirar mal, tem que atirar pra matar!”

Na morada do casal, após narrar algumas histórias de caçadas para o pequeno grupo, seu Juca comentou acerca de um possível tesouro existente na casa da antiga fazenda Santa Helena, talvez nas suas paredes ou fundações, imaginou. Daí exclamar em seguida: “Aiaiaiai, lá que tá o bem bom!”, complementando ainda, que “alguma coisa existe né!”

Este é o mote para o início do diálogo sobre o guardado existente na Santa Helena, pois convidaram o senhor para “procurar dinheiro”, mas não o informaram sobre os detalhes

dos eventos e fenômenos que envolvem o misterioso cabedal que ali se oculta e que se encontra escondido em algum capão do assentamento.

Valter pergunta a seu Juca algo como: “o senhor acha que tem guardado aqui?” Seu Juca responde com outra pergunta: “Pelo que tão contando, mas o que tão contando?”

Valter revela: “É a minha véia que adivinha!” - referindo-se à dona Carmelina, que acredita na existência de um guardado junto a uma árvore chamada bugreira.

Logo em seguida ela o corrigiu dizendo: “eu não adivinho nada!” Foi uma senhora que sonhou certa noite com um cabedal - conta a história que a senhora lhe narrou - e lembra que seu Emílio também sonhara, certa feita, com um tesouro próximo a um curso d'água. Havia alguns indícios que denunciavam a existência de um enterro de dinheiro – “guardado”/“cabedal”/“enterro” –, nas imediações de uma árvore localizada junto ao pequeno córrego, numa espécie de valo chamado de “barroca” e que atravessa a propriedade, formando mais abaixo um pequeno banhado, com espesso capinzal.

Tais evidências são “sinais”, apontando para a presença do cabedal nas redondezas, num resquício de mato nativo encravado no assentamento. Seu Juca reflete por instantes sobre as colocações com ar silencioso, olhos apertados e semblante pensativo. Depois de ouvir o grupo não deixa de observar que a lua é nova, portanto, propícia a busca de tesouros ocultos. Ou seja, as coisas se encaixam e os ciclos cósmicos conspiram a favor da aventura secreta.

Também referem-se a um outro cabedal existente no assentamento que estaria junto a outras árvores como um “espinio” e um gerivá, no mesmo capão.

Seu Emílio argumentou que naquela fazenda “antigamente moraro gente de muito dinheiro”, portanto, associado às evidências oníricas, soma-se a existência outrora, de uma oligarquia latifundiário-pecuarista naquela região: famílias abastadas, “gente apoderada”.

Seu Juca faz algumas considerações ao pequeno grupo que o escuta atentamente, afirmando que se aparecer um assombro ninguém deve correr, pois é preciso suportar as provações – “o que vai acontecê” -, porque somente assim, será possível retirar o tesouro. Poderá aparecer “quarquê coisa” de caráter horripilante, tal assombro virá para assustar aqueles que buscam a fortuna enterrada.

O idoso ressalta que se “alguém mostrará medo”, fugindo de terror ante a cena fantástica, como consequência, o tesouro sofrerá um “encantamento” - “vai encantá” - e,

provavelmente desaparecerá em frente de nossos olhos. Quando o assombro surgir é necessário manter o silêncio reinante desde o princípio do “serviço” da retirada do cabedal - “o que aparecê ninguém fala um com otro... isso é um troço que foi guardado com segredo!”, pondera -, além disso é necessário baixar os olhos para evitar de encarar o assombro hediondo.

No entanto, seu Juca deixa claro que ali o assombro possível é aquele que veio comunicar-se em sonho com a senhora que relatou, sigilosamente, o caso a dona Carmelina. A visão onírica do espectro de uma mulher que surgiu indicando o lugar assinalado – o ponto exato onde o cabedal se oculta nas paisagens do assentamento -, ocorreu em três sonhos experienciados pela senhora. Aqui é preciso lembrar da importância do sonho “encordado” como uma forma de “revelação”, ou seja, da força social do imaginário na cultura missioneira e suas sutilezas manifestas no onirismo revelador das imagens ligadas ao “guardado” cujas particularidades são experienciadas pelos sujeitos, individualmente, quando repousam³⁰⁸.

Quem veio lhe “entregar” ou “dar” o tesouro foi uma “mulher de preto” e por isso, será ela que amedrontará os vivos, tratando-se da guardiã daquela riqueza soterrada. Daí que “o que vai aparecê é a muié!”, reflete seu Juca, com a sua larga experiência em procurar tesouros escondidos. Isso não descarta a possibilidade que o assombro de um animal “se apresente”, como diriam os miguelinos.

Seu Juca é um conhecido caçador de tesouros na região - “já tenho cavocado muito”, exclamou -, possuindo certas sabedorias que são consideradas herméticas. Ele é um dos que conhecem os mistérios do ritual de desenterramento de guardados, com suas práticas mágicas de ruptura dos encantos que cercam o tesouro oculto e mesmo as fórmulas ditas em voz baixa. Mas seu Juca revela que é necessário “fechá de álcool em volta e acendê vela no meio”, como de fato procedeu, enquanto Valter e Cláudio (enteado do primeiro) cavavam ferrenhamente o solo junto à árvore.

³⁰⁸A “experiência onírica”, seguindo os passos de Gaston Bachelard, enquanto “produção de imagens” revelaria “as articulações oníricas do mito”, para que se estabeleça a dialética entre “o sonho vivido e o sonho narrado”, possibilitando aos sujeitos “interpretarem as mensagens confusas das potências subterrâneas”, onde “a consciência onírica e a consciência clara se aproximam, se misturam. Muitos mitos realizam essa unidade”. Para esse autor, é preciso evitar “abafar-lhes a ressonância onírica”, posto que significaria obliterar as interpretações sobre os mitos (Bachelard, 1990:164-173).

Fomos pela manhã até o mato, onde segundo seu Emílio, uma “tocha levanta” num local próximo para cair exatamente ali, nas imediações daquele capão de mato nativo, outra evidência de que o cabedal deve estar em algum lugar nas paisagens do assentamento.

Seu Juca, desde que saímos, manteve todo o tempo um ar de seriedade extrema, cultivando o olhar compenetrado nas coisas que fazia; revelando o caráter ritualístico do acontecimento e a crença nos fenômenos fantásticos que o cercavam, no jogo complexo de adesão às imagens em torno da possível presença do “enterro de dinheiro”.

Aquelas pessoas – e até que ponto eu? - reconheciam os mistérios do mundo espiritual, das almas penadas e fantasmagorias dispersas no mundo, ligadas a ele por intermédio dos significados atribuídos aos objetos preciosos, como são os tesouros enterrados. Figuras sombrias e imagens obscuras estão sempre prontas para assustar os vivos.

Antes de adentrarmos nas intrincadas tramas do mato seu Emílio, seu Juca, Valter, Cláudio e eu, o único que não carregava algum tipo de ferramenta para fazer buracos, aconteceu algo inusitado. Seu Juca, de repente, parou. O grupo observou retirar de sua pastinha um pêndulo radiestésico - que me lembrou o que vi em Cruz Alta com seu Feliciano -, ao mesmo tempo que se desvencilia do tênis Mizuno que calça, colocando seus pés na grama.

Ele precisava do contato direto com a energia telúrica do entorno do capão. Logo suspendeu o pêndulo, verificando o local em que as forças magnéticas indicavam a existência do tesouro. “Puxa pra baixo!”, anunciou com olhar cúmplice. Tudo indicava que o ponto era exatamente aquele das revelações oníricas.

Chegando ao lugar, Valter e Cláudio, iniciaram as escavações. Em poucos minutos já existia um buraco e o suor escorria-lhes pelo rosto em abundância. Seu Juca pegou uma garrafa de álcool e três velas brancas. Enquanto os homens cavavam, contornou por três vezes o buraco, derramando o líquido para logo depois acender as velas que permaneceram acesas o tempo todo.

O velho “campeador” de tesouros diz algumas palavras em voz baixa. Em vários momentos durante a escavação ele o fazia novamente. Eram alguns segredos inaudíveis, orações e fórmulas mágicas aprendidas ao longo dos vários anos de procura por cabedais. Pensei nas diversas situações vividas por ele e nas pessoas que teriam lhe revelado tais

segredos. Eram experiências acumuladas com o passar do tempo, como personagem e ouvinte das “história de cavocá dinheiro”.

Permanecíamos em completo silêncio. Num determinado momento encontrou-se a parte do maxilar de um mamífero – pareceu-me a dentição de um gambá. O maxilar foi tomado como outro sinal, pois esperava-se encontrar alguma coisa que indicasse o rito sacrificial – “costumo matá um bicho”, dissera seu Juca - e, conseqüentemente, o seu vínculo à mística presente no ato de guardar o tesouro. Tudo isso em silêncio, num diálogo intenso com os olhos.

Alguns minutos depois, como o buraco cresceu rapidamente e o guardado não surgira, seu Juca pegou sua carteira de velcro com a logomarca em azul da Nike e retirou um escapulário, colocando-o junto ao pêndulo. Suspensos os objetos rituais, verificou que o mesmo indicava para a outra extremidade pouco escavada do buraco. Os cavadores passaram a trabalhar naquela porção do orifício.

Para a surpresa do grupo masculino, apareceram as duas mulheres querendo acompanhar o andamento da escavação. Seu Juca não gostou da visita inesperada, manifestando isso pelo semblante - uma sutil desaprovação que perceberia com o olhar que me lançou -, quando da chegada de ambas.

Seu Juca deixara claro que somente os que vão até o local “fazê o serviço” podem permanecer no mesmo. Além do mais devem ficar até o final da tarefa, pois isso pode prejudicar o processo da busca pelo fato de que o tesouro pode “encantar” e sumir. Segundo o idoso, apenas cinco pessoas podem permanecer durante a procura do guardado. Ante o leve mal-estar criado com sua presença no lugar, a dupla retirou-se discretamente após alguns minutos.

Logo depois, como se aproximava da hora do almoço, resolveram sair do local para retornarem mais tarde, o que não aconteceria. Seu Juca, durante o percurso até a casa fez um comentário acerca do motivo pelo qual o guardado não teria sido encontrado ainda, que lembrou-me, imediatamente, a minha condição de estrangeiro naquele ritual secreto: “quem sabe um de nós não pode tá aqui?”... Um de nós! Deu a entender que o sujeito poderia não estar sintonizado com os demais, ou quem sabe, estivesse com medo. Talvez não acreditasse, ponderaria. Daí a sua conclusão: “onde mexeu que não apareceu [o assombro, a visage], não tem nada!”

Seria eu? – pensei, talvez fosse mais uma das sutilezas de seu Juca Tigre. Ele lançou a questão. Eu não vestiria o chapéu. Silenciei, como os demais. Durante o “desenterrar”, os sentimentos em torno do evento eram confusos em mim. Mesclavam-se, misteriosamente, naquela paisagem do interior do capão, onde o fantástico estava implícito e vibrando, porque veiculado pelo imaginário, enxameando as imagens sob os ramos da bugreira, unindo o grupo pela força oriunda da adesão à figura emblemática do tesouro escondido.

Na verdade eu não descartava a possibilidade de manifestações sutis daquele imaginário complexo que me arrebatava. Tudo permanecia em aberto, como potência. Misto de respeito incrédulo, de receio quase jocoso, frente ao ritual mundano envolvendo uma interpenetração entre sagrado e profano. Eu estava em estado de alerta. Seria totalmente impossível que uma energia estranha, fastamagórica, se manifestasse naquele lugar? poderia ser descartada a possibilidade de um tesouro enterrado no passado como estratégia para evitar o saque das riquezas da fazenda durante “as revolta”? o que o espectral poderia falar das “sombras” de cada sujeito envolvido naquele episódio inusitado? poderia acontecer um ato de traição caso fosse descoberto o tesouro?; em que nível eu conhecia aquelas pessoas que estavam ali, o suficiente para não desconfiar de uma possível violência relacionada a ganância pelo dinheiro?

O assombro poderia não aparecer para mim, mas quem poderia afirmar o mesmo para qualquer um dos integrantes do grupo. Na verdade não sabia que tipo de acontecimento insólito poderia subitamente se suceder. Êxtase, pavor, desvario, esconjuro, violência, traição: o que haveria de imagens da violência belicosa das revoltas e de pregnância do terror na experiência com o sobrenatural no ato de desenterrar um “guardado”?

Até que ponto eu estava ali apenas como pesquisador revela-se uma questão nada desprezível. Não era um caçador de tesouros obviamente, mas alguém interessado no que movia aquelas pessoas a cavarem a terra – uma arqueologia nativa das camadas do solo e do tempo -, enquanto espreitavam o entorno sutilmente, de onde emergiria o ser fantástico: a mulher de preto, ou sabe-se lá que tipo de imagem irromperia no cenário.



Na verdade sentia-me singularmente sintonizado com aquela experiência, ainda que meu olhar estivesse atento ao que acontecia no grupo, na medida que etnografava. Não anotei nada durante o processo da busca do cabedal, tendo optado por deixar a caderneta em casa. Só levei a máquina fotográfica e, assim mesmo, a utilizei mais no caminho e pouco para o ritual secreto.

A impressão que tive foi de que a energia espiritual que ligava o grupo era estranhamente forte, difusa, agitada e sincrética. As diferentes experiências com o catolicismo e o pentecostalismo dos integrantes, o misticismo de seu Juca, velho campeador de guardados, a embriaguês turbulenta de Valter, a juventude aventureira de Cláudio e o “entendimento” da Bíblia por seu Emílio. Eu era a quinta personagem. Também haveria algo de minha experiência urbana com o sagrado naquele momento (misto de sincretismo religioso e *New Age*, ecologia e experiências psicomiméticas). Até que ponto estava imbuído daquele imaginário, ou em que nível eu era arrebatado por ele, cogitava.

O caráter sigiloso do encontro era outra porção do elã que juntamente com a aura em torno da imagem poderosa do tesouro, da possível revelação fantasmática do assombro e a realidade obscura do conteúdo do buraco configuravam a porção secreta do espírito da paisagem. Todos esses aspectos se (entre)cruzavam nos espíritos daqueles homens e eu não estava alheio a isso. Forças telúricas vibravam naquele cenário de mistério do qual fazia parte. A paisagem, enquanto lugar era vivida como epifania na medida que nos unia: espaço ritual veiculador do fantástico e porção sutil da potência do imaginário ligado ao “guardado”, vinculado às formas misteriosas do terror.

O fato de estar interessado em aspectos simbólicos das paisagens as quais aquela experiência cultural singular tomava assento me fazia considerar a dinâmica e força das imagens – que emergem do implícito, das dobraduras do tempo – e que animam o imaginário missioneiro, sendo capazes de engendrar o medo no outro – e em mim, por que não -, quando referidas aos mistérios de uma “geografia imaginária” onde “as visages” se manifestam no mundo explicado.

Na visão de seu Juca, quando usa-se um pêndulo para detectar o ponto em que situa-se o cabedal, na realidade não seria o magnetismo do metal que indicaria a existência do “dinheiro-oro”, pois o senhor acredita num princípio fluídico próprio do temido gás que dele se desprende como energia capaz de atrair o instrumento. Segundo o idoso, “diz-que o que

marca é o gás e não o oro!”... A experiência é em tudo fantástica, mesclando absurdo e mito num processo criativo e surreal, de leitura dos fenômenos complexos que tomam assento nas paisagens locais, impregnadas da memória coletiva missioneira em terras miguelinas.

À tardinha, enquanto os demais procuravam um cabedal junto ao gerivá - houve uma correria com medo de assombro por parte das mulheres, como fiquei sabendo -, fui pescar com seu Emílio e seu Otávio no rio Inhacapetum na propriedade de seu Frutuoso. Não pescava num rio desde a minha infância e me apresentei como o pescador mais inapto possível, pois minha linha caía em alguns momentos muito próxima da margem do rio ou trancava em algo submerso. No entanto, por ironia do destino fui o que mais conseguiu capturar peixes, inclusive o maior deles: um belo jundiá. Retornamos para a moradia do casal tarde da noite sob um céu repleto de estrelas e constelações. Certamente, um dos cenários mais belos que já contemplei.

No domingo, o dia mal amanhecera e Seu Juca já iniciara a contar causos de enterro de dinheiro. Ele, como ficaria sabendo, não tem por costume tomar café pela manhã, pois segundo nos relatou, causa-lhe azia. O idoso não dispensa um bom prato de “comida de sal” logo que acorda, apesar da azia, sendo que naquele dia comeu arroz, feijão, mandioca e dois grandes ovos de galinha crioula, tratando-se de um “mexido”, como denominam o prato matutino.

Fui com seu Emílio visitar seu Breno. No final da manhã após a conversa, seguimos à morada do casal Valter e Carmen para buscarmos seu Juca Tigre e dona Cleni. Retornamos à cidade de São Miguel na tarde.

2.2. Histórias de um caçador de “guardados”.

Visitei algumas vezes seu Juca Tigre em sua morada na Vila da Alegria sendo que o assunto sempre girava em torno dos “guardados” existentes na região missioneira. No meu ponto de vista, este senhor é a figura que melhor encarna aquela do “campeador” de “guardados”. O que segue são excertos de diálogos com ele, que demonstram o seu conhecimento acerca do assunto e as suas peripécias em torno da prática nativa de procurar tesouros enterrados. De acordo com seu Juca:

“O véio tinha só um pequinha³⁰⁹ de caçá tatu! Diz-que existia uma fazenda no costado que entrava lá, tinha os cachorro, dois o três bordogue que arcançava. Era um cachorro sábio! E o dono da fazenda matava também! Então, o véio tinha aquela: caçava e arribava! Na fazenda do véio, do tempo antigo, né! Pegavo pra matá! Diz-que carregavo lá pra baxo!

Porém, diz-que, ele entrava num capão, o cara tinha um cavalo tordio e andava num rodeio, na coxia! Ah, mais o véio bobiô pra traiz! O otro, o hôme não era tanto, mais o bastante era os cachorro! E os bordogue batero no peca do véio, tava na caça. O véio tava na caça!

Ah, a fia e a véia: mataro o fulano! De certo, o dia craiá e, nada de aparecê, só o cachorro! Mais, o véio se viu mal, braciô um camboatá bem foiado e se foi lá pras grimpa³¹⁰, por causa dos cachorro!

O fazendero vem de lá de gaiota³¹¹, mais um, abriro um buraco bem pertinho, por de baxo da madera que ele tava!

Passô o dia intero! Craro, se é verdade, deu uma tosse nele né! (risos)

Bom! Aí diz-que cavocaró, cavocaró, cavocaró e colocaro um caxão. Tinha um rapaiz que era namorado, queria sê da fia dele! Diz, óia fulano, diz aqui, tu vai cuidá disso aqui pra mim, não é pra dexá o pessoal mexê! Pra tirá isso aqui tem que, eu não me lembro agora, o qué que tinha que fazê? Tem que fazê anssim, anssim, pra tirá, senão não adianta!

O véio com o ovido que era uma tocha véia! Oviu tudo! Eles foro embora, o véio boliô a perna e se mandô pra casa! Chegô em casa: vô vortá! Bamo tirá hoje! Vô vortá lá! É verdade, mais dá! Foi ele, a véia e a fia, três. Tiraro o morto de cima do caxão, tiraro todo o dinheiro e botaro ele, e colocaro e taparo!

E o fazendero, pensando que tinha o dinheiro guardado, não tinha mais nada! Em poco tempo, o véio era mais rico, quase que o fazendero! Foi co dinheiro dele, né! E, anssim, todas as coisa!

Agora o véio tirô porque sabia o que tinha que fazê pra... ali, pra tirá, né! Tava sabendo!

³⁰⁹O mesmo que cachorro.

³¹⁰“A galharia mais alta das árvores” (Silva, 2000:46).

³¹¹“Carroça para pequenos fretes” (Silva, 2000:45).

Otro também, otra veiz enterrô o dinheiro e disse: aqui um cuida desse ponto. Diz, óia, pra vim tirá esse dinheiro aqui tem que vim o noivo e a noiva no dia do casamento! Dançá uma varsa, em cima, aqui! Se não, não tira! Tá! O rapaiz escuitô aquilo.

Ah, deu um jeito de arrumá uma namorada! No dia do casamento, tudo mais: armoçaro. E agora, nós temo que í, nós temo que pagá uma promessa! Nós temo que í em tal lugar, lá no mato! Ímo, porque não! Levô gaitero; dançaro uma varsa em cima. Não sabio o que tavo fazendo. Não demora, vô cavá lá!

No otro dia, foi lá e arrumô, pegô o dinheiro! Então, muitas coisa, não. Tenho visto!

Otros, bem como aqui, agora, no aramado dos Quatro Canto. Tinha um hôme ali, que não se dava com otra pessoa, né! Não se dava com otro! E o otro tinha um guardado pra tirá, mais tinha que matá um lá, pra tirá o dito!

Até, um dia, andemo lá pelo mato, depois o meu irmão disse: óia, cuidado aí! Aí, tem dinheiro, tem que matá gente pra tirá!

Eu sei que nós andava por lá! E ficaro se dando de novo, andô inté meia-noite co hôme, não paravo de pé mais, de bêbado! Inté às onze hora!

E, até hoje, ficô só os fio, morreu o hôme. Até hoje?

E ele não tinha nada! Era capataz duma granja. Hoje, tem uma F1000, novinha! E tem granja por tudo! Matô o coitado do hôme, pra tirá o dinheiro! Isso tem cada coisa feia, não é fácil!

Eu - Cada guardado, então, tem um segredo...

Tem um segredo forte! Pra tirá, como lá, não sei se ela pediu, ou se ela sonhô! Contô como é que é, tá certo, bem encaminhadinho! Contô, pra tirá!

Mais, o guardado pode tirá, mais ficam lá! Um morre lá! Agora, qualé? Ninguém qué ficá, nesse negócio. Então, todas as coisa vai saí! Isso não é fácil!

Eu já vi oveia, de saí pulando e abri a lâ, tosada, tosada. E animal cavalari escramuçando³¹², oiando contra o capão! Um, parece, que descia dum coquerar, rapando o coquero, caindo no chão! Isso eu vi! E um lugar que diz-que tem dinheiro pra enriquecê, deiz família! Num oio d'água!

³¹²Escramuçando, segundo seu Emílio é o mesmo que galopando.

Esses dia eu tava pensando, o senhor vai lá, de noite, faiz um fogo, fica perto da água. Assim, a água, não, é um desce serra; pinga, pingando no barranquinho!... Tem uma lage, então, a água espaia em toda parte!”

(...)

Eu – “E se aparacer um assombro tem que ficar firme...

Tem que ficá firme, ele não faiz mal pra ninguém! Isso me contaro de um toro vindo; e bufá; e tremê na frente dele! Escarrapacha³¹³!

Eu - Ele só vem pra assustar mesmo?

Vem pra assustá, pro cara dexá! Se ele não resisti, não adianta forçá! Perde tempo!”

Agora, o dinheiro tem um segredo grande! Porque o dinheiro, tirá ele, não pode levá vasia pra casa! Tu que sabe! Seja de valor ou não seja, a vasia tem que dexá no lugar onde tirô!

Eu – Por que seu Juca?

Morre! Tem que dexá, três noite!”

(...)

“Agora, o mais, que tem é nessas fazenda pra fora, né! Que o tempo da revorta (tosse), um tio meu, ermão da minha finada mãe, ele é morto também! Ajudava o finado Inácio Marque, era parente! Era ministro! Era um rico, mais era nosso parente! Rico nunca é parente de pobre! É difícil! (tosse)

E, esse ajudava a levá as vasia de barro, anssim, pro mato, pra enterrá! Pra escondê!... Mais, era o tempo que o senhor levava junto, mais não podia mexê! Agora, o senhor vai junto, ele le cuida com os capanga! Fica só num, e os capanga ío lá, levava lá! Ficava lá, pra não mexê!

E garrô o mato, as fazenda tão cheia de dinheiro-oro hoje! Garrô mato, pegaro, tiraro tudo! Não ejiste nenhum! Fumo atrás dessa fazenda véia, agora, tá [...] Nós andemo uma noite caçando tatu! Nós ía numa picada dessas, até tinha água na picada, um barro, tinha chuido!

Mais dero-le um grito lá, que até hoje assusta os companhero, um é morto; dois é morto! O meu ermão é morto! (tosse)

³¹³Escarrapacha é o mesmo que cair ou tombar, conforme seu Emílio.

Ninguém ficô sabendo de que jeito era aquele grito! Tem porque era mesmo, era mesmo. As veiz aparecia o cachorro correndo tatu! Desse jeito! E é, nesse lugar que eu acho que ainda tem dinheiro enterrado! ... E, lá ejistia uma cabriúva, num cerro, esse cerro foi botado o nome de Cerro do Japécó, era um fio de linha espichado. Fio de arame, direito! Muito bonito!

Mais, o da fazenda foi lá e roçô tudo em roda e limpô! E o cumpadre dele era Horácio. O otro era tio Horácio, também. O senhor visse cumpadre, aquele meu cabriúva dá pra tirá e o que tirá a madeira é minha! Morava na serra! Aquele era tirador de madeira: trama, palanque. Tirô isso, diz aquela minha madeira não era pra tirá! Meu cabriúva!

O mêis dele enciá o cavalo, dormia ao meio-dia lá! Na cabriúva, tava o dinheiro enterrado lá! Que foi levado um surrão, parece que era. Naquele tempo que era um coro, fazia uma bolsa com coro de gado, o tal de surrão de coro! Levô, a véia dele ajudô até. Deu otro cavalo pra ele, e otro cavaleiro!

Ele vortô ali umas hora, só com a cavadera! Dexô enterrado. E ele tava no cabriúva aquele. Quando o cumpadre disse: o cumpadre [...] morrendo tem que lá achá o dinheiro dele! Duvido que não achá!

O véio morreu, o otro saía pra cá, na casa dele, por causa dele. Desde os fio dele mesmo, inté não sabio, achô que o pai deles tirô! Não fazio conta do véio! [...] Ele saía pra cá e vortava duns fundo onde tinha umas toça de taquara mambu, um oio d'água! E aparecia certas coisa por lá!

Eu - Que tipo de coisas apareciam, o senhor sabe?

Aparecia gente! Figura de gente, baruido de gente caminhando. Aparecia lá! Então, desconfio que esse dinheiro ele tirasse lá e guardasse notro lugar! Trocasse de lugar!

Aqui tem otra fazenda também, que agora nós vamo lá, coisa de enterro! Parece que tem um pé de ariticum, conhece o ariticum? É uma árvore do mato! Até é remédio a casca!

De noite, vem um carçado de bota, estralando, bem no pé de ariticum. Tá de baxo! Era fazenda véia! Tá de baxo! Mais, isso é um troço que não é fácil!”

(...)

Sobre a morte de seu irmão e a existência de um “guardado” no galpão onde dormia comentou:

“Bom, ele vivia escondendo aquilo ali! E esse, que anda doente vinha quatro, cinco veiz aqui, por dia, por semana! Pra nós tirá, diz-que é dinheiro, que durmia um junto com ele no garpão, junto, um bugre! Enxergava né! Deitado na cama!

Eu - Um bugre?

É! Os guarani, de certo! Isso aí, tem gente enterrada em quarqué parte, por aí! Porque mataro, né! Mais, diz ele, que depois, dizia o finado Nerso mesmo, o pai dele, que ele não durmia mais com a luz apagada! Era só acesa, tava agarrando receio, né! Mais, ele era contra! Agora, a mãe dele, eu falei com ela esses dia. Digo, mais cumadre, isso aí não, isso aí não presta! Quem sabe demo uma verificada, se tivé, tiremo!

Ela é crente! É, mais e Deus? Cumadre Morena, o finado Nerso, pois foro me contá que viu uma cobra, no meio-dia, nas terra do, esse um, e era nas terra, depois ele morreu! Deus o livre! Isso não presta! Sei de gente que teve que se mudá de lugar por causa disso aí! E, quando não tira, é um doente, ou é uma coisa ou outra, né!”

(...)

“Sei que tinha um capão de branquio pra traiz do garpão e a pionada da granja, né! O dono tava ali, o dono da terra, da granja, cuidando!

Tinha um quadro de tijolo no branquio, tinha um metro, mais o meno, tinha dias a tal de canastra, enterrada cheia de dinheiro-oro. Ele cuidando! Diz-que, quando caía morto, lá! Levava pro médico. É, não acontecia nada! Qué dizê, levavo! Que ele caiu no meio da pionada lá, levaro num espiritista, né! Mais, tu não tem doença nenhuma!

A tua doença, sabe qualé? É tu andá cuidando o que não é teu lá, pros otro não mexê, viu! É isso aí!

É o seguinte, o cara não pode, por exemplo, se tem ali e tá cuidando pro otro não mexê. É o seguinte, se é pra mim, o otro não tira! Claro, né! Não tem que cuidá, não é meu! Não dá!

É tudo essas coisa, né! E, ali vem doença, vem tudo o que é coisa! Agora, vão levá ele, amanhã ou depois! Eles tão meio enganando ele, pra levá, pra fazê exame. Vão levá pra Caxias do Sul!

Eu - Mas, o que ele teve. Ele estava com problema na cabeça?

Ele, sabe o quê que ele começô a bebê em quantia! E encadecá³¹⁴ naquele dinheiro lá pra tirá! Tinha que comprá a camionete, eu falei pra você! E aquilo, de certo, foi pros nelvo, foi enfraquecendo, né!

Esses dia levaro, levaro uns apareio pra Ijuí! Pra não morrê no caminho! Levaro quaje morto! Agora, tá em casa, vão levá pra lá!

Se é ali na casa, porque lá tinha cavocado, que é aquele terreno ali, naquele tempo não tava cortado! Eu arrumei com o sub-prefeito pra mim fazê casa ali! Tinha um buraquinho que uma muié é viva! Tá'li, sonhô quando era guria que tinha um guardado, ela contô dois, três cavocando! Então, não tiraro! Então, ficô até agora naquilo lá!

Mais, foi visto, a neta dela, criada deles: viu um vurto duma véinha na porta da casa, uma velinha acesa na mão! É a dona do dinheiro que tá cuidando, né! Parenta da coisa... eu sei de mais argum! Tudo tá meio rico!”

(...)

“Esses dia eu descí ali, fui co Pedro, falaro em dois coquero, lá tem um só! O coquero é num barranco! E tem um oco na cepa do coquero assim, parece uma porta!

É, no barranco! Eu andei lá e descí do lado de lá dos potrero, dos crente ali! Não achei e vortei então, quero vê se acho, tem cruzador! A muié mora desse lado. Vai lá embaxo, ali tem um triinho dela cruzá pra lavora! Não tem! É ali no passito. Se tivé chovendo, aí ímo a barco! E aquele dia eu tava com o pêndulo daquele lado e vi o baruiro, dois guri, tá pescando. Tá, mais não pega nada! Lambari!

Não adianta botá rede n'água, não pega nada, nada! Tá ruim ali, porque a vida é dele, tá ruim, a vida dele é cavocá! Aquele dia não desmoronemo aquela sanga, lá embaxo!

É, tinha sonhado, desmoronemo aquilo. Tinha um barranco ali, fundo, não tinha nada! Ah, aquilo é uma sanga! Mais, ali no passito, cruzava!

Ali, nós descemo, não era vila ainda! Um caboclo, dois. Aí, digo, dá uma campiada, era um pique. Opa! Diz, aqui não dá! Ô, porquê? É meio brabo!

Não sei o que é que ele sentiu ali! Andemo por aí, vortei, era três hora da madrugada. E aí, chegô ali, digo, nós não descobrimo nada pra lá, vamo vê, quem sabe, se tenteamo esse aí! Não, não, não! Esse eu não quero, esse eu não quero [...] Eu não sei o que é isso aí! Eu não sei o quê que ele sentiu ali naquele buraco que eu fiz! Não quis lidá!

³¹⁴Encadecá, segundo seu Emílio significa pensar em algo em demasia, como uma fixação.

Eu - É, tem uns mistérios?

É, isso aí tem, com certeza, tem muitas coisa (murmurando)! Vi, aqui do, pra cá do trevo, que eu vim pra cá. Tava prantando umas terra com esse meu ermão. Tava parando na morada dele! Assim, como tá o vento, vinha do lado de lá né, fazendo assim pra nós, pra cá! O ar saiu de lá! Uma bolita de fogo, mais o meno assim! Bem vermeio! Parecia oro aquilo! No ar aquilo correndo! Veio anssim, caiu lá nos açúde que tem pra cá, praquele lado. Aquele bolão laranjado! Coisa mais linda! Fiquei só oiando pra onde ia! Veio, veio, baxô numa descida, longe! É a tal mãe de oro!

Ah, eu vi aqui no Entre-Ijuí. Nós ia carpi, eu e a guria, clariando o dia. Nós saía pra fora da casa, sempre nós saía no clariá do dia! Deu um clarão! Cruzô por cima de nós, tipo dum lagarto!

Foi num cerro, num mato assim do lado da cerca, entrô no mato a dentro! Sumiu! Essa é a tal mãe de oro! Mais é um lagartão! Cruzô baxinho! Caiu tudo no fundo!

Eu - E, seu Juca, e o boitatá, o senhor já ouviu falar no boitatá?

É!

Eu - Como é o boitatá?

É, o boitatá, diz-que, o camarada facilitando ele vem nele! Queima tudo as unha! Mais, prele não vim no cara, tendo uma faca, atravessa cumprido com o fio virado pra baxo, na boca dele!

Eu - Ah, atravessa a faca na boca dele?

É, e se tivé um laço também, estendê lá e ele não cruza o laço por cima!

Aqui deu, o cumpadre ca cumadre! Morre os dois e, depois fico se batendo, dois fogo junto! Porque eles aspo³¹⁵!... Ele usa isso, a cumadre co cumpadre, e vira em fogo, depois! Diz-que é isso aí! Depois, morre os dois, eles ando anssim, se batendo naquele fogo!

Eu - E tem uma cor diferente o fogo, não tem?

É azul!

Eu - Azul!

³¹⁵Dona Cleni comenta durante a transcrição da fita, o seguinte: “E os toro brigando, batendo chifre, é o boitatá!”

É, deferente, azul! Ele pexa, um no otro!... É, e diz-que, facilitando, ele vem no cara e queima as unha!

Eu - E aparece no campo?

É, aparece no campo! Conforme, as veiz, numa tapera, onde moraro, né! Na tapera aparece! Aquele, diz-que é o boitatá! É perigoso! Mais, se ele tem uma faca, atravessando o fio virado, isso ele não vem!... É, diz-que é dois espírito! Vira em fogo, porque são a cumadre co cumpadre! Se entrevero, então, quando morre não... tão naquela, diz-que é!

Agora, aquele, o boitatá, diz-que não tem nada que vê com cobra... como tem muitas coisa que aparece, não é dinheiro! Não é oro! As veiz, mato o miserável de judiaria, vem aparecê, depois daquilo ali!

Eu - Nessas épocas de revolução aí, de guerra, morreu muita gente!

É, bá, judiado!

Eu - Degola, essas coisas, né?

É, mato, largo meio vivo n'água, queimo! Faiz de tudo, né! Já tão praquilo, né! Então, aí, muita coisa não é certo, não é dinheiro! Agora, acredito que ejiste dinheiro nessas fazenda! Aquilo ali sempre eles tavo guardando!

Um peão achô e contô pro patrão! Aí tem um dinheiro, tá aparecendo! Foi lá, lá tem, né!

A casa é parede de pedra, desse tipo das ruína! Do tempo dos jesuíta! Do tempo que... pois, aí tinha gente aqui que disse que tinha enterrado... Eu acho que se botasse em carroça, dava carroçada de dinheiro-oro!"

2.3. Outros narradores, outras histórias de “guardados”...

Durante uma conversa com dona Narcisa ela diria que “quando eu era pequena”, certo dia “vinha da banda do cemitério” e vislumbrou uma “visage”. O episódio ocorreu no local “onde tem uma cabeceira, vinha uma bola de fogo bem grande e ali terminava”. O acontecimento estranho foi observado perto de sua morada, tendo sido avistado da janela de sua casa. De acordo com a senhora, o fogo “alevantô alto e baxô”. Ela reflete acerca da natureza daquele fenômeno e pensa que “não é fogo, não pode sê”, tratando-se assim, de um “mistério”, de algo sobrenatural, sinalizando a existência de tesouros.

“Pois a mãe de Oro passô uma vez... tipo um lagarto, representa, cheio de faísca!” Nesse caso, o evento também foi visualizado a partir do espaço doméstico, pois ela estava junto a sua morada, “tirando o doce de cana da vasilha pra por na lata”, quando a Mãe de Ouro “passô perto da porta”. Mas, como dona Narcisa, “uns quanto vizinho viro... Ela é encantada, otros viro!” O assombro “é rápido”, no entanto, “clareia como relâmpago”, além disso, “dá um refleco!”

No entanto, é diferente do boitatá que segundo ela: “Diz-que é uma labareda de fogo, se encontro assim e se aparto!” - luzes que se chocam e se separam.

Dona Cacilda narrou um causo onde o caráter dinâmico do assombro revela o polimorfismo do grotesco. Segundo ela “otra vez aqui na minha chácara, ali onde mora a minha fia, bem pra lá... eu vi uma tocha de fogo, ali perto do campo... era um, uma luiz também dessa vela branca aí, bem na raiz duma tocerinha de campo!

Aí, é, clariô o arvoredado e seguiu reto, foi na rua! Até hoje me arrepiava, não posso deitá nesse quarto, pois não é que aquela luiz, quando eu cheguei em casa, formô uma galinha e foi mais pra frente! Quando eu cheguei em cima da galinha, se transformô num manduruvá, aquele manduruvá bem brilhoso, criado, o manduruvá. Ele entrô dentro da árvore, da, da planta...”

Quando fui conversar com o casal João Mosquito e Nena em sua casa na Vila da Alegria, transcorreu um animado diálogo sobre cabedais e assombros, como segue:

Seu João – “Nóis vinha vindo lá de São Luiz, cada um trazia dois cavalo! E foi os, os animal que nós cuidemo aqui e levemo pra lá uma semana antes! Lá pras terra, pra casa do finado Nino Batista, né!

Que era gente do finado Vitório, cunhado do finado Vitório [...], e nós morava aqui, nas terra dele! Então, eu era miudinho, né! Tiririca! Eu era [...], requerio pra mim cuidá cavalo, ajudá, né! De jóquei!

Tocá, e lavá, organizá os cavalo pra corrida! E nós ia indo com os animal, meia noite mais o meno! Nós saímo de lá, era umas, as carrera terminô ali por, na boca da noite, no que tinha se escurecê nós parô o comércio³¹⁶!

Aí, foro saindo, sai pra cá e vai pra lá, o finado Pedro era um hôme embromero, foi embromando e foi indo. Passemos lá no finado Nino, peguemos os cavalito, viemos aqui pra, viemos vindo! Devagar, né! Mais, aí, quando cruzemos São Lorenço já tava querendo escurecê, né! Escuro, já!

E lá tinha uma carpeta de jogo, tava o Vicente também, perdido no jogo! Lá, também, junto com nós, pra vim com nós pra cá! Tá, aí espera ele, espera, e vamos jogá mais uma partida, vamos jogá mais um pife, vamos jogá, e daquele jeito! Aí, fui e era tarde da noite!

Era uma meia noite, mais o meno, quando nós cruzava aqui, nas terras do finado Manoel Batista, aqui.

O senhor me acredita que subia duas bolas de fogo! Se pexando assim no are, porque sai a faísca! Parece que baxava lá e se pexava de novo! Tornava a se espaiá! Aquele faisquedo!

E veio rumo de, desceu aqui pela frente do finado Manuel. Nós vinha lá no corredor, lá em cima, e desceu reto pela frente do finado Manuel pra cá, desceu numa canhada e sumiu! Não vimos mais pra onde que foi!... Mais, diz que o boitatá é a bola de fogo, que ela vem, e é o cumpadre com a cumadre! Já viu falá?

Eu - Só assim, por cima?

É, mais é o que, por exemplo, o cumpadre e a cumadre convive junto, o senhor compreende? É, mesma coisa assim com, o senhor pegá uma outra mulher ou qualquer coisa, é igual!

Agora, não pode pegá a cumadre! Diz-que, prejudica, depois quando falece! Morre a mulher ou morre ele, aí eles brigo!³¹⁷

³¹⁶A carreira é um evento de sociabilidade que envolve a reunião de pessoas de várias localidades da região, em torno das corridas de cavalos. Em 1883, Cezimbra Jacques deixou claro o que seria um comércio de carreira: “A essa carreira que deu lugar ao ajuntamento seguem-se outras ali forjadas, continuando assim até muitos dias, o que ocasiona formarem os estrangeiros que vivem na Província comércios provisórios e bancas de diversos jogos nesses lugares” (Jacques, 2000:90).

³¹⁷O boitatá é uma forma de assombro relacionado às relações extra-conjugais entre o compadre e a comadre. Como diria seu João Mosquito: “eles não se respeito”. Após a morte, ambos

Eu - Ah, tá! E foi a única vez que o senhor viu o boitatá?

Foi a única vez que eu vi!

Eu - Qual é a diferença entre o boitatá e a mãe de ouro?

A mãe de oro é uma bola bem igual ao oro, mesmo! Igual ao oro, mesmo! Mais, ela não larga faísca e ela cai, levanta! Fica parada né! Parece que vai assim pegá! E, dali, ela saiu dali, fica parada de novo! E assim ela vem vindo!

E o boitatá, não! Aquilo vira num faisquedo! Essa vez que eu vi era uma bola assim, era pura faísca! Tu acredita!... Clareavo no, enxergava até a grama, é muito diferente! Bã!

E, depois, vira num, diz-que não, quando ela qué, pra se sumi vira num, numa listra de fogo! Aqueles rabo de fogo! Dessa vez não, dessa vez não foi isso, cola de fogo, como diz-que vira! Sai aquelas bola de fogo daquela bola grande, saía aquelas tira de, de... fogo! Isso não!

Eu - E a mãe de ouro, geralmente, tá relacionada com...

Por exemplo, se é aqui que tem, aí ela vem numa artura, ela vai pra lá, ela representa pro senhor que ela; eu já vi, cansei de vê! Umas quantas vez, não foi uma vez e nem duas! Ela vai indo, vai indo, até que ela vai baxando! Parece que o vento dá, reponta pra cá, sem demora ela vorta e vai acompanhando ali. Até que ela se localiza ali, ali ela some! E, ali tá guardado!

Muita gente, tenho cansado de vê falá, e é verdade! Tiro, o guardado, por intermédio da mãe de oro!

Porque aí ela localiza ali, o cara vem de lá, marcô o lugar, bem certinho, cavoco aqui, mais ali. Localizando bem, eu digo, diz-que é, pode cravá uma estaca ali, ela baxô aqui, o senhor verificô que é ali, pode cravá uma estaca e vim cavocá que, mais, mais um metro, um metro e meio; dois metro, tá o oro ali! Ó, é, o sinal mais certo é a mãe de oro! Onde ela se esconde! Isso, não tem!”

(...)

“Mais ele foi lá, umas duas noite! É, foi duas noite! Lá, passeá, né, de noite! Ia lá de noite contá causo, ele era medonho!... Tá, aí, ele tava lá no garpão! Mais quando... enciô o

transformam-se – devido ao pecado - em bolas de fogo que “brigam”, o que também pode ser uma alusão ao ato sexual. Aqui, “o fato social” é “vivido como desvio teratológico”, como expressão do grotesco (Sodré, 1973:38).

cavalo, né! Arrumô os arreio. Quando a lua pegô a subi, né, numa artura assim, foi subindo, ele, ele deu o tchau dele e... ele foi pra portera, foi cuidá a mãe de oro!

A mãe de oro saiu e foi descendo devagarinho e ele largando pela fralda da coxia... É, ôpa! E foi lá e, localizô e tirô! Tirô uma prancha, mais o meno, dessa largura assim de, de, de uma laje de pedra que tava em cima do, ficô o buraco limpo lá, um buraco assim!

Ele mostrava pra nós, cansô de mostrá! Isso aí era um guardado! Não era pra mim, eu devia tê tirado! Mais, foi tirado!”

(...)

Acerca de algumas mortes misteriosas que ocorrem com aqueles que desenterraram “guardados”, o casal – Nena e João Mosquito – afirmou:

Seu João - “O finado Tiadomiro não dura nada! O finado Tiadomiro que morava ali naquela casa amarela, onde o meu primo mora!... O senhor me acredita que o hôme troxe pra casa o pote! Era um, uma, isto assim de prata! Um copo, mais o meno, assim... tipo duma leitura! De prata!

E tava no fundo o sinal das libra! Por ele levô pra casa e não durô um ano! Isso, não foi Nena, o finado Tiadomiro?... O finado Tiadomiro, depois que tirô o enterro não durô um ano, né?

Dona Nena - Mais, como vem agora, os que querem tirá guardado e não dura! E ele, deu uma congestã de carne. Tirô o guardado ali, uma semana, deu uma congestã de carne de porco e morreu!... Os dottor dissero, atestaro; ele troxe co’a vasilha tudo!”

Dona Nena explicou a melhor maneira para retirar o tesouro e livrar-se do “zinebre”.

“Então, pra tirá um assim, um vento de lá pra cá, sorta ali tudo numa vasia d’água e sai pra lá [...], não pra cá!

Eu - Ah, tem que jogar numa vasilha d’água...

Dona Nena - É, sorta na água...

Seu João - Tem que botá, despejá na água assim, só sorta ali!

D. Nena - ... vai pro lado do vento, longe assim e dexe que fique na água! Aí, destruiu! É, o zinebre!... Ah, o finado meu avô lavava aqueles, arrancava aqueles guardado, mudava de lugar. Eu digo: eu vi é que o senhor tava lidando com o guardado! ‘Seje boba menina!’



Tirava dali, levava pra otro lugar! Mais, ele sortava um bacião cheio d'água, depois de, lavava bem aquelas libra e onça e agarrava, secava bem, botava a enxugá numa [...]

Eu - O seu avô procurava dinheiro?

Dona Nena - Não, do tempo do oro, que lidavo com oro, né!

Seu João - Ele vendia tropa de, de, a troco de oro!

Dona Nena - Ele tinha quatro quadra e meia povoada de gado criado, ele vendia!

Seu João - ... a troco de muito dinheiro!

Dona Nena - A troco de oro!

Eu - Ah, aí ele guardava!

Dona Nena - Guardava no Passo da Guerrera, ali nos campo dos Melo, que dizem, ali tudo era do finado meu avô! E era entre, entre o finado padrinho Miguel, o mais velho [...]; o finado padrinho Catolino e o pai, o finado pai. Ero só três! E uma irmã que era doente, era só aqueles três.

Então, eles trocavo a troco de... tinha uma tropa de boi criado a troco de oro... Mais, era libra, era onça!”

Cristiano: “Diz o Marino que vê uma vela acesa ali, naquelas barroca ali! E eu nunca vi a vela acesa naquelas barroca ali do véio, ali. Apareceu por aqui dizendo que viu uma vela acesa ali pra baxo, ali pra baxo!”

Pergunto se existe um guardado: “Á, não sei se tem, eu não sei!” Teria dito um pouco antes: “Á! Tem muita coisa que não é dinheiro, tem muita que não é dinheiro!”

“Esses hôme são muito rico de coisarada!”

Seu Aureliano: “Aí, se debate né! E aqui mesmo ninguém sabe onde é! Aqui em São Miguel tem uns trinta enterro! Pra tirá... A, mais tem ainda, tomado de oro! Aqui em São Miguel é tomado de oro!”

Seu Eduardo: “Eu vô comprá um aparelhinho pra mim! Vô andá nesses lugar pra vê se tem oro!”

Seu Aureliano: “Enterro não é fácil de tirá!”

(...)

Seu Aureliano comentou sobre as “revelações” e desvelou parte do universo sensível das mesmas. Mencionou as formas de percepção dos fenômenos sutis e certas imagens em movimento. O diálogo com o senhor foi algo impressionante pela sua forma de lidar com imagens e sensações complexas ligadas ao universo simbólico missioneiro, numa intensa experiência emocional e sensível. Conversando com seu Aureliano, sempre reservado e observador – mas extremamente simpático -, pude ter uma idéia acerca do mistério em terras missioneiras e o universo complexo onde alguns sujeitos transitam intensamente. As suas premonições revelam um apuramento na relação com o tempo, dado na antevisão de acontecimentos e lugares. Há nessa sensibilidade uma dimensão terapêutica, experienciada na percepção de aspectos da aura e das vibrações energéticas do Outro. O senhor receita ervas e chás para uma série de doenças, além de identificar perturbações e problemas espirituais, como um “encosto”, por exemplo. Finalmente, existe a possibilidade da descoberta de um “guardado” através das imagens oníricas ligadas às paisagens missioneiras. Sobre a complexidade do sonho, refletiu:

“É isso aí, é verdade! Pra mim, dá tudo certo! É revelado! O cumpadre Eduardo vê isso aí também, né cumpadre! Ele tem a revelação! Só que sonho de bobage ele não fala pra ninguém!

Sonha tal coisa, ou pratica alguma coisa, isso não é verdade: eu quero sonho de aviso! Eu quero um sonho assim, que não fique com medo! É claro o sonho, quando a pessoa vê, tá por cima de um cabedal, coisas variada, nessa situação assim!

Eu - Porquê se dá a revelação nos sonhos? Porquê se é escolhido?

Daí, diz assim, a Bíblia diz assim: Deus dá um dom pra cada um, pode dá o dom do sonho também! O maior sonhador foi aquele que acreditava, na época era o rei Herodes. Já matá não sei quem é que ía mandá, sonhava. Sonho é uma coisa assim!”

Seu Dorcino falou naquele dia em sua casa sobre um sonho, que tivera certa noite.

“Aí, eu tava dormindo, me acordei com um que chegô num burrinho, na frente da minha casa. E aí disse, que eu tava com otro companhero tirando o tal de enterro e aí, eu disse pro companhero, ali vêm o dono, num burrinho. Só aparecia as oreia e ele, até é parecido cum hôme que mora aqui, bem aqui!

Chujo, pé chujo! Ah, diz-que eu digo assim, é seu esse guardado aqui? Diz, é meu, mais é pra vocês! Mais tem que rezá pra tirá! Eu digo, sabê rezá eu não sei! Desapareceu! Só no eu dizê que não sabia. Depois me acordei: mais que barbaridade!

Vendo bem hôme, um hôme baxinho, gordo, ca ropa muito chuja, naquele burrinho. Eu acompanhei e não pude julgá quem era! Não... Acompanhei e não sabia o nome! Só disse pra ele: ‘esse é o dono do dinheiro!’

Aí, ele disse que era o dono! Diz, sabe rezá? Não sei! Desapareceu!

E diz-que era perto duma toça de inhame! Acho que o senhor não conhece inhame? Tem aí no banhado!

Dona Alzira - É uma planta que tem a foia larga!”

Seu Frutuoso, certa feita, indagou: “O sonho será, a gente tem um otro espírito que viajeia?”

Dona Alcedina, moradora de Santo Antônio das Missões diria:

“Eu fui e peguei e, eu era muito carinhosa pra velha minha mãe, onde que ela ia eu ia atrás dela! E aí, depois eu fui, chegô visita em casa, não é! E aí, quando eu vi tinha um olho d’água, um olho de água lá no fundo e, daí, quando eu vi ia indo aquela mulher de preto, direito a uma guajuvira! Lá, sempre viro assombração! Quando a gente comprô lá, era uma quadra quando nós compramo... E daí, eu sei dizê que eu vi aquilo: uma mulher bem de preto!

E ainda o lado direito, o olho d’água praquela guajuvira ali, não é! E, daí, depois eu sei dizê que eu saí correndo! Digo: mãe, aonde que a senhora vai? - eu que disse assim. E eu corri atrás da mulher! Eu, me arrepiá até hoje, contá isso! Pro senhor vê que é certo, isso que eu tô contando, né! E daí (tosse), eu corri atrás daquela mulher de preto! Saí correndo, e aí, digo: mãe, espera que eu vô contigo! - disse pra ela.

Eu achando que era a velha minha mãe! Aí, quando eu vi que, que, a minha mãe me gritô lá: ‘o que é guria loca! Eu tô aqui!’... Eu voltei com os meu cabelo todo orçado! Imagina, faz uma base de quarenta ano! Olhe aqui, eu fico toda arrepiada, disso aí, né!

Mais, aí, depois disso aí, me dero um enterro por lá! Me dero um enterro por lá!

Eu - É! Em sonho?

Em sonho! E daí, depois disso aí, eu sonhei uma vez, então: tinha uma pedra perto de um pé de espinilho e, daí, eu, eu peguei e tinha, tipo numa bacia em cima daquela pedra, ali.

Uma bacia, sempre que juntava água, a gente, menina, as arteras, ia lá lavar os pés em cima daquela pedra! Mais, aquilo, eu era guria ainda, não era, não era casada! E daí, eu sei dizer que eu levantei bem empolgada! Levantei bem empolgada e fui lá e, com uma cavadeira e covoquei!

Imagina! As minha força pra cavocar aquele enterro, né. E daí, covoquei ali, mas covoquei só um poquinho, porque as minhas forças não dava! Daí, peguei, não achei nada, peguei e deixei! É só isso aí que eu tenho pra dizer!”

2.4. As agitações do tempo e os enterros de dinheiro.

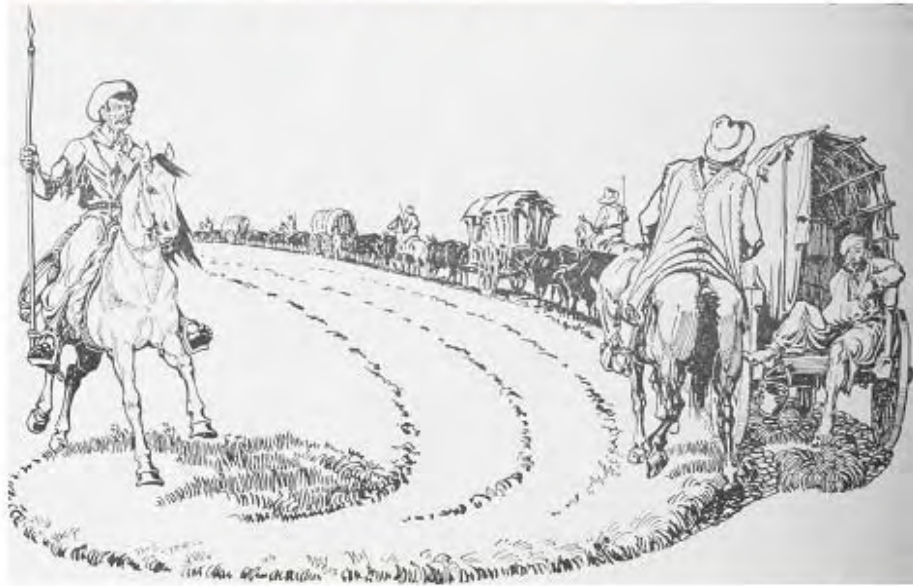
O território missionário foi intensamente trilhado por carreteiros, tropeiros e salteadores. Todos representam formas diversas de ocupação dos espaços, engendrando vilas, ruínas e dinamizando as paisagens. As suas deambulações falam da circulação do “dinheiro-oro” e de sua presença em períodos revoltosos. O enterro de dinheiro representa o ocultamento e a lembrança, o perecimento e o olvido.

Seu João Maria lembrou do tempo que “circulava ouro na região”.

“Me lembro! Me lembro do...; agora diz-que o genro dele gostava muito de andar campando dinheiro pros campos e, a pouco, me contaram aqui, ficou tapera a casa: o granjeiro e, cozinha eu conheci demais porque eu parava lá! Era de pedra, de tijolo largo! O granjeiro que arrendou a terra que parava, lá da casa da tapera, nem sei que [...] mais, tirei um boião de dinheiro! Eu me lembro que eu era guri e um tropeiro comprou a tropa do véio. João Machado chamava o véio! Eu era guri bem pequenininho. Tropeiro eu vou pagar uma tropa! Tropa gorda, né! Puxô, desapareceu a guaiaca. A guaiaca era duas cintas costuradas com tala³¹⁸ e com tampa de fivela na frente né! Cheia de ouro!”

Despejo no soaio aquilo que chegava amarelo! Aquele dinheiro, era guri bem loco, guri bobo mesmo! Agora me lembro!”

³¹⁸ Tala de couro, “tentos”, segundo seu Emílio.



No diálogo com seu Aldory, em Pejuçara, ele diria:

“Então, as histórias de, de dinheiro, eu me lembro [...] que contavo, era os negócio feito a ouro, feito a ouro... Então, eles tinham aquelas mula, apartavam o lote que iam levá e botavam numa manguera e aí tocavam a mula pra fora e o ouro, atiravam o ouro. Porque era pago na portera da manguera!

Até hoje tem pessoas antigas que dizem: ‘não, o meu negócio é na portera!’

Mara Rúbia - É, o negócio é com a portera fechada!... Pagavam na portera!

Seu Aldory - É, ou então, portera fechada... Tem pessoas que ainda têm isso, é vestígio daquela época!... Então, por isso que eu acho que exista... tudo que era dinheiro eles guardavam!... E aquilo era guardado com um sinal da natureza... ou tinha um olho d’água; tinha uma árvore; um morro de pedra; um sinal, ninguém tirava, aquele era o sinal que eles deixavam [...] Então, eles diziam, por isso eu acredito que, de fato, exista! Aquela, aqueles dinheiro, como eles diziam, no tempo da revolução o pessoal se escondia, porque eles saqueavam né! Saqueavam; matavam; levavam o que tinha, de valor levavam! Então, eram, enterravam né! E, naquela época já faziam, 93 eu acho, Revolução de 93!

Mara Rúbia - A revolução da degola!”

Seu Feliciano, um militar reformado cruzaltense, reconhecido caçador de tesouros, comentou sobre histórias de “guardados”, ressaltando que algumas são fantasiosas. Portanto não se pode dar crédito a tudo que se diz em relação aos tesouros. Falou acerca de uma história “com fundamento”:

“... essa é uma história que é de família né! O rapaiz era neto do velho, na realidade tinha essa quantidade de oro, esse oro desapareceu, né! [...] o velho era fazendero em Santiago...

A velha dele, pelo que falavo, tinha sido sepultada num cemitério em, cemitériozinho Santo Inácio, é, na capelinha de Santo Inácio de Loyola. Nós fomos num dia que chuvia muito, desatô uma carga de baixo da figuera, mais batia água e eu cortei a capelinha, abri a capela, tinha um Santo Inácio lá. E eles achavo que o velho tinha enterrado ali, no túmulo da velha, na capelinha de Santo Inácio de Loyola, ali entre Tupan, mais é bem, uns setenta quilômetro dentro duma fazenda. E o velho escondeu dentro da própria fazenda dele! E a velha foi enterrada no cemitériozinho de Santo Inácio!

Eu - E o velho era um coronel na época?

Era, no tempo da revolução, naquela revolução de 30 que teve, tinha os coronéis, fazia levante de coisa pra lutá, os federalistas! E o neto do coronel, os fazendero rico ero chamado de coronel, nessa época era chamado de coronel! E eles saqueavo, tiravo, principalmente das tropa inimiga e coisa, né! Assaltava! Quantos fazendero eles assaltavo, tiravo as coisa de valor, eles tiravo tudo! Moedas, jóias, tudo! Levavo!

E esse velho, esse o rapaiz disse: ‘o meu vô era rico mesmo, ele saqueava, e ele foi juntando aquilo. E esses poderosos, depois iam juntando mais coisa né, e vendendo, fazendo fortuna! E naquela época era só o que circulava, até 1900 nós não tinhamos banco aqui no Rio Grande do Sul. Então, o dinheiro era oro né! Guardavo em casa, dinheiro eles guardavo em casa!’”

Além disso: “E ali sumiu na época, diz os irmão dele, que viro o velho várias vezes fazê várias viagem com as bruaca de couro né, que botava em cima do cavalo. Bruaca é tipo uma tela de couro, coloca no animal, com dois bernal de cada lado e ali, enchio de moeda. Ele fez várias viagem na fazenda, aí sumia numa barroca, ali pra direita ali, na fazenda. E, até hoje, acho que ninguém tirô isso aí!”

Comenta que na época “guardavam o dinheiro enrolado no couro ou em baús de couro (surrão)”, segundo seu Feliciano. Mara Rúbia falaria “em boiões de barro”. As “latas de querosene” também aparecem como recipientes, onde colocava-se o dinheiro. Ele fala de um causo em que existiriam “seis latas de querosene de oro (onças e libras)” escondidas.

Seu Feliciano contou outro causo onde a escravidão e o assassinato como experiências do terror se confundem com o fantasmagórico: “Eu não sei se eu cheguei a falá pra ti uma vez, uma história aqui perto de Cruz Alta, também, descendo o rio... como é que é o nome desse rio? É um rio que desagua no Ijuí: Urucu, descendo o rio Urucu ali. Essa história quem me contô... conheceu a pessoa, é o seu Modesto Ouriques. Esse, esse rapaz que contô essa história era, aconteceu, ele tava junto, um senhor também que, ele era criado do fazendero aí, eram dois irmão, moreninho, pretinho. Os criado do fazendero, um tinha dezesseis ano, o otro uns doze, treze ano.

E diz que o fazendero carregô um baú, pesado, mandô os empregado botá aquele baú em cima duma carreta, e saiu. Saiu logo depois do meio-dia com uma carreta no meio do campo e foro na cabecera do rio Urucu esse, que dá mais ou menos uns mil metro da

barra do Ijuí-Mirim e, lá diz que teve já, já tava um buraco pronto lá, ele olhô. O fazendero já tinha feito o buraco, o estrago. Aí, diz que eles descarregaro aqueles baú, aqueles bancos e largaro naquele buraco umas corda, aí mandaro esses negrinho descê pra arrumá as corda. E, antigamente, eles fazio o troço, enterravo dinheiro e acreditavo que matando alguém ali, aquilo ali ia cuidá né! Só io entregá pra quem eles quisessem!

E mandô esse rapazinho descê, os dois irmão, quando eles descero fincaro o machado. Um pegô na cabeça e morreu. O otro tomô uma paulada e saltô, saltô fora, conseguiu pisá no baú e saltô pra fora do buraco e se jogô no rio Urucu esse. Mais, como era no inverno, e muito frio, diz-que dero uma procurada por ele ali, já começô a escurecê e dexaro!

Daí o patrão disse assim: ‘não, dexe ele aí, se não morrê com as paulada, ele vai morrê de frio! Ele não amanhece vivo com esse frio!’

E o negrinho tava contra o barranco, quieto. Depois que eles saíro, se mandô embora, diz-que veio, passô por Cruz Alta, posô aqui e se foi embora pra Passo Fundo. Depois, anos, depois mais tarde que apareceu, trabalhô na Rede Ferroviária Federal, na ferroviária!

E veio, daí ele contô essa história pro, pra esse rapaz que contô pro seu Otacílio, esse meu amigo aí, cunhado do seu Modesto. Até pouco tempo esse rapaz ainda existia, daí ele contô: ‘não, o meu pai assim, assim, foi naquele tempo tal, aconteceu isso com ele [...], carregaro um baú, enorme, cheio de moeda, levaro ali, diz que é bem num local onde fica uma enseada, parece um bocal de freio, faz uma volta assim no rio, diz-que é tipo um campestre, do lado, o mato só não tem aquele rigor, tem uma parte limpa e, ali então, que foi guardado o oro! Um lugar fácil de localizá né! Mais, eu nunca, nunca fui lá!

Então tem as história, tem um lugar ali perto, como chamam o... o Capão da Cidade, diz-que à noite é uma coisa séria, de luz que aparece em tudo que é canto do mato, luz acende ali, sinal de que alguma coisa tem! E, é nessa região!

Tu vê, essa história ó, esse rapaz contô esse troço né, que o pai dele contô pra ele. Ele sabia o local, de ouvi, mas não foi lá! Foi passando o tempo, foi passando o tempo e ele não foi! Ele perdeu uma chance de, de conferir de perto né! Pensá quantos lugar, as vezes tem fundamento! Devia tê ido ali! E eu assim [...] tava pesquisando aquela região ali!”

Seu Jorge, morador de Entre-Ijuís, nas proximidades do Sítio Arqueológico de São João, comentou:

“Quando eu era rapazinho, então, não existia banco, não é! Então, os fazendero vendio, o dinheiro era oro e prata! Ío juntando dinheiro e botando numa vasia. Vendia o gado, guardava o dinheiro, todos os ano tavo vendendo e guardando o dinheiro. Quando enchia aquela vasia, ou, as veiz, nem tava cheio. Mas, dava umas revolução daquelas, né! Eles sabio que o pessoal chegava e ia revisá as casa, eles pegavo aquelas vasia e ío lá pro mato, no lugar. As veiz, até numa toca de tatu, enfiavo ali, tapavo, dexavo... guardado. Diz-que ali, tava seguro e, depois, passava tudo aquilo, eles não percisavo, ia ficando lá! Depois, até que o dono morria e o dinheiro ficava lá! Meu avô contava isso. E tem fundamento, não é!

Me contaro, eu nunca vi isso, mas me contaro que era assim! Que o fazendero levava o negro escravo deles. Marcavo lá e mandavo ele fazê um buraco e, quando tava na fundura eles mandavo o escravo pegá a vasia pra arrumá o dinheiro! Pauleavo, matavo ali! Diz-que, entregavo praquele cuidá! Assim é que ouvia contá! Se é verdade eu não sei!

É certo, mais ejiste também, tem visto falá, têm otros sinais também!

Eu - Quais, por exemplo?

Por exemplo, a pessoa vai num lugar aí, que nós conhecemo, eu vô indo ali, aparece um, quarqué um sinal ali, desconhecido, que não tem ali: uma cruz, ou quarqué um ladrilho, uma pedra, quarqué coisa... Eu sabia que aquilo não tinha ali, não é! Se apareceu é porque alguma coisa...

Eu - E pode ser um bicho também?

Pode sê, é, de acordo... aí depende, de certo, lá do dono, quando eles guardam ali, diz-que eles levam arguém pra cuidá! É! Mas vejo falá que lá chega um certo tempo, aquele que tá cuidando se aborrece e, aí, ele qué dá pra arguém que tirem pra ele se vê livre daquilo lá... O que eu ouço falá é isso!”

Na conversa com dona Jeny, moradora de Santo Ângelo, ela referiu-se ao período em que os fazendeiros ocultavam as suas riquezas temendo os saques dos bandoleiros nômades que circulavam pelas paisagens missioneiras. Segundo ela:

“Tu falaste em enterro, né! Então, o meu pai morava no município de Catuípe; Catuípe existe até hoje. É uma cidade aqui perto e lá contavam uma história, então, diz-que tem Santa Tereza, que ele morô, existe até hoje, águas minerais, de Santa Tereza, né. E ali existe uma fazenda, uma história, uma história muito interessante!

Diz-que na época, agora não sei a, foi a época da revolução, que os soldados daqui do sul iam pra São Paulo e existia uma negra, ainda escrava, né. Naquela época existia as escrava, nas fazenda por ali. E essa escrava parava, parava na casa do senhor dela, ali em Santa Tereza mesmo. Aí, diz-que ele, esse senhor, criava mula, que naquela época vendiam muito esses animais.

Tinha uma criação de mula, muita mula e ele saiu com a tropa de mula e vendeu... Eu acho que até foro pra São Paulo, pra lugares maiores. E ele viu, a negra, quando o patrão voltô que ele enterrô, eles ganhavam ouro, era uma coisa, era um dinheiro diferente. Então, ele arrumô uma lata num pote e enterrô embaixo de uma figueira. Muito fundo!

E aí, ele botô os cavalo em cima ali, pros cavalo pisá, tentá tirá o sinal de que ele fez o buraco ali pra guardá o dinheiro! E a negra conta que, de noite, quando ela viu, ele era sozinho, o hôme. Soubero que ele vendeu aquele vendeu aquele lote de mula, viero assaltá ele! E, de certo, procuraro muito, não acharo, mataro ele! E a nega fugiu! A nega saiu estrada a fora, aí ia passando esses soldados que iam pra essa revolução no centro do país e a nega acompanhô, né! Era uma nega nova ainda, acompanhô!

Daí, ela ficô muito tempo em São Paulo, pra lá, depois ela já tava bem velha e voltô aqui pra Catuípe, Santa Tereza, onde ela contava essa história que existia esse enterro de dinheiro. E era bem nessa fazenda que morava esse senhor, nós conhecemo ele, sabe.

Aí, começaro a cavá e fazê buraco, buraco, buraco. Não se sabe, mas eu acho que ninguém achô! Mas fizeram muito buraco, onde tinha essas árvore eles cavocavo embaixo, tudo! Mas, não conseguio, não se sabe se alguém tirô e ficô quieto, né!

Porquê as pessoa tirando enterro de dinheiro ficavam bem quietinha! Aí, a nega voltô e voltô praquela família ali, e contô essa história que foi verídica, direitinho! Que mataro o patrão dela e ela teve que fugi de medo e acompanhô os soldados!”

Seu Antonio Furtado numa de nossas conversas contou a respeito das estratégias dos fazendeiros para esconder seus tesouros e a relação de confiança que estabeleciam com alguns de seus empregados. De acordo com o idoso:

“O cofre dele guardá os oro, porque oro existia muito, aí! Muito do oro, aí! E guardemo um poco de jóia, do tempo das revolução! Eles tapavo e entregavo pro véio! Uma purseia de muié dele! Tinha da mãe dele, dois relógio de borso, puro oro! Era oro e prata! E cinco copinho de onça! Copinho, copinho do jeito de côco, assim. Cabia bem certinho, tinha onça dentro dum copinho daqueles, que não mexia com nada!

E aqueles copinho, por certo, tinha loçado que enterra no chão, anos e anos. Levaro lá, pro meu pai, porque o meu pai foi o cofre dos grande, lá, rapaiz!

Vô te contá! Véio Medero, esse Antunes, véio Antunes, aqueles Nascimento e, puxava carga, todos os ano pra essa gente aí, de carreta, o pai!

E, naquele tempo eles levavo as lâ, coro de gado e, tinha que í em Tupan trocá por sal, porque não existia dinheiro! Tinha oro, mas ninguém queria! Oro era mesmo que abóbora na roça! (risos)

Vá lá, pro véio, meu pai, porque o meu pai nunca se envolveu na revolução! Eu sestiaiva , ele ergueu um balaião de cigana, aquelas jóia do véio, porque levavo lá e se ío os mato! Passá fome, passá frio! As veiz, dexavo tapera! (risos)

E eles ío ali, caquela borsa, caquela jóia!... Ali sestiaivo maragato, ali embaxo do balaio, não sabia [...] Ali, sestiaiva o maragato, sestiaiva o chimango, isso era uma raça braba, o chimango e o maragato, naquela épica, se tocava de lutá, trocavo bala mesmo! Ah, dos que pudesse! (risos)

Quaje, um dia que botô um mio de pipoca com paia, numa daquela borsa de jóia que tinha ali. As vezes, eles oiavo no balaio, aqueles revolucionário e vio pipoca, cada um via pipoca: ‘faiz uma pipoca pra nós, seu fulano! Viu aquele mundo de pipoca! Não viu que tava de baxo de mim, que coisa! (risos)

Pobre! Eu não gostava dos fazendero; aí me mostrava as jóia do patrão! É do patrão!”

Seu Noratão deixa claro em sua narrativa que os tesouros existem, pois ele mesmo foi protagonista de um episódio de “desenterro de dinheiro”.

“O oro, aquele fogo, aonde tem uma bola de fogo que alevanta, é dali, aonde ela cai não percurem porque não tem! Não aconseio!... Saía do cimitério um fogo e vinha na, ali! Nóis cavocava ali, fizemo um buraco, [...], dali uma semana e poco. Fui lá dentro do cimitério, triá, dessa fundura, uma panela, mais o meno!... Quase só eu via, mais poca gente que enxergava, não pra todos! É importante ali!

Porque eu, eu quando fui capataz de turma dessas estrada, onde eu sabia que era um lugar assombrado, ali que eu queria acampá! E nunca consegui tirá nada!... Quem tirô uma porcariinha foi aquela minha companhera!

Seu Emílio - Ah, aquela chegô a tirá?

Chegô, a Lurdes, se foi, que tempo já! O véio Urbano, aquele!

Seu Emílio - Ah, tiraro lá!

Pois é, ele escondeu no tempo da revolução, ele escondeu lá! Escondeu um, como é, um florero! Eles fizero um mé, nessa cera derreteu na boca do vaso. E enterrô. E eu fui prantá, acho que tu se lembra quando eu fui prantá nas terra do Dornel, prantá arroiz.

Seu Emílio - Ah, me lembro ali!

Eu tava ranchando por lá! Prantando arroiz, o Dornel apareceu por lá, tinha uma sabugama. Aí, eu disse pra ela: vamo fazê aqui uma, prantá um quilo de feijão!

E aí, ela disse: vamo! Aí, levemo uma bolsa pra cortá aquelas aroerinha, pra fazê a lenha! Tinha a Lídia, tinha sete ano, naquele tempo!

Fumo pra lá! Aí, o Dornel apareceu!... Diz ele, leva tudo arrancado, essas macega! Até na bera do valo! Carpi aqui! Ah, eu não vô arrancá macega no valo!

Despois que ele saiu, tinha um enxadão muito bom! Ele disse: ‘já que o seu Dornel qué que arranque essas macega, eu vô levá aquele pezinho de erva-cidrera que tem lá!

Parece que não é erva, tá amarelinho no meio da capoera, onde tinha queimado. Um fiozinho só! Vô levá pra mim, nóis prantá lá em casa, pra fazê chá!

Fui lá cavocá pra abri buraco. Eu, um gurizinho, foram contá pro meu pai que ele tinha enterrado o dinheiro! Já vi de vereda!

Ah, diz: ‘agora, vô desentupi essas coisa aqui, desenvolvo pra prantá flor, vô botá aqui em cima da grama! Dixa que eu vô quebrá isso aí! Dixa que eu vô levá! E a bolsa que eu levei, botei ali. Manda a menina í pra casa, fazê fogo que nóis ímo se lavá ali na sanga!

Nóis dois agarremo dentro d'água e meti-le o oio do enxadão. Credo! Mais, Jesus Cristo! Estragô meu florero! Não, mais bombeia aí! Amarelô! Tinha muita moedinha! Porcaria, né!

Seu Emílio - Mais tinha oro junto?

Tinha, tinha! Oito onça! Vendi praquele véio que era o dono do, da farmácia [...], do véio Chico e o véio perdeu o juízo dali uns dia e morreu!... O véio comprô tudo! Foi o que eu comprei do Pompílio, aquele campinho!”

Seu César afirmaria o seguinte sobre as histórias de “guardados” e assombros:

“Então tem as lendas, mas muito bem! Vou te contá uma lenda! Tá, lenda! Quem me contô foi o falecido José Nascimento e Silva, conhecido por Zezinho, pai do meu concunhado e, uma pessoa muito amiga minha. Se tivesse vivo hoje, estaria com setenta anos. Ele morava no Rincão dos Pires, há uns quarenta quilômetros daqui, tá!

Então, contava seu Zé, que a casa dele ficava num altinho, tá lá ainda a casa, tá lá! A família vendeu, mas a casa tá lá, têm pessoas que moram lá. Então, ficava num altinho, num cerrinho e, daquele cerrinho, então, tinha uma canhada grande e, depois, subia pra chegá na casa.

Então, todos os anos, de tempo em tempo, por volta de meio-dia; onze hora, onze e pouco, por volta do meio-dia, aparecia um hôme na coxilha, num cavalo tordilho em direção à casa dele! Até, as vezes, ele dizia pra esposa: ‘ó, Bina, chamava a esposa, toca mais água no feijão que vem chegando gente pra almoçá, vai chegá mais gente pra almoçá, pra sestiá!’

Tá! Quando, diz, que pegava a canhada que ia subi o cerro da casa, nunca aparecia aquela pessoa! Aconteceu uma vez. Ele foi morá pra lá quando ele casô! Ele já era casado quando foi morá lá, que era um posto da fazenda do pai dele... Aconteceu uma vez, aconteceu duas, aconteceu três.

Aí, conversando com as pessoas, comentando assim com um velho antigo da região, daí, o velho disse pra ele: ‘mais, olha aqui tem a história do enterro né, um tesouro’, que guardado é chamado de enterro, né! Tem a história do enterro do fulano, não me lembro o dono, o dono da fazenda velha, dos Umbu! Velho Umbu alto, que fica lá no rincão. Tem ainda um; tinha até pouco tempo um por lá!

Diz-que era um fazendero muito rico que tinha lá e, tinha, tinha uma escrava com a filha pequena, então, como as casa eram de capim, as cozinha eram separada da casa por causa do fogo, por causa do perigo de, do capim! E que, uma tarde, uma bela tarde, ele mandô a escrava socá sebo com carvão, tá, sebo e carvão, socando, fazendo aquela massa preta!

A escrava notô que, mais isso, depois ela contava, né, que veio uma junta de boi manso, uma parelha de dois boi, uma junta de dois boi pra manguera, do lado da casa. E, de tardezinha, ele tirô a carreta do galpão e dexô a carreta ali, do lado de fora, perto da manguera. De noite, ela tava na cozinha e, parece que ela ouviu um assobio, que era o sinal convencional que a família, quando tava na casa precisava de alguma coisa, assobiava pra ela í lá!

Daí, ela foi, abriu a porta, diz que tava uma mesa grande e cheio de pilha assim, de moedas de ouro empilhada, e esse fazendero tava contando com a velha, com a esposa e, com um vizinho... Aí, diz que quando ela abriu a porta diz: 'sai daí negra!' Daí, voltô!

E, no outro dia, de manhã, tudo bem, seguiu a vida normal da casa, quando ela levantô, tava clareando o dia, mais a carreta já tinha saído. Lá, uns dois, três dias depois, ela foi dá falta da panela, qué dizê, da panela não, do tacho de fazê doce, tacho grande de cobre, fazê doce, o tacho não tava lá!

Então, diz-que pra guardá o dinheiro, diz-que pra guardá o ouro, pra não tê perigo dele se deteriorá embaixo do chão, então, ele era coberto, era revestido a panela, ou o tacho, ou a talha era revestido com sebo e carvão, e as moedas eram passadas sebo e carvão pra não tê, pra não enzinabrá, não desgastá. Fungo que ataca ali não atacá a moeda!

Então, esse hôme saiu e enterrô esse dinheiro naquela região ali, naqueles campos, tá! E, que ele, de tão, aí entra a teoria espírita que a pessoa agarrada aos bens materiais, ela não, não evolui pra outro campo, né! Ela fica apegada à vida terrena, aos bens materiais e, que ela chega a se materializá! Espírito, a mat... volta a sê matéria! Então, seria ele, de tempo em tempo, passando pra vê se não tinham pegado o oro dele! E esse é o famoso, a história do famoso enterro do Rincão dos Pires, da Fazenda dos Umbu! Tá!



Outro conto, outra lenda! A lenda do Boi Morto, da região da Boçoroca! Diz-que numa revolução, uma família ia fugindo do lugar e levava muito oro, e que durante a viagem morreu um dos boi! Então, o quê que o hôme fez! Onde o boi morreu, ele cavô e enterrô o oro e, pra disfarçá, aquele boi que já tava morto, ele sangrô, que daí veio os corvo ali, claro, fica aquele sangue na terra. Vêm os bicho, né: o corvo, o graxaim vem ali comê e fica aquele barro, então, não acha mais o lugar. Então, esse é o famoso enterro do Boi Morto, na Boçoroca! Se alguém achô, também não sei, né. Então, é as lenda!”

Silencia e reflete: “Isso aí, tá!... Já, já, quando a gente começô a fuçá a memória, começa a puxá o assunto, as vezes tá adormecido, então tu começa a lembrá dos causos, né!... Então, deixa, deixa eu vê qualé o outro... ah!

Do finado... como é que era o nome do veio? Avô da Damázia, da Damázia do Cabeça, era o chamado, chamava ele os paraguaio porque, porque eles eram guarani. E tu olha, olha a cara da Damázia vê se não é a fisionomia dos irmão dela, do Avelino, daquela gente tudo. São guarani assim ó, escrachado. Faustinião, era o avô dela!

O Faustinião era dos bugre do meu avô, tá! Era o hôme que sabia fazê taipa de pedra! Tá! Morava ali no campinho do outro lado da estrada... o Faustinião era confiança do meu avô! E era muito amigo do padrinho e, adiante do campo do Leandro, ali tinha uma atafona e tinha um alambique que depois o tio [...], cunhado do vô, fazia cachaça lá. Vamo lembrando!

O Faustinião vinha uma noite do bolicho, tinham arrumado a estrada, cavocado uns barranco pra arrumá a estrada, tapá algum buraco, não tinha patrola. Então, cavocaram de picareta, tirá terra, botá no buraco. O Faustinião, vindo lá do alambique, de noite, meio bêbado e enrosca o pé na beira da estrada no lugar lá, que tinham cavocado. Eles cavocaram, choveu né, e passado a chuva, ele caminhando lá achô, achô uma panela de oro! Daí, trouxe e entregô pro meu avô aquela panela de oro, tá! Causos, causos, causos, né!”

Seu Nico, em Cruz Alta, mencionaria um aspecto desconhecido da vida do coronel Vítor Dumoncel – coronel em Santa Bárbara no período dos conflitos que se estenderam de 23 a 30 -, ligado às forças governistas. Ele contou o seguinte:

“Agora, eu cavoquei muito dinheiro! (risos)

Eu - Ah, o senhor cavocou! Ah, é cavocou muito? (risos)

Seu Nico - Mais não pra mim, pro coronel Vítor! O coronel Vítor, esse, o coronel Vítor, depois que ele cessô desses... acontecimento, lá em Santa Bárbara, depois que ele andô com o presidente e tal, muitos anos que ele se aposentô, quando ele veio de lá ele trouxe um aparelho! Quando ele veio de Porto Alegre, né. Ele teve preso, foi procurado! Mais não ficava preso esses coronel, tinha gente lá!... Ele teve lá não sei quantos meses. Tempo, teve tempo. A fazenda dele ficô correndo... Então, ele trouxe um aparelho... trouxe um aparelho assim que era um tipo dum relógio, tipo dum relógio... e tinha um, uma costura preta e de baxo tinha um tipo dum, dum globo, mas pequininho, né! E um cabo, e aquilo trabalhava! E ele começô a achá dinheiro lá, enterro!... Começô a achá enterro... com aquela, com aquela coisa, aquela pilha dele (risos). Achava enterro, e começô a procurá, e começô a botá gente. Aí que eu fui trabalhá ali, meu pai foi e eu também fui!

Eu - E ele achou dinheiro mesmo?

Achô nada!... Não achô nada, tinha oitenta, cem hôme... (risos)... desmanchô o mato!... Achô lá que tinha né, e era um mato que tinha pedra, tinha tudo! Feiz um, mandô fazê um trilho pra puxá e um trole! O senhor não conheceu, do tempo da viação férrea que tinha!

Eu - Não, não!

Os trilho tinha um trole que era os trilhaero, que cuidavo a, cada turma tinha aí, tuco, dizem, através da linha né. Tinha um trole! E fizemo um trole lá pra levá pedra, pra largá até chegá, porque ele ali naquele lugar, era no mato ele disse que ia achá uma igreja! Tinha um cabedal numa igreja, dentro daquela, daquela rocha! Ah... trabalhô várias turma lá! E trabalhô ali e nunca acharo!

Eu - Será que era das missões?

Olha, devia sê! Mais eu acho que aquele aparelho dele não funcionava! (risos)... É, porque uma veiz nós tava trabalhando lá: eu, o finado pai e um... concunhado dele, casado com a irmã da mulher do coronel. Ele encilhô um cavalo de manhã e saiu assim, tinha um açude que tinha um carrero, que levava água na fazenda, açude lá, levava água na fazenda, pra baxo tinha um mato, ele achô [...] e pediu, um cunhado dele era o chefe, e pediu uns hôme [...] Então aí, mandou o finado pai, o Atanásio, o cunhado e eu fui junto, com o pai! Pois lá, eu achei que nós ia achá!

Cavoquemo, cavoquemo, mais o meno, um metro e deu num carvão, e dizem que onde enterravo botavam carvão, né, pra, pra durá, não é!... E achemo um carvão, e se fomo cavocando, de repente, passô daquele carvão e daí, quando terminô o carvão aparecia um sebo aquilo, uma coisa branca. E fomo cavocando. Cavoquemo uns dois metro de fundura, mais a sanga era como lá naquela mesa, passava assim nas terra nas terra do coronel Vítor. Deu numa laje de pedra, uma laje! Terminô tudo! Aí, ele mandô nós abri de lá... uma vala, lá, de dentro da sanga até ali! Pra vê se aquela laje era intera, pedra! Ele já tinha achado outra! Assim ele fazia!”

Eu - Será que ele sonhou, também?

Ele enxergava, porque lá tinha um, um passo, [...] eu conheço um lajeado assim, porque eu passava ali né! Então, tinha uma laje de pedra, mais aquilo foi a natureza (tosse), e na laje, tinha rastro de gente que passô ali! Mais, gravado na laje! Parece que quando a arguém pisô, aquela laje era mole! Então, ficô bem certinho os passo, esse foi aonde ele, pra cima ele, achô que tinha dinheiro! Agora, a história, depois que conta que ele quando veio de lá, ele ficô voltado pra justiça [...] E..., então, tem gente, politicamente falando, que diz-que ele pegô aquela mania de cavocá, porque ele tava loco! E lá pra eles, de Porto Alegre... E ele continuava com cem, cento e vinte, porque só da fazenda era vinte, vinte e cinco hôme! Mais oitenta; cem tinha lá cavocando! (risos)

Então, tem gente que diz-que ele tinha aquilo, aquela história de cavocá porque era pra te gente reunida!... Ele tinha de manipulá em política!... Então, tem todas essas história!

Eu - Que ele cavava é a primeira vez que eu escuto!

Não e é verdade! Isso, não, e tem... têm muita gente que sabe! Muita gente que ainda sabe!... Ele cavocô uns cinco ano! Nós abrimo, acho que uns, talvez entre os pequeno e os grande, uns duzentos buraco! Uns maior, otros menor! É, tinha buraco que trabalhava um mês, dois!

Eu - Então tinha pessoas que trabalhavam só em abrir buraco?

Só cavavo buraco! Só, aquela turma era só cavá buraco! Argum saía, vinha fazê a planta, ia, vortava, tinha que vortá, né! Otros trocavo... “

Sentados nos sofás da sala de estar da casa de dona Iara – onde funciona seu salão de beleza -, acompanhei o desenrolar de um diálogo entre a mulher, o marido - seu

Aureliano -, o cunhado – seu Eduardo - e seu Emílio que me levava até o local. Na conversa demonstram que as imagens da barbárie em tempos violentos de revoltas e entreveros, perduram nas manifestações do assombro, aludindo à fragmentação dos corpos em terras miguelinas.

D. Iara: “Também contavo uma veiz, de um hôme que tava dentro de um quarto, que contava histórias assim. Acho que era o pai que contava, ou era o vovô! Tomara que caia, deixa que caia! E o dinheiro caiu!”

Seu Aureliano: “Ah! No forro assim! Uma casa assombrada! Mais Deus o livre! E um médico, acho, um médico foi lá, posô lá, não sei o que que é. Daí, em cima do forro. Lá apareceu uma mão de noite: ‘ai que eu caio!’³¹⁹

‘Cai, se tem coragem! Se qué caí, cai!’

D. Iara: “O hôme era vil³²⁰!”

Seu Aureliano: “E caiu! Caiu o braço, aparecia a perna lá: ‘ai, que eu caio!’

‘- Cai! Qué caí, cai! Se qué caí!’

Caía a perna! E foi caindo. Depois que caiu tudo, ele falô: ‘em tal lugar tem um enterro! Tu vai; foi lá, primero marcô bem onde era, mas tirô um cabedal véio que fazia muito que não tinha!’

D. Iara: “Ele não era vil, né! Ele não era vil!”

Seu Aureliano: “Ele não era vil! Fazia muito tempo que isso aparecia e ninguém tirava!”

D. Iara: “E ninguém tirava!”

Seu Aureliano: “E esse tirô!”

Seu Eduardo, “encordoando” um causo: “Então, tinha uma laje ali no matinho. Uma laje grande de pedra. Tinha desenhado um pé de uma pessoa! Tinha atrás do pé um “i”. E daí, chegavam todo mundo ali, mas interpretá o quê, com aquilo ali? O que é? É um “i”, né! Ninguém descobria o que era aquilo ali. Tinha um professor muito inteligente, lecionava na Vila Seca”.

Seu Aureliano: “Lecionava na Vila Seca!”

³¹⁹Seu Emílio durante a transcrição da fita comenta que sua mãe, dona Elvira, contava a história das partes do corpo humano caindo do forro para ele e os irmãos quando ainda era criança. Uma narrativa similar aparece na pesquisa de Rosane Rubert (1999).

³²⁰ De acordo com dona Cleni a palavra “vil” significa: “uma pessoa que tem medo, é medroso”.

Seu Eduardo: “Viu falá! Vô olhá, vê o que que é isso. Aí, foi lá: olhô, olhô o que que é, e olhô o pé; e olhô o “i”. E disse: ‘é adiante do pé, um pé de ipê desse tamanho. A, “i”; pé: ipê!’

Aí, ele foi de noite lá, cavocô e tirô um medonho. Desapareceu o professor, ninguém soube mais dele!”

D. Iara: “Aaaaah!”

Seu Aureliano: “Desde hoje, ninguém sabe pra onde foi, desapareceu! Foi uma história antiga!... O professor arrancô e não amanheceu!”

Seu Emílio: “Traduziu, né! Traduziu, né...”

Seu Aureliano: “Ocó, inteligente!”

Logo depois seu Aureliano ainda fazia algumas reflexões sobre os espíritos que vagam pelo mundo:

“Não, fica, fica por aqui! Aqui tinha o que fez dano, aquele que tem que passá as pena, mas na terra, a terra é a mesma coisa! Um diz assim, tinha um que diz prum, prum irmão meu, não sei bem, não sei o quê! Diz assim: ‘essa terra é amardiçoada! Nóis temo que arrematá³²¹ o pé daqui!’ Aí, o irmão diz assim: ‘o mais, não é como o senhor diz, porque dá batata de seis quilo; mandioca da branca, é uma riqueza essa terra! É mentira do senhor, a terra é abençoada, a terra. O que é amardiçoado são os hôme que faiz as coisa! A terra não, a terra é a mesma!’

Pergunto se há uma relação entre os assombros e o passado violento:

“Ah, isso tem!... A terra, o senhor qué dizê, por exemplo, o que passô particularmente! Pois é isso, isso que leva as pessoa senhor! A maioria do povo, quase tudo. É essas coisa invoca naquela pessoa e trata de fazê dano! A pessoa é fraca, a pessoa que não tem religião! Daí, apersegue, daí uns tempo que a pessoa já pensa em fazê alguma coisa errada! Daí, não, vô fazê tal coisa agora! Aí que leva, isso é a tal da tentação que existe no mundo, senhor! Isso anda por aqui! Caminhando, tentando um e otro! E o prazer dele é esse. Então, é isso que acontece as coisa!

Se algum motivo na Bíblia, quando o bicho véio é amarrado, amarrado, tirado em cima e dexado nessa terra e não encontra ninguém, daí ele não tem a tentação mais pra si. Daí, o mundo é sagrado! Chega atenta a pessoa, senhor!

³²¹ De acordo com seu Emílio, nesse caso, significa “corrê”.

Eu não acreditava nessa coisa assim, mas como eu tive essa visão pra mim, sei que no mundo é cheio de tentação!”

As imagens trazidas por dona Geni demonstram que a violência dos entreveros está resituada na experiência fantástica de enfrentamento do assombro. De acordo com ela:

“Agora, assombro a gente via, mais via quando viajava pra Santo Ânjo! O finado pai diz-que uma vez brigô muito com um assombro, diz ele que saiu uma noite caçá. Então, deu numa toça de taquara braba não é! E diz ele que se apresentô aquele assombro no meio duma toça de taquara braba, um hôme! E eu sei que, diz ele, que meio andô brigando com esse assombro, dando de facão! Diz ele que... que aquele assombro vinha direito ele, aquele hôme... de sapato! Sapato ringia, ele! Porque perguntava o quê que ele queria com ele? E botava-le o facão! Hummm! É! Eu sei que, até que o hôme daí se sumiu!

E dotra vez ele diz-que brigô muito com um assombro aqui no... aqui numas tapera perto do Chico Marcão, que ele trabaiava pro Chico Marcão, não é, as vez, ele fazia empreitada... Diz ele que brigô muito com esse assombro de noite, não pode durmi a noite intera com aquele facão! Com o assombro, também! Eu sei que no otro dia ele teve, até foi embora, não pode trabaiá, ficá lá pra trabaiá, se não o assombro ia matá ele! Então é uma coisa espirituali não é! Diz-que o tal de assombro é uma coisa espirituali! Mata! Mata a pessoa dentro de pocas hora! Fica anssim, teimando... é!

Eu sei que... quando nós viajava, mais Deus o livre! O que a gente via de assombro! O tempo, parecia que já vinha todo o tempo abaxo! É! E não era, era quando o tempo tava pra chuva! Nós não, mais que viesse, viesse chuva de vereda, não era chuva que vinha de vereda! Era puro assombro! Porque despois lá onde a gente cruzava que dava aquelas visage não é, tava... tava o buraco que tinha tirado os enterro! É! Hummm!”

CAPÍTULO II

NO TEMPO DAS MÁQUINAS

1. A conformação das paisagens missioneiras.

1.1. A porção noroeste do estado e as frentes do expansionismo agro-pecuário.

A experiência barroca dos Sete Povos, enquanto uma empresa cristã, buscava “autosuficiência econômica e autonomia administrativa” (Flores, 1986:18) para os mesmos, como forma de produzir excedentes e assegurar a “conquista espiritual”, dentro da perspectiva jesuítica de evangelização do gentio. Emergiu como um braço do “sistema colonial espanhol” atrelado ao poder do rei e ao expansionismo mercantilista nas paisagens austrais, engendrando transformações no espaço geográfico e nas formas culturais autóctones. Além disso, significou a inserção do trabalho como valor moral e o excedente de produção, enquanto meta de conforto material em núcleos nas fronteiras espanholas³²². As sete cidades configuraram uma “paisagem imposta pelos detentores de poder” (Zukim, 2000:106) na porção meridional do *Mundus Novus*.

O jesuíta Balduino Rambo percorreu na década de 30 do século XX, a região onde seus companheiros do passado missionaram realizando a experiência urbana jesuítico-guarani. Conforme o autor:

No limite norte dos campos de Itaroquen, nas coxilhas que formam o divisor de águas entre o Piratini e o Ijuí, onde o mato fechado e o campo gramináceo se mantêm em distribuição equilibrada, está a região mais bela desta parte de planalto: bela na harmonia de suas formas, sagrada por suas tradições históricas.

O padre Rambo revela que

a torre mirrada de São Miguel surge dentre espinheiros e umbus, símbolo grandioso da religião, civilização e cultura das missões guaraníticas. Santo Ângelo, São Luís, São Lourenço, levantadas nos pontos mais elevados da região, são outras tantas fortalezas que exalam o perfume da história. A beleza das ruínas antigas, inexistentes no resto do estado, comunica a essa região um encanto imortal. Ali a fé cristã e a civilização européia pela primeira vez firmaram pé nas plagas abençoadas do ‘Tape’ misterioso. Ali, nesses campos marchetados de capões, viajaram, a pé e a cavalo, os Roque González, os Montoyas, os Romeros. Ali os selvagens, saindo do covil de suas matas, curvaram reverentes perante a cruz aquela soberba cerviz, que a espada dos conquistadores não conseguira dobrar.

³²²Para Moacyr Flores os “castelhanos utilizaram-se dos guaranis e sem o auxílio deles, conforme Veiga Cabral, não teriam subsistido política e economicamente na Província do Paraguai e do Prata. As missões forneciam pano, algodão, tabaco, erva-mate, cavalo e gado aos espanhóis, constituindo uma anti-muralha que protegia as colônias espanholas do avanço português (CABRAL, 1958/9, p. 157)” (Flores, 1986:19)

Ali floresceram plantações³²³, pastaram rebanhos sem conta, ferveu uma cultura de intenso dinamismo³²⁴ (Rambo, 1994:322-23).

O padre Rambo (1994:317-20) descreve as paisagens do Planalto Gaúcho na primeira metade do século XX junto ao rio Uruguai - “o filho indômito das selvas na sua parte superior” -, caracterizando-as da seguinte forma: “a borda da serra, a região ao sul do Ijuí, em que predomina o campo, os matos insulares nas fontes do Ijuí, a zona da mata virgem predominante entre os rios Ijuí e Turvo, a zona dos campos e parques marginais da mata virgem e a selva fechada do extremos noroeste e o Vale do Uruguai superior”. As observações de Rambo sobre as paisagens rio-grandenses estão entre as mais fidedignas e belas da literatura científica produzida no estado. A narrativa do naturalista tece um panorama sócio-ambiental do território gaúcho naquele período³²⁵.

As paisagens missioneiras em sua narrativa estão relacionadas à presença humana, direta ou indiretamente. Descreve os cenários de São Borja da seguinte forma:

Nestas paragens, mais do que em outros lugares, impõe-se a natureza semi-selvagem dos nossos campos. Debalde o olhar se espraia para os horizontes à procura de vestígios humanos. A boiada, gramando nos flancos das coxilhas, dispersa-se em quadros coloridos, cheios de pacífica beleza... [onde existe] o silêncio idílico das paisagens.

³²³Havia a roça particular (“abambaé”), assim como a coletiva (“tupambaé”). No entanto, como informa outro jesuíta, o padre Arnaldo Bruxel, os guarani “pelo inveterado costume de tudo ter e fazer em comum, recorriam ao sistema de muxirão (ou mutirão), unindo-se várias famílias para fazer sucessivamente todas as roças particulares do grupo. No fim do ano principiavam as colheitas de milho, abóbora, batata doce, aipim, etc” (Bruxel, 1987:63).

³²⁴“Na estância, longe do núcleo urbano, desenvolviam-se a pecuária extensiva, sob a administração de um padre. Criava-se gado para a alimentação dos índios, aproveitava-se o couro para camas, surrões e suas tiras serviam para atar diferentes utensílios e móveis. A estância aproveitava os rincões para confinar o gado, construía-se obstáculos com pedras ou árvores derrubadas a fim de evitar a dispersão dos animais. Junto a cada passo de rio erguia-se uma capela com ranchos para habitação dos índios. Os currais, perto dos povoados, eram enormes mangueirões de pedra, onde se recolhia o gado destinado à alimentação semanal do Povo, pois as estâncias, localizavam-se à longa distância. Em cada canto do curral erguiam-se um rancho, onde morava uma família guarani. Neste curral recolhiam também os cavalos de montaria e os bois destinados ao arado e a puxar carreta” (Flores, 1986:17). Nesse sentido, a experiência missioneira “além daqueles aspectos de atração humana sobre o meio físico modificando-o”, teria legado “aos pósteros todo um conjunto ‘ecológico’ já profundamente alterado, cultivado e conhecido, a extração e a indústria de erva-mate que se desenvolveu, e a agricultura que no Planalto se ligou permanentemente à pecuária” (Frantz, 1979:8).

³²⁵No prólogo da terceira edição à obra, Arthur Blásio Rambo (1994) registra: “A *Fisionomia do Rio Grande do Sul* fixou a imagem de estado do Rio Grande do Sul, tal qual ela se apresentava no final da década de 1930”.

E segue sua narrativa, afirmando que em

meio do gado vacum e cavalari, correm emas (...) dos bosques, surgem bandos incontáveis de aves palustres pretas e brancas; os próprios urubus abandonam a carniça e levantam-se ao ar em largas espirais (Rambo, 1994:319-20).

Rambo está atento à humanização das paisagens missioneiras, à ação transformadora da fisionomia regional³²⁶, desde a experiência jesuítico-guarani até a chegada dos imigrantes europeus. As suas análises sobre a ocupação dos espaços nas diversas porções do estado têm um tom crítico por vezes, mas ao mesmo tempo, é simpático e parcimonioso com o “homem da Tradição”, parecendo ver na sua interação com os ecossistemas um gênio, bem ali onde os vínculos existentes entre os grupos humanos e seus ambientes configuram uma complexa relação entre *oykos* (o conhecimento e a economia da casa) e *anthropos*. Para a região noroeste do Estado afirma:

A fisionomia desta paisagem é dominada pela presença do homem: extensas roças de milho, mandioca e fumo, pontilhadas de árvores de erva-mate aos milhares; poteiros limpos com gado leiteiro a pastar, estradas vermelhas a sulcar o terreno levemente ondulado, a contornar as propriedades dos colonos, a submergir nos quadros de mato intato e a convergir para a sede municipal; habitações de colonos a se esconder entre vinhedos e pomares - todo esse conjunto de paisagem amena e culturas agrícolas de riqueza e bem-estar (Rambo, 1994:324).

Nesse sentido, as paisagens missioneiras em sua visão revelam a experiência integradora do humano com o que seria uma biogeografia austral. A fisionomia de uma paisagem refletiria formas de relação com o mundo físico mediante a modelagem exercida na ação humana sobre um conjunto de elementos que conformam os ambientes nativos, de

³²⁶Conforme Telmo Frantz: “Até inícios deste século [XX] a atividade agro-pastoril do Rio Grande do Sul se baseava sobre dois sistemas culturais bastante distintos: a policultura familiar colonial e a pecuária extensiva, tendo cada qual gerado uma estrutura sócio-econômica peculiar. Elas não eram, entretanto, alheias e totalmente separadas uma da outra” (Frantz, 1979:1).

maneira a transformá-los através de ações técnico-culturais autóctones associadas àquelas dos imigrantes europeus.

A narrativa do jesuíta sobre as paisagens remetem às imagens bachelardianas (Bachelard, 1991:21), quando este faz referência à intencionalidade humana no trato da matéria e os seus devaneios da vontade, implicados numa dinâmica da “imaginação material”, onde “a matéria é um centro do sonhos” (Bachelard, 1991:55), posto que “é o ser humano que desperta a matéria, é o contato da mão maravilhosa, o contato dotado de todos os sonhos do tato imaginante que dá vida às qualidades que estão adormecidas nas coisas”. Nesse caso, a paisagem não seria um estado da alma, mas “um caráter”³²⁷, pois “só a compreendemos dinamicamente se a vontade participa da sua construção, com a alegria de assegurar-lhe as bases, de medir-lhe as resistências e as forças” (Bachelard, 1991:58).

1.2. As paisagens de trabalho e o contexto pluri-étnico missioneiro.

A chegada dos imigrantes europeus (alemães, italianos, poloneses, etc) nas Missões³²⁸, parece ter sido um marco de contato e fricção entre etnias implicando numa dinâmica de transformação dos territórios de pertencimento das comunidades autóctones missioneiras.

Entre as pessoas que conheci em Caibaté está seu Dilo Welter (82 anos de idade) - calvo e muito magro, usando óculos de aros pretos -, morador há setenta e cinco anos na cidade. A sala de sua casa me lembrou uma capela, como a que existia na escola de freiras em que estudei quando criança. Há uma imagem de bom tamanho do Cristo crucificado na parede, os móveis são simples e austeros, distribuídos esparsamente. Algumas folhagens discretas restam penduradas. As paredes resplandecem, muito limpas e claras. Na espacialidade da sala reina uma aura de ambiência sagrada e um excesso de luz. Logo depois ele diria que “os de orige era muito católico!”

Seu Dilo afirmou, esboçando um misto de orgulho e amargura, que “não tem nenhuma pessoa de orige que mora a mais tempo em Caibaté do que eu!... Hoje eu sô

³²⁷Roger Bastide fala nos imigrantes que se estabeleceram no Brasil a partir do século XIX. O Novo Mundo revelaria uma experiência de assimilação acomodadora ao meio, onde “conhecerão outras estrelas e outros costumes, construirão outras casas, criarão outra paisagem e enterrarão seus mortos noutros cemitérios” (Bastide, 1971:184).

³²⁸De acordo com Regina Weber: “A ‘Colônia Ijuhy’ foi fundada pelo governo estadual, em 1890, no noroeste do Rio Grande do Sul, e passou a ser ocupada por imigrantes de várias procedências e também por descendentes de imigrantes oriundos das ‘colônias velhas’ (Weber, 2002:11).

pioneiro!” Ele fala de um “antes-tempo” para referir-se ao passado, mas também, “no primero tempo” quando chegou ao lugar e “era puro mato... aqui, pra cá, pra Guarani [cidade vizinha de Guarani das Missões, com predominância de poloneses] era puro mato, na costa do Ijuí!” Além disso, “começava campo e ia até São Borja, bem dizê!”

Através da fala de seu Dilo pude imaginar as extensas paisagens de campo que se perdiam no horizonte, recortados por capões ou mesmo de extensas florestas que costeavam os cursos d’água daquela região. Tratava-se do sertão gaúcho localizado na porção missioneira do estado, que “no início tinha tigre, leão”.

“Naquele tempo não tinha nada, tinha pocas casas”, cerca de dez ou doze no máximo, onde “só existia casa de capim... não tinha cidade aqui, só lá embaxo”, mas “desde que emancipô mudô muito!”, argumenta seu Dilo. Os imigrantes teuto-brasileiros chegaram na região tendo que conviver com paisagens selváticas, com as comunidades caboclas e os índios vagos que perambulavam pela zona missioneira.

A entrada dos “de orige”, como são chamados os descendentes de europeus nas Missões³²⁹, foi “marcando colônia” - “tinha os agrimensor” -, ou ainda, “cortando a colônia e vendendo”. “Colonizando, porque nós entremo aqui depois com a colonização”. Seu Dilo refere-se, portanto, a uma frente de expansão colonizadora que se instalou no local e que redefiniria a fisionomia das paisagens missioneiras naquelas paragens³³⁰.

“As colônia têm 25 hectaria”, explicou o senhor, nas quais “plantava, e tudo a muque: feijão preto e milho”. Quanto ao trigo, cultivava-se o vegetal “em quadrinho pra colhê pra farinha”. Os colonos criavam muitos porcos naquela época.

Existiam “famílias importantes” morando na região das quais cita alguns sobrenomes, todos de origem portuguesa. Eram sesmeiros. Segundo ele, “isso era de poucas

³²⁹Sobre as relações interétnicas no Planalto e a dicotomia entre “brasileiros” e “de origem”, ver Regina Weber (2002).

³³⁰“Com a proclamação da República, cada Estado da Federação estabelece a sua própria política de colonização. Nessa época no Rio Grande do Sul, todas as terras de mato já estavam apropriadas e ocupadas à exceção daquelas que se encontravam na região Serrana e mais precisamente nas zonas do Planalto e do Alto Uruguai... essas matas já não eram propriamente virgens uma vez que já eram conhecidas desde muito. Além do mais tudo indica que um grande número de posseiros, mais conhecidos como caboclos, estavam fixados nos matos próximos às terras de campo bem como nos ervais. A instalação de colonos europeus vai significar necessariamente o desalojamento de uma grande parte deles, mas para continuar a colonização com o elemento europeu, tornava-se necessário ocupar essas terras” (Frantz,1979:22). O colono chega como “proprietário”, enquanto o caboclo torna-se o “excluído”, figurando como agregado ou peão nas fazendas da região.

famílias... isso eram dono de quase tudo!” Inclusive, como “era terra de ninguém isso aí”, as mesmas tinham “se adonado” de grandes extensões de terras. Os imigrantes teuto-brasileiros vêm introduzir o minifúndio em meio ao reino das fazendas luso-brasileiras e dos latifúndios em terras missioneiras.

Os colonizadores labutam nas minúsculas “colonhas” e dinamizam a economia local, surgindo um pequeno comércio que prospera. Seu Dilo colocou uma “casa de comércio”, por isso afirmou: “me criei dentro do comércio”. Ele iniciou um negócio no qual realizava fretes de mantimentos para outras localidades, daí que “os primeiros frete que eu fiz era de feijão e banha”, transportados em “duas carroça grande com seis burro”.

Uma de suas atividades de trabalho consistia em “derreter banha” visando suprir a demanda do produto pelas comunidades missioneiras. Para realizar a distribuição do mesmo utilizava uma carroça levando a banha para Santiago do Boqueirão e São Francisco de Assis.

Além do comércio os teuto-brasileiros dinamizaram a economia local introduzindo ofícios novos na região, tais como o de sapateiro, que “naquele tempo tinha três”. Conta ainda, que “tinha dois curtume, os primeiros moradores e duas serrarias”. Seu pai, por sua vez, “tinha alambique de cachaça” onde “os peões ero tudo brasileiro”.

“Sabe que naquele tempo o povo não andava apertado!”, reflete seu Dilo, deixando claro que tratava-se de um tempo de fartura, pois de acordo com o idoso “não tinha banco”, por isso os colonos guardavam “o dinheiro de baxo do colchão”, portanto, “a gente tinha dinheiro em casa, não tinha banco”.

A economia, por não estar pautada no lucro fácil e dada a ausência da burocracia bancária, resguardava um clima solidário na concessão de crédito e pagamento dos débitos entre os colonos. Ou seja, nas palavras de seu Dilo “a gente vendia fiado de ano a ano, não tinha inflação nenhuma”. Sendo assim, os pagamentos se efetuavam “depois da colheita”: “eu tinha uns quantos colono assim”. A vida pacata dos colonos, no entanto, conhecia a turbulência das revoltas que, de tempos em tempos, colocava-os em contato com os piquetes de salteadores que atravessavam a região missioneira em seu nomadismo belicoso, sendo que aquelas paisagens culturais não foram exceção, como lembrou seu Dilo.

Seu Neto, no interior de São Miguel, demonstra em sua fala que o fluxo de descendentes de europeus atravessa a segunda metade do século XX na região, pois

segundo ele “foi em 52 que veio esses italiano aí”, que receberam colônias de vinte e cinco hectares na região do Campestre. Seu Emílio enumerou várias famílias “de orige” italiana que moravam nessa localidade, bem como “no Mato Grande”, local onde “não foi o pessoal dali que devastô, foi gente de fora que o governo incentivô”, pois “produziro muito fumo” - cultura que despênde grande quantidade de madeiras para abastecer os fornos de secagem da planta -, naquela porção do município.

Na conversa entre seu Eduardo e seu Emílio ficaria evidente que “os primero que botaro colônia foro bem”, citando uma família “de orige” que cultivou terras de campo sujo (capoeiras) e matos, ricas em matéria orgânica: “limparo o campo de espinilhal... limparo aquele campo, nos primero cinco anos se dero bem!”

Atualmente, boa parte do comércio em “terras miguelinas” está nas mãos de famílias de origem italiana que tiveram uma ascensão social pois associaram as lidas campeiras (trabalho na agricultura e na pecuária) aos empreendimentos no setor terciário. Algumas dessas famílias são proprietárias de ferragens, supermercados e até mesmo de hotéis.

João do Mato - “como me chamavo lá na roça” -, sobrinho de seu Dorcino, comentou que trabalhava derrubando matas para “os alemão” e para “os gringo”. O tio, durante a conversa estabeleceu as diferenciações nas metragens da terra, pensando nos matos que foram derrubados. “Antes-tempo”, as medidas eram de “uma quarta de mato”, o que equivaleria a 25x50 metros, ou ainda, 55 metros equivalem a 25 braças, “pra vê como agora é deferente, agora é por hectária, o sistema nova”, argumentou seu Dorcino.

Seu Juca Tigre ao conversar sobre as matas que existiam na região disse-me que quando era jovem derrubavam aquelas com “madera boa” - de lei -, “pros alemão”, mas não aproveitavam as madeiras, pois queimavam as mesmas para desocupar a área onde seria realizado o plantio. Reflete sobre o assunto e exclama: “que judiaria!” Pois segundo ele, “naquele tempo não pensavo!”



Ouvi de algumas pessoas que o desmatamento das florestas na região foi acelerado com a chegada dos imigrantes, especialmente os italianos³³¹. De acordo com seu Emílio “a serra foi trazida pelo imigrante prá serrá as maderas e depois ficô pro uso dos gaúcho. Até o dia de hoje existe em alguma casa, mais desativada”, como de fato me mostrou seu João Furtado, um dia em sua morada.

A serra manual foi uma das ferramentas introduzidas pelos imigrantes que desencadeou a aceleração da derrubada de matas subtropicais na região missioneira (pressagiando a chegada da moto-serra). A entrada dessa nova tecnologia de desbaste do mato obscureceu o machado, aumentando a capacidade do trabalho junto às florestas e introduzindo novas características às paisagens em decorrência da entrada de ações técnico-culturais exóticas. Porém, rapidamente foram absorvidas pelas populações locais.

Seu Pedro Barbosa trabalhou muitos anos como serrador, o que lhe deixou seqüelas na saúde, uma vez que apresenta sérios problemas de coluna, sofrendo por isso de fortes dores nas costas. Ele comentou o fato de que “serraro a muque no estalero... Eu também serrei muito no estalero!” Segundo ele: “Eu era profissional da madeira”, considerando-se “o campeão do machado”. Nas suas atividades afirma que “farquejei madeira”, ou seja, aplainou tábuas. Um dos instrumentos que utilizavam era “cunha de ferro” que, de acordo com seu Emílio, servia para “lascá madeira”.

De acordo com este último “as tora” que eram utilizadas no passado, ou ainda, as madeiras de lei que sofriam manejo eram as seguintes: “aqui se usava canjarana, grápia, loro, ipê, cedro, timbaúva, guatambu, canela-lajeana, canela-preta, canela-do-brejo, cabriúva, maria-preta, alecrim, guajuvira, açoita-cavalo, marmelero-do-mato”. Ele diria ainda: “agora não tem nada!”

Há, portanto, uma tendência de algumas pessoas - considerando-se o contexto pluri-étnico missioneiro - de atribuir aos “de orige”, as ações transformadoras das paisagens. Aqueles que não seriam de origem - “caboclo”, “brasileiro”, “pêlo duro”, são todas expressões que ouvi nas Missões -, consideram o caráter empreendedor dos “de orige” dentro da nova política agropecuária, junto aos velhos latifundiários de origem lusa os

³³¹A distribuição de colônias exíguas sobre as matas da região não oportunizava aos colonos outra possibilidade que não a de avançar sobre as áreas florestadas das Missões. O problema estava na política de distribuição de terras impetrada pelo governo do estado que, associada aos grandes latifúndios, impossibilitavam um “sistema de cultivo” que não provocasse a destruição dos ecossistemas locais. Para esta questão ver Telmo Frantz (1979).

responsáveis pela extinção dos matos nas Missões. Apesar de serem grupos com inserções sociais diferentes e antagônicas, ambos foram importantes na introdução de tecnologias, tanto na agricultura extensiva – novos tipos de cultivares, mecanização do cultivo e uso de “insumos agrícolas” –, quanto na pecuária com caminhões boiadeiros, novas raças de animais, implementos veterinários e zootécnicos.

As transformações sócio-econômicas sofridas nas relações de trabalho e distribuição de terras a partir da chegada de imigrantes (alemães e italianos, principalmente) tornou heterogênea a inserção dos missioneiros no mundo da labuta, definindo novas circunstâncias e escolhas sociais, envolvendo as diferentes experiências de grupos étnicos no processo de transformação das paisagens missioneiras. Isso aponta para o fato de que a participação dos “brasileiros” no ajuste das paisagens aos devaneios da vontade e do repouso (Bachelard, 1990; 1991), dentro das inovações modernizadoras do trabalho no campo são mais intrincados do que parecem aos seus olhos, fazendo-os co-partícipes da dinâmica remodeladora do meio.

As formas de lidar com o mundo natural e de relação com o espaço (bio)geográfico ou mesmo com o excedente de produção estavam integradas a um simbolismo dinâmico de imagens nativas ligadas ao orgânico, mas abertas às mudanças técnico-culturais exógenas, voltadas à agroquímica e ao maquínico.

1.3. A modernização transformadora das paisagens missioneiras.

Já na primeira metade do século XX tem início o processo de mecanização das paisagens missioneiras, marcado pelo signo do novo e expressão do moderno - como sinal de distinção -, sob a forma do automóvel. Ele modificou a relação de espaço-tempo da aristocracia latifundiária, gerando espanto e admiração nas populações rurais pela constatação da existência de um meio de transporte completamente diverso daqueles que reconheciam como tradicionais dentro de suas comunidades, agindo sobre a visão de mundo dos pequenos agricultores missioneiros. Referências ao aparecimento do Ford 29 são comuns, por exemplo. O surgimento do automóvel nas paisagens, enquanto abertura à Modernidade convivia com os bandos guerreiros e as imagens da barbárie consubstanciadas na degola do inimigo.

Seu Pedro Tufão refletindo acerca das modernizações que ocorreram na região, e que geraram transformações inacreditáveis nos hábitos das pessoas, mencionou o fato de que o primeiro automóvel da região foi o do “Senador Pinheiro”, aquele mesmo que vagava com “a malta de salteadores”, como apontou Prestes Guimarães em seus relatos. A comunidade incrédula corria para ver o acontecimento inusitado impressionada pela constatação de que “ninguém empurrava, ninguém puxava, só roncava muito!”

As oligarquias latifundiárias tinham acesso às inovações tecnológicas introduzidas pelo capitalismo emergente. Em Santa Bárbara, na fazenda e na cidade, Vítor Dumoncel Filho possuía telefone particular, algo pouco comum na época, como apontou seu Nico. O senador Pinheiro Machado perambulava entre a caboclada e descendentes de imigrantes com seu Ford 29. Ambos ostentavam seus signos de poder, também pelo domínio de instrumentos modernos de comunicação e deslocamento, num contexto político obscuro e prenhe de violência.

Fui com Mara conversar com o casal Milton e Zeza. Durante o diálogo comentaram sobre a “Limosine”, que era o meio de transporte coletivo na região, onde “treze, quatorze passageiro enchia de vereda”. Segundo eles, o seu dono trazia de Santo Ângelo uma série de remédios para abastecerem a farmácia que possuíam, no povoado de São Miguel.

De acordo com dona Geci, a amiga de dona Cica que apareceu para visitá-la no mesmo dia em que eu e Mara resolvemos fazer o mesmo: “carro quase não existia ... era a Limosine que fazia a linha pra Santo Ângelo”. Dona Cica complementou: “Limosine do Ricardo!” que, segundo ela é “igual a da novela da Tieta”.

Algum tempo depois surgiram os ônibus da Empresa Moraes naquelas paisagens que, quando atolavam, era necessário uma junta de bois para puxá-los, uma vez que ainda não existiam tratores na região, lembrou seu Emílio.

As duas senhoras, Cica e Geci, recordaram - em meio a risos e comentários jocosos - os tempos idos. Fiquei com a impressão que lhes pareceram ingênuos, quiçá atrasados. Havia nostalgia nas falas e memórias de alegrias compartilhadas. Afirmaram que um dos divertimentos das mulheres era “passeá na cumadre”. Para tanto, usava-se a “aranha” para ir até a residência da pessoa. Mencionariam ainda que ocasionalmente poderia ser utilizado o trator no deslocamento até o local.

A abertura de estradas e o asfaltamento foram - e ainda são - necessidades inquestionáveis para a melhoria de vida em terras miguelinas, como foi possível perceber no dia que fui até a casa de seu Bilo (90 anos de idade) e de dona Morena (74 anos de idade). Conversei com eles no quintal da casa. Seu Bilo falou na rua, bastante larga, que abriram em frente à morada do casal, da seguinte forma: “as minhas vacas perderam um pedaço de pasto, mas a gente precisa!”

Seu Velúcio, capataz da propriedade de Mara, no distrito do Campestre - Rincão dos Morais -, afirmou que a ponte sobre o rio Piratini, bem próxima àquele local, foi construída em 1978, mas que desde 1950 “começou a barca”. “Eu ajudei a abri aquelas estrada, aquelas picadas da barca!” Ou seja, ele detém parte da memória ligada às mudanças ocorridas no lugar. E segue, dizendo que “era caminhão, era auto, carroça, carreta”, atravessando aquele importante curso d’água da região missioneira, através da barca. “Quando enchia o rio era de canoa”, que as pessoas transpunham o mesmo. Durante a conversa Mara recordou que certa vez um caminhão carregando touros afundou com a barca.

A entrada em cena de máquinas automotivas no trabalho agrícola e dos caminhões boiadeiros acarretou mudanças significativas nas paisagens culturais miguelinas³³², ante a fragmentação dos espaços e as transformações dos lugares que determinaram a derrocada do cavalo, enquanto meio de transporte preponderante do “antes-tempo”. As esteiras foram, paulatinamente, derrubando as matas - os tratores teriam aparecido entre 1970 e 1975 na região de São Miguel -; os caminhões boiadeiros, além de inviabilizarem as tropeadas, como lembrou seu Evaristo, ex-tropeiro na região, junto com os automóveis, impuseram o asfalto como meta, pois segundo seu Fenelon “onde era o asfalto, era tudo mato, capoeira!”

A diminuição das florestas subtropicais na região missioneira, como decorrência desse intenso processo de modernização das paisagens, parece ter modificado os vínculos

³³²Após a Segunda Guerra Mundial ocorreram mudanças “no Planalto Gaúcho e mais precisamente nos municípios de Passo Fundo e de Carazinho, estendendo-se paulatinamente a oeste em direção à Zona das Missões até os campos de São Borja. Trata-se do desenvolvimento das granjas de trigo que funcionam sobre áreas superiores a 100 hectares, sendo o essencial de sua força de trabalho constituída de assalariados. É nelas generalizado o uso de máquinas e equipamentos mecânicos, de adubos químicos e de defensivos industriais. A totalidade da produção é destinada ao mercado” (Frantz, 1979:1-2). A partir de 1949 “a importação de máquinas, equipamentos e de adubos necessários para a agricultura foi liberada de imposições fiscais, e uma política de financiamento aos agricultores, através do Banco do Brasil S/A veio completar as medidas visando a produção de trigo” (Frantz, 1979:36).

das pessoas com determinados lugares – paisagens fantásticas, áreas de caça e ervais nativos -, para engendrar novas formas de relação com os mesmos, dentro de um movimento de urbanização intenso em algumas cidades (Ijuí, Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga, Palmeira das Missões) e insipiente noutros (São Miguel das Missões, até a década de 90 foi um desses casos), mas dinâmico em sua ação sobre os ambientes.

Certa feita, passávamos pela região na qual seu Emílio crescera - no Rincão dos Ataídes -, quando exclamou ao observar um potreiro, com o olhar perdido na paisagem de campos cultivados, que “quem dá a paisagem bonita é a floresta”, mas afirmou com certo desapontamento que “derrubaram tudo!” Ele mesmo foi um dos que plantou lavouras naquela região, junto com seus familiares.

As propriedades do rincão foram paulatinamente sendo “picadas” - como a que pertencia a sua família -, a medida que eram compradas ou arrendadas dos herdeiros, por colonos “de origem” ou não. A ação transformadora envolveu o próprio trabalho assalariado – ou quase escravo, por vezes – dos caboclos da região. Aquelas paisagens falam de relações diferenciadas de poder, atreladas às modernizações decorrentes do período Vargas que se desdobram no Milagre Econômico e na política econômica expansionista da década de 70, em direção ao sertão missioneiro da região noroeste do estado. Revela aquilo que Sharon Zukim (2000:83-4) aponta como “uma ordem espacial imposta ao ambiente – construído ou natural³³³”.

A redefinição do espaço e o conseqüente sistema de produção introduzido naquela área engendrou no Rincão dos Ataídes uma paisagem monótona, apesar de bela: grandes trigais verdejantes - mas ainda muito baixos -, com árvores dispersas de erva-mate despontando deles. Alguns capões de mata esparsos formando conjuntos singelos de matinhas. Árvores maiores poupadas da moto-serra persistem como velhas senhoras na paisagem.

Seu Emílio diria ainda que naquela região há vinte anos atrás tudo era mato - dona Elvira comentou que ali “tudo era mato sem mexê” -, ou seja, as paisagens nativas deram

³³³A paisagem na perspectiva da autora “dá forma material a uma assimetria entre o poder econômico e o cultural” e, “diz respeito à chancela especial de instituições dominantes na topografia natural e no terreno social, bem como a todo o conjunto do ambiente construído, gerenciado ou reformulado de algum modo”, como expressão de uma “paisagem de poder”, onde haveria “uma inscrição do capital nas formas espaciais”.

lugar a extensas monoculturas de trigo³³⁴, soja e milho nas “terras miguelinas”, acerca de trinta anos. Segundo ele, referindo-se ao mato que ali existiu outrora, “à quarenta e cinco anos atrás quando meu pai veio pra cá era quase tudo!” Além disso, afirma que “os antigo conheceram quase todo o tipo de bicho” e segue exclamando que “o hôme é o bicho mais destruidor que existe” e que “a lavora incentiva tudo”, pois resta “só fogo e fumaça!” As imagens da ruína remetem ao desaparecimento de paisagens - certas rupturas com memórias de determinados lugares -, para que outras emerjam num cenário novo, de acordo com os ímpetus humanos na transformação do meio.

A tradição do novo (Baudrillard, 1985) que a Modernidade instaura nas paisagens agrícolas missionárias pela introdução de tecnologias voltadas para o cultivo de grãos em grande escala redefine formas de relação das comunidades com as paisagens nativas. O sertão miguelino ao longo do século XX – entre as décadas de 1940 e 70 -, significou uma frente de expansão do capitalismo no setor agropecuário em terras gaúchas.

Algemiro refletiu sobre as diferenças de um tempo de trabalho, pautado pelas formas tradicionais de manejo e aquele vinculado à mecanização, movida pelo petróleo. Para ele, “as máquina devastaro tudo e não truxero riqueza”, pelo contrário, “naquele tempo vivia com fartura... Agora virô tudo granja³³⁵, granjero” e o “pobrerio” vive, “apertado”.

Naquele mesmo dia em que Algemiro colocou tais questões, dona Ambrozina – irmã de seu Emílio -, moradora do Rincão dos Ataídes, comentou coisas semelhantes comigo. Mencionou a dureza do trabalho na roça antigamente e de como mudou, considerando que agora os jovens não sabem como era o esforço que realizavam, pois tudo é com “a maquinária”, uma vez que “os conforto que ejiste agora” facilitam a labuta no campo. “Antes-tempo era tudo com foicinha”, quando plantavam culturas de linhaça,

³³⁴“A história da produção do trigo no Rio Grande do Sul já é antiga”, remetendo à empresa jesuítico-guarani, além de ter sido “cultivado durante mais de 60 anos pelos açorianos” (Frantz, 1979:34). A produção de trigo seria retomada pelos colonos italianos a partir de 1870 em pequena escala.

³³⁵Conforme Telmo Frantz teria sido na década de 40 do século XX que as “granjas aparecem sobre as terras de campo, marcando o início de um novo tipo de relação entre agricultores e pecuaristas, entre a região colonial e a região pastoril. Após séculos, é a primeira vez que se pratica a agricultura sobre terras de pecuária. Os estancieros arrendam parte de seus campos, aqueles menos favoráveis à pecuária. Tendo em vista as dificuldades com as quais os estancieros se defrontavam desde o fim do comércio muar, ganhavam mais arrendando parte de suas terras do que com a prática da pecuária sobre as mesmas. Desde então o arrendamento será como modalidade de acesso à terra para todos aqueles que possuindo um pequeno capital queiram investir na agricultura” (Frantz, 1979:37).

milho, soja, entre outras coisas. Para ela, o surgimento do “maquinário” também não representou melhoria na vida das pessoas que trabalham na roça.

Seguindo seus passos, ambos parecem indicar que o trabalho agrícola compartilhado fora o de um esquema produtivo capitalista que assegurava, mediante a experiência do trabalho em grupo (puxirão, quarteada) e os briques (permutas), uma rede de solidariedade dentro das sociedades missioneiras, vivendo nos rincões. Apesar da truculência das revoltas, isso não impedia que formas nativas de labuta e sociabilidade animassem a vida social das vilas e cidades da região.

No passado, de acordo com dona Cleni, “era tudo braçal” no cultivo de plantações como as que seu marido cita: “rama (mandioca), mio (milho), mindoim (amendoim), araruta (alpiste) e linhaça”. Segunda ela, trata-se do “tempo que arrancava os pé de mandioca com o surucua³³⁶”, máquina na qual a pessoa “nem forceja pra arrancá” a rama. Para dona Narcisa era “sacrificioso o tempo antigo de prantação”, quando era necessário “lavrá com boi, ará”. Pergunto sobre as máquinas agrícolas, se mudou muito o trabalho na roça e ela responde: “Melhorô!”

José Herter ao analisar as dificuldades da vida no campo, a partir de sua experiência, afirma que é “bem sofrido, se judia!” Relembra o tempo de quando era pequeno, em Caibaté, que tinha como tarefa ir até à plantação colher batatas com um “cestinho de vime”. O peão lavrava a terra com o trator e ele recolhia as batatas. Segundo o mesmo, “juntava carroçadas de batata”. Dona Cica comenta do tempo em que tinham que levar cestos cheios de batatas doces para lavar no lajeado.

As facilidades de trabalho não representaram necessariamente êxito na colheita e, conseqüentemente, dinheiro em caixa. Na verdade, o grosso da população empobrecida continua com a labuta “braçal” – remetendo à imagem da “foicisinha” trazida por dona Ambrozina. Nem todos dispõem de tratores, terras suficientes ou dinheiro para plantar. Por várias vezes pude acompanhar certas lidas do campo e observar o quanto são extenuantes³³⁷ em seus ímpetos de dominar a matéria, em transformá-la a partir dos interesses humanos.

“Nóis era mais bicho do que gente!... Essa geração não faz mais nada disso”, compara seu Neto, quando rememora os tempos em que era “capataz de tropa“, período no

³³⁶ Variação de saraquá.

³³⁷ Ruben Oliven refere-se ao fato de que uma das marcas do gaúcho seria “a sua bravura... ao lidar com as forças da natureza e a árdua vida campeira” (Oliven, 1992: 49).

qual vaqueava guiando tropa. “Eu quero vê esse piazedo fazê o que a gente fazia!”, exclamou. Seu Doralino também é taxativo. “Agora, essa gente nova não trabaio mais, não conhece o sacrifício!” No entanto, seu Neto faz a ressalva: “agora, ganhava bem!”

Segundo seu Eduardo o cultivo em tempos passados respeitava alguns preceitos, pois “onde tinha campo procurava o banhado, plantava arroz”. Porém, em “terra de coxilha plantava mandioca”, de modo que “naquele tempo o campo não valia muito, no campo não plantava! Era só nas colônia, no mato!” Teria sido com o advento da lavoura mecanizada e a monocultura extensiva - “a lavoura veio a uns trinta, trinta e poucos ano”, segundo seu Emílio - que tal quadro se reverteria. Seu Jandir comentaria que “naquela época não existia granja, era tudo campo”.

Na conversa que manteve com seu João Mosquito e dona Nena na casa dos dois, à sombra do pomar, ele contaria que seu pai trabalhava “só na lida do campo”, uma vez que “o finado pai era vaqueano”. Fica claro que as atividades de labuta estavam mais associadas à vida campeira, no sentido de lidar com “as criação”. Seu João menciona que “andava muito a cavalo” e que “ainda atiro um lacinho”. Também gostava muito de “domá”. Sempre que podia “pegava um redomão pra domá”. Dona Nena afirmou que “meu finado avô só criava, era só campo”.

Seu João Mosquito, pensativo, colocaria: “mas é coisa séria o que a gente véve e rola!” E lembra que seu pai trocava seguidamente de trabalho, bastava que “não se adaptasse ao patrão... Fomo de capataiz lá na costa do Uruguai... Lugar bom... por causa do serviço” que consistia em “colheta, quebrá mio, campo e lavora”.

Ou seja, parece que os trabalhos respeitavam certa sazonalidade – e o caráter andarengo da vida do gaúcho -, implicando em determinadas condições para a execução dos mesmos, pois durante o inverno trabalhavam derrubando mato com machado e cunha - “lascava com a cunha” as madeiras derrubadas. Para tanto, “ia pros mato tirá tora”, “serviço no mato”. Abatiam espécies como: cabriúva, angico, bassorinha, canela-loro e grápia. “Nóis tirava de tudo que era tipo de árvore” para fazer palanques. Além disso, “puxava lenha lá nos mato”. Conta que abriam a madeira com pólvora, portanto, “não tinha pau que não abrisse”.

Os trabalhadores rurais, além de capatazes, poderiam ser peões de fazenda, vivendo no galpão da mesma e executando tarefas na propriedade voltadas à lida com “as criação”

(ovinos, bovinos, eqüinos, suínos). O agregado, por sua vez, segundo seu Emílio, “é quando faz casa... o fazendeiro dá um pedaço de terra”. Em troca, o trabalhador efetua atividades dentro da propriedade do patrão. Para os que possuíam algum capital – nesse caso, os colonos – era possível arrendar terras para constituir novas formas de cultivo a partir de práticas técnico-culturais ligadas à granja. Outra modalidade de trabalho era como meeiro.

Seu Juca Tigre trabalhou como peão e em suas palavras “pegá, como eu peguei, peão por mêis”, quando tinha que “ombreá trinta, quarenta fexe de cana”, levando até a carreta de boi que tinha que “cangá”. Muitas vezes abaixo de geadas. Com a experiência de quem trabalhou muitos anos em engenho de cana, ensina: “bagaço tem que passá duas veiz, pra fazê a guarapa”.

Explica o motivo pelo qual abandonou o campo: “Eu vim pra cidade pelo seguinte... plantava e o patrão me tomava a terra... assim eu passava de ano a ano, plantando de sociedade. Mas aí eu cansei!” Daí que decidiu: “eu vô pra São Miguel vê se arrumo um terreno, as criança vão pro colégio e eu trabaio de peão!”

Segundo ele, “vendia com o bloco do patrão e ficava com a metade das pranta”. Desta forma, “ficava um ano” trabalhando para ganhar um valor ínfimo. Sendo assim, “eu fazia as terra braba; me tirava as terra e ficava com o lucro!” “Eu só trabaiei pros otro, não podia criá nada, tinha que andá com os fio pra lá e pra cá!”, concluiu.

Arlindo, irmão de seu Emílio, certa vez me contou que “trabaiava por troquinho” e, até mesmo, “por comida” para “um hôme rico” da região. Portanto, era explorado por um latifundiário local que o fazia carpir longas faixas de terra e tratar de animais em troca de cinco quilos de arroz, bem como de uma carteira de cigarros a cada final de semana. Tal prática de rapina deve ter sido comum na região, ou seja, um tipo de relação entre latifundiários e pequenos agricultores que expropria a força de trabalho daqueles que são oprimidos pelo capitalismo rural³³⁸, reatualizando os tempos do coronelismo na região.

³³⁸Numa revista de 1967/68, editada pelo Palácio Municipal de Santo Ângelo cujo *slogan* era “Santo Ângelo. Capital das Missões: uma cidade que cresceu”, fica evidente o surto desenvolvimentista que a região noroeste do estado viveu. Na contracapa da revista há uma propaganda de página inteira de máquinas agrícolas, tais como: semeadeira, adubadeira e arado de arrasto. A abrangência do território santo-angelense naquele período era de 3670 quilômetros quadrados e viviam menos de 70 mil habitantes na região. Ao longo da apresentação das inúmeras fazendas, algumas dentro do que hoje é o território miguelino, determinadas inovações no setor agro-pecuário simbolizavam o progresso pelo tom inovador do empreendimento: “A fazenda já

Como se não bastasse, relatou que durante o governo Collor permaneceu um ano e quatro meses acampado com o Movimento Sem Terra, “de baxo de barraca sofrendo”. Inclusive, narrou um episódio em que ocorreu um conflito entre o MST e a UDR no qual veio a falecer um companheiro seu de Palmeira das Missões.

O trabalho árduo das lidas campeiras e da derrubada da mata me pareceu se consubstanciar na pessoa de seu Pedro Barbosa, que labutou derrubando as densas matas da região, provavelmente sendo explorado como mão-de-obra barata pelas grandes madeireiras. Esse fenômeno sócio-ambiental delineou os aspectos atuais da fisionomia de inúmeras paisagens da região noroeste do estado. O que faz o senhor concluir que, “agora não tem mais madeira!”

Tais imagens e sensações já haviam surgido quando visitei em São José a casa de seu Osvaldo, chamando-me a atenção para uma estética campeira que apontava para o *ethos* do trabalho naquelas paisagens: o cultivo na roça, o trato dos animais domésticos (“as criação”) e a ação de colher as plantações na lavoura, reveladas pelas mãos calejadas, com unhas partidas - tanto das mãos quanto dos pés -, pelos pés manchados pela terra vermelha aderida à pele, avermelhando-a e escurecendo debaixo das unhas grossas. Os agricultores estão sempre com chinelo de dedos ou descalços, muitas vezes pouco agasalhados para os dias inverniais.

Num encontro com dona Damásia, sempre muito arredia em falar comigo, diria em relação à lavoura: “Mais óia, prantava várias coisa: mio, soja, feijão... e dava bastante!” Naquele tempo “a gente prantava e dava”, mas compara com o presente: “E, agora, pranta...não dá... virô granja, granjero!”, isso “dispois que veio a mioria”.

Dona Damásia revela um paradoxo. Na verdade o princípio contraditório está implicado no olhar nativo. Instaura o conflito: como pode a melhoria piorar?

Seu Emílio num determinado momento, quando argumentava acerca do “antes-tempo”, demonstrou o impasse, pois de acordo com ele “antes-tempo era tudo lento, mais fácil... fica mais fácil, mas dificulta tudo!” Quando afirma que era “tudo lento” indica para o fato de que a rítmica temporal diversa daquela vivida sob a influência do capitalismo

conta com grande área de pastagem artificial”; “um dos maiores fazendeiros e capitalistas do município”; alguém poderia aparecer como “um forte criador”. Coimbra, distrito miguelino, surgia no texto como uma área, cuja “principal atividade é a pecuária”, onde existiam “magníficos campos de pastagens”.

agrário era experienciada, a partir de formas de viver o tempo em que as comunidades missioneiras tinham um elo com o mundo cósmico de caráter sensível. Portanto, o “mais fácil” decorre da adesão à rítmica das paisagens capturadas pelo tempo lento, onde os grupos humanos experimentavam o enlace afetivo, oportunizado pela solidariedade ligada à labuta, bem como a abertura ao lúdico e a intensa sociabilidade.

O mais difícil - “mas dificulta tudo!” - parece decorrer do esforço despendido mediante às práticas técnico-culturais do mundo tradicional - daí os “rigole” porque passou Cristiano na sua vida, aludindo ao “sacrificioso” de dona Nanísia, ou “os sacrifício” que muitos mencionaram -, vinculado ao trabalho na zona rural no “antes-tempo”. Apesar do esforço tratava-se de um tempo de abundância.

Seu Eduardo, considerando sua experiência na terra, argumentou que na “colonha”, mediante o intenso trabalho “o pequeno agricultor com horta bem diversificada” conseguia viver sem problemas, mas depois entrou a soja e as coisas começaram a mudar³³⁹. Prudente, seu Eduardo explicou: “eu era pequeno agricultor, plantava pra subsistência, pra depois plantá soja”, por isso, segundo ele “eu tinha fartura!”

Teceu um comentário acerca da “locura da soja” que fez as pessoas arrancarem inclusive seus arvoredos para plantá-la. Diria ainda, com ar de descrença: “o arvoredo rapaz, arrancá pé de bergamota que nem essa [aponta para uma bergamoteira carregada de frutos, do outro lado da rua] pra plantá soja!”

A soja, cultura que, sem sombra de dúvidas, prepondera na região missioneira, acompanhada de perto pelo trigo, foi vista pela primeira vez por seu Emílio, como “uma novidade”, acerca de trinta e oito anos atrás.

O surgimento da soja na paisagem agrícola missioneira foi estimulado pelo sistema capitalista interessado na introdução de um tipo de cultivo diverso daqueles

³³⁹Telmo Frantz afirma que após a crise no setor tritícola na década de 60, devido a uma série de motivos geo-políticos e econômicos, houve de 1968 em diante uma “retomada do apoio a produção tritícola [que] se fez não sem exigências. Os granjeiros endividados junto ao Banco do Brasil S/A, foram favorecidos por moratórias. Mas para obterem novos empréstimos tiveram que aceitar certas imposições culturais e técnicas: uso de adubos, herbicidas, inseticidas, calagem e práticas de conservação do solo. Os granjeiros foram também levados à introduzir uma cultura de verão. Vários foram os produtos recomendados e financiados da forma como acontecia com o trigo. Após algumas experiências com o milho, foi a soja que se impôs como o produto mais apropriado. A melhoria do preço dessa oleaginosa no mercado internacional, as possibilidades de exportá-la e a implantação de indústrias de trituração, foram as principais razões para que os granjeiros a adotassem” (Frantz, 1979:41).

tradicionalmente colocados em prática pelas comunidades locais e voltado para a política de exportação da década de 70. “No começo era um incentivo muito grande. Isso se o senhor tinha quinze hectares, entrava no banco e comprava um trator!”, colocou seu Emílio no diálogo com o amigo. “Incentivo pra fazê dívida!”, complementou seu Eduardo.

De acordo com seu Nico, morador de Cruz Alta: “O soja entrô há, há, há... , a planta agrícola lá, com máquina, entrô em 1950, em 1950 que começô com o trigo. E soja, foi em sessenta, foi sessenta pra cá que o soja tomô conta, né! Daí, em cinquenta começaro a abri lavoura nos campo, né! Esses coronéis; esses fazendero não quero! De jeito nenhum, né, de jeito nenhum! E aí, foi indo, foi indo e foro aumentando a plantação naquelas fazenda lá, virô tudo em lavoura! Mais, isso foi de sessenta pra cá! E, de cinqüenta, cinqüenta e um começô o trigo! Porque plantavo sim, mais na colônia! Na terra de mato, sem adubo, sem nada! Nem se conhecia adubo nem se ouvia falá! Não existia praga! O pessoal lidava. Depois de cinqüenta pra cá, foi aí que começô a plantação de trigo! Também, se colhia trigo, agora, plantava em maio e colhia em novembro... Um tempo longo!

E, depois, quando entrô o soja; de 59 pra 60 começô o soja. Eu vim conhecê o soja aqui em Santa Rosa!”

Nesse sentido, as palavras de seu Velúcio, morador do Campestre, são elucidativas do problema, pois em 1960 “viremo pro soja” porque “naquele tempo dava o soja” e o “trigo era muito poco”. No entanto, ocorreram mudanças devido ao desgaste do solo e os problemas com financiamentos para adquirir implementos agrícolas (máquinas, adubos e agrotóxicos). Daí ele apontar para o fato de que “o pessoal tão penando com o tal do soja, dá perjuízo... tão ficando enrabado nos banco!”

Segundo ele, “antigamente prantava uma bolsa de soja (60 kg) e colhia noventa sacos”. Agora planta-se uma bolsa e a colheita não excede os 40 sacos de soja (pesando em média 20kg). Seu Honorival em certa ocasião comentou orgulhoso: “Fui campeão de produtividade em 83, colhia sessenta sacos de soja por hectare”, o equivalente a 600 ou 700 sacos. Isso ocorreu nos tempos áureos da produção agrícola na região noroeste do estado, quando a COOTRISA – Cooperativa Triticola Santo Angelense - ainda não havia sido alvo de corruptos que a levaram à decadência. Hoje essa marca de produtividade parece ser impossível para os pequenos agricultores da região. De acordo com seu Honorival a sua

família era pobre, portanto, “nóis era meiero, parceiro”. Trabalhou muito na sua vida: “perdi unha, taio na mão!”, contou resignado.

Durante a visita à casa de seu João Maria conversamos antes com seu Eduardo, filho desse senhor, quando comentou que “nóis aqui já era a enxada, o cavalo, a máquina pra prantá! [referindo-se ao saraquá]”, pois o trabalhador rural sempre desempenhou um papel importante na produção de alimentos. Sendo assim, seu Eduardo não hesita em deixar claro que “a agricultura sempre precisa dessas pessoas!” Fato que seu Emílio concorda mediante a sua constatação: “ai do povo da cidade, se não tivesse o pessoal pra prantá!”

“Eu tenho terra lá fora, eu vendi pra comprá na cidade... Como a coisa mudô né”, disse seu Eduardo. No entanto, seu Emílio diz que “a terra vai caí!”, ou seja, o seu preço baixará com o tempo, pelo fato de que as pessoas parecem não estar mais dispostas a viver na zona rural da cidade: “Se não fosse essas máquina o povo tava tudo na lavora... produzindo, tudo tranqüilo, produzindo pro povo da cidade!”

Segundo ele “a coisa mudô”, pois “agora tá com vontade de prantá o arvoredo!... Não vai cinco ano, a maioria vai voltá o tempo antigo!” ...”É verdade!”, concorda seu Eduardo.

1.4. Os biocidas e o “espaço da morte” nas paisagens missioneiras.

Numa conversa com seu Antônio Furtado, o mesmo diria que as pessoas agora “não sabe benzê uma bichera! Não sabe benzê uma coisa!” A partir de sua colocação perguntei-lhe se antigamente as pessoas benziam as plantações com freqüência. Ele respondeu-me o seguinte: “Mais, bá! Mais que nunca! Óia, ninguém ocupava veneno pra essas granja tudo, que eu conheci! Eu, aqui, nunca botei veneno! Mais eu sabia, muitas veiz tava que tava de lagarta! Eu sabia fazê o benzimento... nos três canto da lavora, dexava um. Daí, vinte e quatro hora, desaparecia tudo! (risos)

Lascava, lascava uma maderinha, ó! Pegava uma lagarta, baita lagarta assim, prensava ali a otra aqui, Deus o livre! Cravava no chão, uma cruz na terra e fazia um Pai Nosso, o benzimento. Aí, no otro dia você ía lá, tava limpo! Não ejistia aqueles bicho! Nunca botei veneno! Agora, é um veneno! Benzia! E sabia benzê!

Eu - E o senhor deixava um canto da lavoura pras lagartas?

Só um canto pra elas í embora!... Dexá, não encerrá elas! Daí, não tinha donde saí! Fugiu ali! A gente orava, procurava uma morta, se foro!”

De acordo com seu Jandir “naquela época tu prantava dois quilo de feijão e coía cinco saco, mas agora é tudo cheio de veneno, agora aqueles bicho vêm e estrago tudo!” A sua análise perspicaz acerca dos implementos químicos utilizados na agricultura, demonstra que as chamadas “pragas” são o reflexo dos desequilíbrios ambientais. Estes são engendrados pelo empobrecimento da biodiversidade via simplificação dos ecossistemas, associados aos efeitos de resistência genética que os organismos adquirem com o passar do tempo em relação à agroquímica. “A maioria é tudo com veneno, essas granja e lavora”, comentaria ainda, enquanto eu observava da janela de sua morada a paisagem de extensas monoculturas, na localidade de Carajzinho. Seu Doralino também refletiu sobre o assunto: “Tudo o que a gente come é envenenado; de primero não encarecia nada disso!”

Uma conversa que transcorreu entre seu Emílio e o genro de dona Odete é ilustrativa do problema do veneno:

“- O secante foi terminando tudo!” (homem)

“- Essa história de prantá direto, usava secante, terminô com as natureza!... Esse 4 D é o pior de tudo! Esse veneno vem tudo de lá, dos Estados Unidos!” (seu Emílio)

Comentam que “entrô o veneno” na região há trinta e seis ou trinta e oito anos atrás, pois naquela época “era tudo mato e campo nativo”. Portanto, não era necessário veneno no cultivo dos vegetais.

Num diálogo entre seu Emílio e seu Frutuoso no inverno de 2001, fico sabendo que o primeiro, quando adolescente, se intoxicou com veneno. Ele e seus irmãos pulverizaram agrotóxicos na lavoura - uma plantação de soja - por ordem de seu pai sem as devidas proteções, tendo que passar dias no hospital. Na conversa com seu Velúcio o senhor deixaria claro que “nos primeiros tempo não era botado veneno, dispois tudo percisava de veneno... Muita gente foi pro hospital, morreu!” Ou seja, a lavoura revela-se como o novo “espaço da morte” (Taussig, 1993) após o término do período revolucionário.

Pelo visto era comum passar veneno na lavoura sem máscara e luvas de proteção. Aliás, fato este que é comum observar até hoje na região. Inúmeras vezes vi trabalhadores rurais passando veneno na plantação sem nenhuma defesa (máscara, luvas e botas). A

intoxicação com defensivos agrícolas é algo freqüente na investida do “progresso” na região missioneira.

Os casos de envenenamento são muitos. Dona Cleni, certa vez, sofreu com os efeitos de borrifadas do “secante” que, trazidas pelo vento, atingiu-lhe os olhos. Na mesma semana Valter teria mencionado uma intoxicação em seus olhos devido à manipulação do veneno que tratou “as criação”. Um homem que mexeu com as mãos no recipiente com veneno veio a falecer dias após o ocorrido.

Há uma enorme falta de informação sobre o uso correto dos venenos. Muitas pessoas não possuem condições financeiras para adquirir os instrumentos adequados. Na casa de seu Otávio, no Assentamento Santa Helena, vi na parede da sala um cartaz da EMATER bastante técnico e ilustrativo, ensinando o uso correto dos agrotóxicos. Pareceu-me que o mesmo cumpre mais uma função decorativa do que instrutiva naquele contexto cultural agrícola.

Seu Emílio contou-me que pretendia plantar cinco mil pés de rama em sua propriedade. Deixa claro que o cultivo do vegetal mudou devido à presença dos insumos, pois: “pranta em setembro e colhe em abril, fica na terra... ficava oito a dez anos antigamente, agora não resiste por causa dos químico, apodrece!”

Se, como colocam os missioneiros, a soja surgiu há pouco mais de meio século na região, constata-se que em menos de uma década entrou no estado pelo rio Uruguai através da fronteira com a Argentina a soja transgênica. Novamente a tecnociência cria formas de dependência ao capital econômico internacional sem os devidos esclarecimentos para a população sobre tais biotecnologias. Pelo que me informaram, a soja transgênica teria sido introduzida na região missioneira a partir de 1995, tendo sido contrabandeada através de canoas pelo rio. Dada às “vantagens” nas colheitas, vendia-se um saco de soja cujo valor seria de R\$ 12,00 por 100,00.

A soja geneticamente modificada estava sendo plantada em vários pontos da região missioneira, entre os anos de 2001 e 2002, período em que permaneci no noroeste do estado. “Aqui todo mundo pranta... se facilitá uns 60% vai sê transgênico!”, escutei de uma pessoa que acredita que “a genética que botam na folha dele é mais forte que qualquer árvore aí!” Ouvi comentários de que a soja transgênica foi cultivada numa das esquinas de

São Miguel, onde o agricultor plantou 1600 a 1800 bolsas de sementes e colheu cerca 50000 sacos de soja.

Numa conversa entre duas pessoas argumentaram que as abelhas perecem devido à intoxicação decorrente do cultivo da soja transgênica. Acreditam ainda que as folhas do cinamomo estão amarelando precocemente devido à presença desses transgênicos na região.

1.5. Capitalismo agrário e dimensão espectral.

Com a chegada do sistema de produção agrícola mecanizado veio junto a redução da complexidade ecossistêmica pela intensa derrubada das florestas e a introdução das monoculturas. Disso decorre o surgimento de “pragas” e o aumento da utilização de defensivos agrícolas (agrotóxicos) nas paisagens culturais missioneiras, tornando-as suscetíveis aos efeitos deletérios sobre o meio e os organismos vivos que nele existem em relação com os homens. A “cultura do terror” emerge novamente, mediante a experiência de sofrimento provocado pelos incontáveis casos de intoxicação, por venenos utilizados no cultivo das lavouras. Tal fenômeno é acompanhado pelo desaparecimento de espécies animais e vegetais das paisagens missioneiras, fragmentando a memória das mesmas e agindo sobre os laços simbólicos com o lugar.

Fica evidente que “as mioria” que dona Damásia mencionou representam a introdução “dos maquinário”, fazendo o homem e os animais descansarem como lembrou seu Emílio. No entanto, a dificuldade parece estar associada à dimensão fragmentadora da diferença, reatualizada na ação das “tecnologias duras” sobre as paisagens nativas, transformando-as rapidamente e engendrando crises no sistema delicado das solidariedades missioneiras - como a prática do puxirão, por exemplo -, ao mesmo tempo que re-situa o “espaço da morte” pela experiência violenta de intoxicação pela agroquímica (“o veneno”).

É por isso que seu Emílio afirmaria em relação a uma máquina agrícola como o trator, o seguinte: “mas só o que fez isso foi os trator... fico pensando: terminô as fartura”, referindo-se ao desmatamento, mas certamente cogitando dívidas que, na região missioneira, tendem a desencadear suicídios e assassinatos como formas específicas de vivenciar a “cultura do terror”.

A situação de dependência dos implementos agrícolas é tão grande que as formas de produção de alteraram enormemente, a ponto de ouvir uma conversa no ônibus de Santo Ângelo para São Miguel em que um senhor de bastante idade, com ar desiludido, comentou com um jovem que sentou ao seu lado “não dá mais pra trabaiá, tem que í pra cidade!” Outros dois homens, próximos, coversavam algo como: “hoje tem que sê moderno pra prantá... tem que tê trator, maquinário, não dá... E as dívida?” A questão pairou no ar.

Aqui surge no meu ponto de vista, um dos desdobramentos da “cultura do terror” em terras miguelinas. A partir do advento da mecanização da lavoura e o sistema de financiamentos atrelados ao processo. Ouvi inúmeros relatos de suicídios por enforcamento entre a população missioneira, devido a dívidas contraídas em função de empréstimos bancários solicitados por pequenos agricultores, para o cultivo de lavouras que não foram pagos. A vergonha perante a comunidade e as instituições financiadoras por não poderem honrar seu nome desencadeia um processo complexo que mescla estigma (Goffman, 1988) e sofrimento psíquico no sujeito. É preciso lembrar da importância do “fio de bigode” no passado para as negociações vultosas que ocorriam entre os homens – assegurando a hombridade como valor supremo -, enquanto signo de honestidade dentro de uma “civilização guasca” (Reverbel, 1985), para compreender o suicídio em terras missioneiras na atualidade.

Dona Anísia comentou sobre o caso de um suicídio por enforcamento que ocorreu na região devido à perda da terra em função de dívidas bancárias, quando um pequeno proprietário teria se enforcado nuns matos de São Miguel. Ela exclamaria: “isso é uma tentação... um espírito maligno que domina!” Esclarece: “é uma idéia estranha que acompanha”, estando relacionada ainda, à “distância da religião”.

Dentro da cosmovisão pentecostalista de seu Emílio, me explicou que o suicida “vaga no mundo” perturbando os vivos. Comentaria sobre os problemas mentais de uma pessoa de sua família que “tem uma perturbação no espírito!” O seu problema teria surgido, a partir do assassinato de seu pai devido a uma dívida. “Ele entrô em depressão e ficô fraco da mente!” Hoje vive “atormentado por um espírito”, pois “um espírito diabólico se aloja na pessoa” e mesmo “um espírito da sujera” faz com que nem banho queira tomar.

A figura do suicida está relacionada à do demônio, à tentação maligna. “O inimigo que preparô uma cilada”, como me diria uma pentecostalista em São Miguel. Se, na

realidade, a imagem demoníaca está aderida às representações de um catolicismo popular – re-significados pelas experiências pentecostais -, a sua potência está desdobrada nas formas fragmentadoras das paisagens. Nesse contexto o Outro que também é a paisagem, considerando-se as práticas biocidas que intoxicam o ambiente e os sujeitos experiencia “dramas sociais” relacionados ao endividamento e à perda da terra, engendrados pelo capitalismo entre os campônios missionários. O demônio habita aquelas paisagens como expressão de uma “cultura do terror”, sendo re-situado no tempo turbulento missionário.

No diálogo com dona Jeny e sua filha Gládis tais imagens terríficas emergem como “experiência onírica” sob a forma asfixiante da “fragmentação do outro” (Taussig, 1993) e do teratológico enquanto expressão das “formas informes” (Rocha, 1994) em terras missionárias. Segundo a senhora:

“Moramos numa casa muito antiga, antiguíssima! Ela era bonita, né, Gládis! ... Uma casa antiguíssima. E nós alugamo aquela casa. E aquela casa lá, eu chegava... enorme casa, uns quantos quartos que tinha. Eu tinha elas pequenas. Eu não dormia direito!... Eu não dormia direito porque me acordavo! Me acordavo! Uma noite, uma coisa me acordô e eu sentei na cama, assim. Apareceu uma pessoa enforcada naquela porta, enorme assim, balanceando!

Eu levava cada susto! E eu não tava ainda acostumada, sabe. Começou mais lá, né, Gládis. Começô lá a me aparecê coisa! Inclusive, lá a Gládis, eu acho que tinha uns três, quatro anos, é, e tinha um varandão grande, assim, e a Gládis veio nuns grito assim, muito, sabe quando uma criança se emociona? Ela tremia! Mãe, ali, ó, ali, ó, tinha um bicho! Tinha duas guampinha e um rabo bem comprido. Ela se lembra até hoje!

Gládis - Ele era preto! Eu lembro, era um bicho que não existe, nunca vi nada parecido!

D. Jeny - E ela tremia, sabe! Então, a gente via que não era mentira, que era verdade!

Gládis - Eu vinha passando... a casa tava vazia, eu voltei né, bem em direção ao banheiro, caminhando!”



Seu Aureliano também teve uma experiência fantástica em terras miguelinas, na localidade de Coimbra, onde de uma paisagem imaginária de terror, emergiu a figura demoníaca. Naquela tarde ele narrou o seguinte:

“É! Eu vô contá a história. Isso aí, é, tem que contá! Passô por mim, né, senhor!... Então, tava, tinha doze ano! Tava num capãozinho de mato assim, assim! E, daí, eu era muito caçador de passarinho! Bodoque! Parei, assim, olhei! Parado, perto de mim, assim. Ah!... Mais tinha os óio bem grande, cor de fogo, barbudo, peludo! Aquela cara e uma coisa dobrada assim, ó! E um corpo grosso e a perna fina, pra baxo! Cheio de cabelo, preto!

Daí, parei! Parei e fiz a menção de pegá uma pedra! Digo, te atiro uma pedra que, comigo tu não pode! E não atirei a pedra, daí fiquei! Daí, ele agarrô, se apartô um poco pelo meio, numa árvore assim e, se juntô no outro lado! E, quando se juntô virô numa tormenta mais braba do mundo! Deitô o mato tudo! Ficô limpinho!

Tu olhava assim, não tinha uma árvore, caiu tudo! E, depois, vortô de novo, o mato veio, o mato tava completo!

Dona Iara - Isso aí é imaginação tua!

Seu Aureliano - Não! Eu tinha doze ano! Uma pessoa bem sã né, sô! Até agora ficô gravado pra mim! É, isso aí!”

É preciso considerar que tanto na narrativa de dona Jeny e Gládis quanto naquela de seu Aureliano, a imagem do “inimigo” – como se refere a família Santos ao demônio – aparece sob a forma do monstruoso, da bizzaria terrificante que percorre as paisagens missioneiras, sejam elas a do interior da morada no espaço urbano de Santo Ângelo, ou nos matos da localidade de Coimbra, nas paisagens rurais de São Miguel das Missões. Essas experiências emocionais e desestabilizadoras dos sujeitos com tais imagens do terror tem raízes profundas e complexas no contexto missioneiro, remetendo à mística jesuítico-guarani dentro do espírito do catolicismo da Contra-Reforma na América Barroca.



Parte 6

CAPÍTULO I

IMAGINÁRIA NEOBARROCA E SOCIABILIDADE NAS PAISAGENS MISSIONEIRAS

1. Os santos do pau oco e a experiência neobarroca missioneira.

1.1. Onirismo e dimensão visionária no mundo missioneiro.

Revisitando basicamente dois textos de Bartomeu Meliá (1988;1989) e relacionando-os com as narrativas dos jesuítas Antônio Ruiz de Montoya (no 1º ciclo missioneiro) e Antônio Sepp (no 2º ciclo missioneiro) considero a experiência civilizadora do soldado-missionário no Tape junto aos guarani, desde as “missões itinerantes” (Meliá, 1988) até as reduções fixas – como as 7 cidades barrocas -, como uma dimensão sensível, onde um universo visionário e intuitivo revela a interação entre dois mundos complexos. Sendo assim, a narrativa do sonho, enquanto jogo de imagens e sentidos, emerge nas missões como forma subjetiva de experienciar e interpretar esse encontro no século XVIII. Ele revela a relação emocional com o mundo, implicado na vivência do repouso como expressão biocultural. O sonho, de acordo com Bartomeu Meliá (1989:12) “é um modo ou uma circunstância dentro do ato de dormir”.

Este autor ao analisar os relatos do padre Antônio Ruiz de Montoya publicados em 1639, ressalta o interesse dos padres pelo onirismo guarani, ou seja, na experiência nativa com os sonhos ligados à cosmovisão cristã. Interpretá-los era uma forma de missionar, posto que a hermenêutica bíblica impulsionada pelos exercícios loyolanos movia um projeto civilizatório. Havia a necessidade de escutar a “experiência onírica” guarani³⁴⁰ para a “colonização do imaginário” (Gruzinski, 1993).

³⁴⁰Para os guarani reduzidos, o sonho era uma experiência de onde provinha “saber e poder” (Meliá, 1989). Portanto, também xamânica – como uma viagem vertical profunda em si mesmo, desdobrando-se em conhecimentos para a ação no mundo ordinário. A criança anunciada em sonho, por exemplo, revela a palavra - “o guarani é uma palavra encarnada” -, um ser, um nome. É também através do sonho que é possível receber as palavras sagradas, a reza enquanto “forma superior da palavra”. Sendo assim, a escuta dos sonhos e, acima de tudo, o estatuto atribuído à palavra é uma forma de lidar com o mundo na medida em que ela “é para o guarani a sustentação de um ato” que mobiliza, “faz palavra, faz coisas, faz que coisas aconteçam”. O “pensamento onírico” guarani é uma forma sensível de experienciar o mundo no repouso, de viver o tempo a partir das imagens e visões íntimas. Aqui, o presságio anuncia e ensina o sujeito imaginante para a

Bartomeu Meliá (1988) vê na redução “um estado de crise para o Guarani”, de forma que o espaço social, sendo alterado, introduz a urbanidade sob a ótica do humanismo cristão redefinindo as formas nativas de relação com o espaço, agrupando índios em cidades planejadas. A experiência jesuítico-guarani demonstra que no campo religioso,

a redução opera em dois níveis diferentes: a religião guarani nos seus ritos e nas suas crenças é simplesmente negada; a religiosidade, como forma de experiência, aparentemente permanece. Destarte o impossível diálogo entre jesuítas e Guarani em termos de “doutrina” e de “superstição”, pode ter-se dado, de certa forma, no “espírito”. Pois bem, uma dessas formas “espirituais” comuns a jesuítas e índios Guarani, teriam sido os sonhos (Meliá, 1988:13).

O sonho seria “mais uma atividade dentro do tempo de repouso do que uma recepção passiva” (Meliá, 1988:13), sendo percebido pelos jesuítas nas sutilezas da dinâmica evangelizadora do gentio, onde uma série de símbolos exóticos agiam sobre os autóctones. “O Guarani sonha agora como cristão; imagens e expressões provêm da nova religião” (Meliá, 1988:18), em contraste com formas nativas de vivenciar o sagrado.

Os sacerdotes loyolanos atribuíam importância ao sonho, às revelações celestiais que recebiam, estimulando-os a labutarem em nome de Deus, bem como às tentações demoníacas que buscavam desviá-los do caminho divino, de seus desejos quase obsessivos pela “coroa do martírio” (Cônego Gay, 1863) em terras ignotas. Os jesuítas prestavam atenção aos seus próprios sonhos, assim como naqueles que os índios lhes narravam.

Os sonhos, nesta perspectiva, permitiriam aos jesuítas missionararem através de uma espécie de onirismo religioso, veiculando imagens divinas – “visões e graças místicas”³⁴¹ - e demoníacas. A história da Igreja Católica é pródiga em visões e sonhos

ação e decisão. Permite que ele narre sua experiência a um público com o poder da palavra que é, nesse caso, o do próprio Ser. A palavra ao emergir no ato de narrar o sonho, na profusão de suas imagens revela o mesmo. Daí que a ipseidade narrativa (Ricoeur, 1991), nesse caso, aflora de um tempo pensado onde o sujeito imaginante narra a si próprio e a sua cultura. Para Gaston Bachelard o “tempo pensado é mais aéreo, mais livre, mais facilmente rompido e retomado. É nesse tempo matematizado que estão as invenções do Ser. É nesse tempo que um fato se torna fator. Qualifica-se mal esse tempo ao dizer que ele é abstrato, pois é nesse tempo que o pensamento age e prepara as concretizações do Ser” (Bachelard, 1988:24).

³⁴¹Conforme nota de pé de página nº 31, do livro *A conquista espiritual*, do padre Antônio R. de Montoya.

reveladores. Sendo assim, os padres e índios consideravam a importância dos sonhos e das visões. De acordo com B. Meliá:

Sonhos e visões fazem parte da história da redução, que neles encontra manifestação de sentidos que outras linguagens não saberiam oferecer. Tanto o sonho dos padres como o que se espera do sonho do guarani reduzido apresenta analogias por exemplo, com a “função cultural do sonho no islamismo clássico” (Grunebaum 1978:9-26): o sonhador recebe mensagens pessoais, o sonho constitui uma profecia particular, os sonhos elucidam a doutrina teológica, o sonho influencia a política e é usado como instrumento de profecia política (Meliá, 1988:2).

O encontro colonial entre duas civilizações imersas em profetismos criou um mundo onírico complexo no *Mundus Novus*, atravessado pela vivência religiosa cristã com as visões interiores de sabedoria guarani. A busca espiritual do Paraíso ou da Terra sem Mal - sob a forma de exercícios espirituais distintos, mas com a experiência comum da peregrinação - cruzou destinos no Tape. Eram cosmovisões voltadas à valorização das imagens oníricas, de projeções no espaço por quimeras sonhadas.

A empresa missionária espanhola por intermédio da Província Jesuítica do Paraguai abarcou vasta área americana ligada a uma malha hídrica que estou chamando de Mesopotâmia Missioneira. Trata-se de uma “Terra Promissora”, motivo de peregrinação e assombro - ante imagens angelicais e demoníacas. O *mirabilis* vibrava nas paisagens subtropicais, com seu bestiário repleto de “formas informes” e liminóides, causando estranheza e terror naquele mundo repleto de mistérios, envolto no complicado³⁴² da *Terra Australis*.

Por outro lado, o assombro poderia ser uma manifestação do *miraculum* (Le Goff, 1986), pois uma legião de espectros benfazejos e celestiais combatia as tropas malévolas. O maniqueísmo judaico-cristão invadia as imagens do mundo espiritual nativo - com suas manifestações fantásticas e espíritos de pessoas do grupo³⁴³ -, ligadas à exuberância misteriosa das formas presentes nas florestas. As visões se manifestavam em sonho ou em vigília. Às vezes, num estado de consciência ambíguo. A visão maravilhosa do milagre da

³⁴²Sobre a “lógica contraditorial” ver Gilbert Durand (1989); “o contraditorial e o fusional” (Rocha, 1994); Michel Maffesoli (1998; 2001).

³⁴³O “fantasma” de uma pessoa - “anguery” - emerge nas paisagens fantásticas guarani quando a “presença dos mortos” invade “a vida psíquica de parentes e vizinhos” (Meliá, 1989:18-9)

cura aparece nas palavras do padre Antônio Ruiz de Montoya durante as suas peregrinações com os guarani em terras americanas:

Apenas adormeci um pouco em conseqüência do cansaço, sentindo então a meus pés a presença de Santo Inácio, que ao tocar-me o pé me disse: 'Prossegue tua viagem, pois já estás são!'
Despertei de imediato – não sei se de fato dormia -, movi a título de experiência a perna e achei-a curada (Montoya, 1997:68).

O onirismo dos sacerdotes também tinha algo de premonitório, como revela o padre Montoya, quanto às artimanhas dos “infiéis” contra os jesuítas. Noutra passagem de seu texto conferimos: “Era meia-noite, quando a esse respeito confabulavam, e eu despertei na mesma hora com o sobressalto de um sonho ou pesadelo³⁴⁴ de que iam matar-nos. A partir do mesmo nos estivemos preparando o resto da noite para a morte” (p. 51).

Além disso, as aparições de seres celestes e bestiais geravam assombro em grupos de índios e missionários, anunciando um universo fantástico no qual o maravilhoso é revelado sob a forma do miraculoso ou do infernal, enquanto êxtase e estupor coletivo.

O demoníaco, sendo uma expressão do grotesco – reverberando nas imagens boschianas do infernal -, emerge na experiência visionária dos padres e índios no Novo Mundo. O bestiário consubstancia-se nas figuras “do pai da mentira”, de acordo com as palavras de Montoya. Este, ao mencionar um índio adoentado ao qual assistia, demonstra como tais imagens emergiam no mundo espiritual missionário:

Pois adoeceu ele, e tanto, que achei que me ia morrer. Estando ele num aposento pegado ao meu – tinha-o eu ali por achar-se em perigo tamanho - e, sendo perto das onze da noite, viu que, por um ângulo ou cantinho da parede, entravam cinco demônios ferozíssimos – estava ele com luz no quarto -. A cabeça de um deles era de porco, a do outro de vaca e do

³⁴⁴“Coleridge registrou que as imagens da vigília inspiram sentimentos, ao passo que no sonho os sentimentos inspiram as imagens (que sentimento misterioso e complexo lhe haverá inspirado o “Kublai Khan”, que foi dádiva de um sonho?). Se um tigre entrasse neste quarto, sentiríamos medo; se sentimos medo no sonho, engendramos um tigre. Esta seria a razão visionária do nosso alarme. Falei em um tigre, porém, como o medo precede à aparição improvisada para entendê-lo, podemos projetar o horror sobre uma figura qualquer, que durante a vigília não é necessariamente horrorosa. Pode ser um busto de mármore, um porão, a outra face de uma moeda, um espelho. Não existe uma única forma no universo que não possa contaminar-se de horror. Daí, talvez, o sabor peculiar do pesadelo, que é muito diferente do espanto e dos espantos que é capaz de infligir-nos a realidade”. (Borges, s/d:6)

mesmo estilo as dos demais. Tinham os pés de vacas, cabras e pássaros enormes. Estavam com as unhas compridas, as pernas finíssimas, e despedindo de seus olhos raios como de fogo³⁴⁵ (Montoya, 1997:90).

Os bandeirantes – “bestas ferozes”, segundo Ruiz de Montoya - despontam como representações do maligno no *Mundus Novus*, pressagiando a experiência violenta que seriam as “entradas” nos sertões brasileiros. Essas forças ou bandos guerreiros eram detentores de tecnologias de guerra no mato, sendo constituídos por mamelucos (liderados por brancos ou não) e índios aliados que adentravam os interiores “desbravando” o sertão, como forma de exercer o expansionismo colonialista luso. Assim tendiam a ampliar fronteiras com suas “expedições” de minerar (em busca de prata e pedras preciosas) e de “prea de índios”³⁴⁶.

Muitíssimas vezes apareceram os demônios de forma vária e, estando às vezes muitos índios reunidos, uns deles os viam e ouviam, e outros não os ouviam.

Houve um cacique, aliás dos principais e muito bom cristão, que somente ele, vendo-os e ouvindo-os todos, não os via. Um outro aconselhou-lhe então que se metesse no bosque e tomasse uma disciplina, pois talvez com tal diligência talvez os visse. Ele aceitou o conselho e logo chegou a ver e ouvir o demônio em figura de um homem alto e bem disposto, com uma escopeta ao ombro, ao modo com que andam nos dias atuais os maloqueiros, que vão fazendo guerra aos índios. De quando em quando fazia como se disparasse (a arma), e os índios viam sair fogo pelo cano da mesma, sem ouvirem contudo qualquer estouro. Foi este um prognóstico do que anos depois fizeram os vizinhos de São Paulo (Montoya, 1997:82).

³⁴⁵Máxime Haubert também faz referências a aparições hediondas do malévolo, que “desencadeia tempestades e envia piratas sobre os navios que transportam os jesuítas. Quando chegam à América, seus colegas estão às vezes infestados de demônios e duendes que, à noite fazem uma algazarra infernal. E, quando decidem partir em missão, é ainda Satanás aparece a eles para dissuadi-los. Não é isso justamente que encoraja os apóstolos do Paraguai?” (Haubert, 1998:58).

³⁴⁶De acordo com Eliane Deckman: “O apogeu do processo bandeirantista de caça ao índio se deu no período da União Ibérica (1580-1640)” (Deckman, 1988:77). Como parece indicar a autora, as bandeiras naquele período reatualizavam a busca por “riquezas fantásticas” junto à bacia platina, onde “no início do século XVI, várias expedições iniciaram a exploração do estuário do Prata (João Dias de Solis – 1515; Aleixo Garcia – 1522; Sebastião Caboto – 1525; Pero Lopes de Sousa – 1531). Como resultado, ficou reforçada a crença na existência da Serra do Prata, que estaria localizada ao norte do paralelo de 25 graus” (Deckman, 1988:85). O “apresamento” de índios no território rio-pratense tinha como alvo predileto as reduções jesuíticas espanholas das quais as bandeiras retiravam “peças” do “tesouro de almas” (Montoya) que os padres detinham. As reduções eram locais - dentro do sistema colonial no Novo Mundo - em que, a princípio, os índios estavam resguardados da ação de *encomienderos* e mamelucos brasileiros.

Havia uma intensa movência das imagens do mal transfiguradas no teratológico, em espectros lúgubres – “almas penadas” - ou seres humanos, como padres e bandeirantes. Aqui, as imagens do terror vibram em ambas personagens e seus projetos políticos ligados às “mentiras” e artimanhas do demônio, tentando dissuadir o “gentio” do caminho da evangelização, dentro dos propósitos expansionistas espanhol e luso.

O bandeirante é a imagem da barbárie. A blasfêmia contra os padres anuncia a “fragmentação do Outro” pelo dilaceramento dos corpos como demonstra Montoya em seu relato. O processo de escravagismo indígena no contexto colonial brasileiro tem ali o seu cenário de “caça de gente”. A passagem devastadora dos bandeirantes em 1628 pelos *pueblos* é descrita da seguinte forma, de acordo com Ruiz de Montoya:

Entrou essa gente, pior que ‘alarbes’ [árabes] em nossas reduções: cativando, matando e despojando altares. Fomo-nos com pressa três padres rumo a seus ranchos e alojamentos, onde já retinham muita gente presa. Pedimo-lhes que nos devolvessem os que haviam cativado, pois não eram poucos os que possuíam acorrentados... O Pe. Cristóvão de Mendoza saiu ferido de um flechazo... Apontou um deles a sua escopeta na direção do meu peito, sendo que eu lhe abri então a minha roupa, a fim de que a bala entrasse sem resistência.

Pouco depois entraram a som de caixa e em ordem militar nas duas reduções de Santo Antônio e São Miguel, destroçando índios a machadadas. Os pobres dos índios com isso se refugiaram na igreja, onde os matavam – como no matadouro se matam vacas -, tomaram por despojo as modestas alfaias litúrgicas e chegaram mesmo a derramar os (santos) óleos pelo chão (Montoya, 1997:142).

Os ataques bandeirantes às reduções jesuítico-guarani do Guairá implicou na fuga de índios e padres daquele ponto³⁴⁷, tendo sido comandada por Montoya através das florestas tropicais. O êxodo, repleto de adversidades, ocorreu no ano de 1631 em direção ao Tape – “entre os rios Paraná e Uruguai” –, quando cerca de 12 mil índios migraram. Apenas 4 mil teriam chegado ao destino³⁴⁸.

³⁴⁷Para Eliane Deckman: “O chamado bandeirismo de apresamento foi o principal e definitivo causador da destruição da região do Guairá e de sua população. Constituiu-se em fato inegável que, entre 1629 e 1632, os paulistas se apoderaram de dezenas de milhares de indígenas, destinados aos mercados de Santos e Rio de Janeiro” (Deckman, 1988:93). A autora cita alguns bandeirantes que, posteriormente, entrariam no Tape, entre eles: André Fernandes, Fernão Dias Paes e Antônio Raposo Tavares.

³⁴⁸Sobre o tema ver Aurélio Porto (1954) e Eliane Deckmann (1988).



Os ataques das bandeiras às reduções do Tape continuaram levando terror aos *pueblos*, o que forçou a um novo êxodo logo após a chacina promovida pela bandeira de Raposo Tavares em 1636, conduzindo-os a diversos destinos na margem direita do Uruguai, como demonstrou Aurélio Porto (1954). As vicissitudes do sistema colonial jesuítico-guarani seguem seu ritmo na outra banda do rio até que, em meados de 1686, ocorre a “retrasladação dos povos” dando início àquele que seria o II Ciclo Missioneiro no Tape e o surgimento dos Sete Povos.

1.2. O barroco crioulo e as imagens dos santos padroeiros.

Wolfgang H. Harnisch (1951) na introdução à obra “Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos” do padre Antônio Sepp, menciona o nome de Raposo Tavares - “o Leão dos Pampas” -, cuja imagem entre os índios nos Sete Povos figura entre aquelas dos “demônios humanizados”. A partir daí, o autor afirma:

Conserva-se ainda, na velha Igreja do Bonfim, em São Gabriel, hoje raras vezes utilizada, uma escultura de madeira, indubitavelmente talhada por mão indígena. Representa ela um São Miguel, de inequívocos traços fisionômicos índios, que usa um cocar de penas e couraça de algodão, vestimenta bandeirante usada para as lutas em mata virgem. Este São Miguel em vez de pousar sobre um dragão, se mantém sobre um demônio alado, que, também inequivocamente, apresenta a fisionomia, o corte do cabelos, a barba, os bigodes e a vestimenta de bandeirante! (Harnisch, 1951:30).

*Michael victoriosus, princeps militiae caelestis, pugnat cum dracone*³⁴⁹, um dos arcanjos dentro do setenário de figuras singulares na hierarquia celeste. São Miguel indianizado combate um mameluco alado, bestializado pelo hibridismo das formas com que é representado na imaginária barroca missioneira.

³⁴⁹“Miguel vitorioso, comandante da milícia celeste combate o dragão”, de acordo com Nestor Torelly Martins (1992:117-119). Na Bíblia, São Miguel combate o demônio que “aparece como um dragão, com sete cabeças”. A imagem da M'Boiguaçu na versão de dona Elvira ressoa na figura ctônica e reptílica do dragão. Há uma série de re-significações na dinâmica do sincretismo religioso nas Missões.



É preciso estar atento às interações complexas entre o mundo onírico-visionário e às imagens de santos produzidas pela experiência colonial jesuítico-guarani³⁵⁰. Surgem pontos nodais, emergem sombras e luzes, conduzindo-nos num cenário de excessos de imagens nem sempre explícitas. Nesse sentido, é necessário pensar o que teria sido o barroco missioneiro dentro do panorama do barroquismo em terras do Novo Mundo, ou ainda, como o barroco austral seria parte importante da matriz espanhola do “homem missioneiro” (Freyre, 1973) no Brasil. Além disso é preciso considerar como persistiu enquanto dimensão subterrânea nas paisagens missioneiras, de forma a compreender a imaginária missioneira no processo de barroquização das paisagens, no noroeste do Rio Grande do Sul.

O barroco missioneiro enquanto expressão da arte reducional³⁵¹, sem sombra de dúvidas, foi uma experiência *sui generis*. A sua singularidade parece residir no fato de ter ocorrido à margem das discussões européias sobre estilos na arte (Trevisan, 1999). Ele se desenvolveu como potência subterrânea longe da metrópole e como experiência urbana no Novo Mundo³⁵². O “barroco indígena” estava atrelado ao poder do centro, mas resguardava num plano que pode-se dizer, oculto, uma subversão orquestrada pelos jesuítas e os guarani. A civilização jesuítico-guarani foi um misto de utopia e realizações barrocas, imersa num “realismo místico” (Maffesoli, 1996).

³⁵⁰Conforme Dalton Sala Jr entre os jesuítas, o “programa iconográfico [estava] adequado às necessidades de catequese e fiel à tradição da Idade Média”. Portanto, seria “justamente em função do exercício desse programa que se busca[va] a construção de uma igreja de tipo médio, modelar, quase arquetípico, que servisse de referência para as construções jesuíticas em suas diversas missões espalhadas por todo o mundo”. O “projeto de uma economia fechada” seguia “mais ou menos nos moldes daquela praticada nas grandes abadias católicas durante o apogeu de feudalismo medieval” (Sala Jr, 1988:48).

³⁵¹Augusto Meyer ressalta que para os jesuítas “a arte era em seu intento uma das *traduções* de que se valeram eles, para assimilar o bugre, aproximando-o da verdade que os guiava e iluminava” (Meyer, 1960:250).

³⁵²É necessário considerar que a “coincidência de as Missões se terem firmado como processo civilizatório, exatamente nos limites temporais vividos pelo verdadeiro ‘estado de espírito’ em que se transformou a arte barroca européia, impregnou seus espaços, urbano e arquitetônico, com irrecusáveis características daquela arte. Assim como o absolutismo real, ao mesquinhar o homem perante seu soberano, teve sua materialidade melhor representada em Versailles, o absolutismo pontifical, permeando todas as ações da Igreja, valeu-se do barroco, também nas missões jesuíticas, para sublinhar a insignificância do homem diante de Deus.

Por isso que a hierarquia volumétrica - estabelecida já na Idade Média - existente entre a morada terreal da corte celeste e a habitação dos miseros mortais se traduziu nas Missões através de extremado desnível entre as cumeeiras dos templos e as das casas dos índios. Era o contraponto característico de formas geradas pelo barroco. Contraponto que se percebia ainda mais evidente no cortejo da suntuária das igrejas com a penúria ornamental dos alojamentos indígenas” (Curtis, 1990:27).

Os santos de madeira, nesse caso, trazem consigo a marca da descontinuidade estilística, da irrupção de nova perspectiva pelo pastiche do original e pelo próprio exercício do simulacro como forma de experienciar a superfície, ocultando no aparente, germes de resistências e sincretismos³⁵³.

No entanto, a cidade barroca jesuítico-guarani tem no isolamento o seu contraponto à mestiçagem desenfreada em terras americanas, pois os jesuítas não permitiam a presença de espanhóis no interior dos *pueblos*, a não ser no breve período de tempo que duravam as negociações comerciais com os brancos. Este “isolacionismo”, segundo Armindo Trevisan (1999) teria sido um dos elementos que singularizaria o barroco missioneiro, auxiliando “indiretamente para a originalidade (até onde pode se pretender tal atributo) da arte missioneira”. Segundo o autor:

Primeiramente, o fato de cada missão ser uma espécie de mundo fechado obrigava os missionários e artífices locais a trabalharem com certa autonomia. Uma vez que os missionários provinham de países e regiões diferenciadas, trazendo consigo uma iconografia e tradições diferenciadas, isto fazia com que o estilo de cada povo apresentasse características próprias. Ou seja, os missionários acabavam implantando, no seu terreno de ação, as expressões estilísticas da própria terra, com algumas preferências pessoais. Resultava uma sorte de pluralismo de pequenas visões estéticas (Trevisan, 1999:88).

O barroco missioneiro foi uma experiência sincrética em plena globalização cultural na América. Há uma “originalidade” na arte colonial jesuítico-guarani inerente ao processo de diálogo intercultural, nem tanto no que se refere a um rebuscamento das formas barrocas à européia, mas no caso missioneiro está ligado ao tosco, ao indianizado, ao bestial na figura do bandeirante, ao “caricatural da representação” (Trevisan, 1990:20), em paralelo à

³⁵³É nesse espaço complexo que, por intermédio do pastiche, presente nas representações iconográficas - que vão dos santos do pau oco no contexto missioneiro platense à obra do Aleijadinho; do barroquismo retórico dos sermões de Antônio Vieira driblando a Inquisição à sátira dos versos ferinos de uma personagem como o Boca do Inferno a “vomitar o barroco europeu, criando novas formas poéticas” (Sanseverino, 1995:95) -, desse jogo de imagens que emerge uma “sensibilidade barroca” (Maffesoli, 1996) ou “espírito barroco” (Wölfflin, 2000) configurando o barroco crioulo, sob a forma de uma “expressão americana” (Lezama Lima, 1988).

reprodução fiel, despontando como formas do barroco nativo³⁵⁴ e mestiçado de burlar o original.

A originalidade, portanto, está em subverter o modelo, dispersando simulacros, tomando um estado de arte, uma experiência barroca sensível, como expressão do vivido no cotidiano do “novo mundo”. As imagens do barroco suscitadas por Severo Sarduy podem ser tomadas como significativas para o contexto missioneiro, pois ele, na experiência civilizatória jesuítico-guarani também “estava destinado, desde o seu nascimento, à ambigüidade, à difusão semântica” - “bizarria chocante” -, surgindo “talvez” enquanto “a excrecência, o quisto, o que prolifera, ao mesmo tempo livre e lítico” (Sarduy, 1979:57-58). É um barroco jesuítico que por vezes é austero, noutras está envolto em exageros, como um cascatear voluptuoso de imagens, onde anjos tocam trombetas ou harpas e violinos.

Em que termos o barroco missioneiro - na arquitetura, escultura, música e pintura - foi apenas um produto da evangelização do gentio e do didatismo jesuíta. É um tema que perpassa preconceitos que os próprios sacerdotes dispersaram ante o que seria uma incapacidade criativa guarani, reduzindo-os a meros copiadore de modelos oriundos da Espanha e da Itália³⁵⁵. A reprodutibilidade das imagens barrocas é um evento histórico-cultural complexo, fruto do encontro entre culturas diversas, colocando o sincretismo como resultante de uma experiência transculturadora dinâmica. Portanto, copiar o objeto, por si só já é um ato sincrético de deglutição do outro, de possessão estratégica. A releitura significa

³⁵⁴Referindo-se ao barroco Severo Sarduy afirma que “dessa aglutinação, dessa proliferação incontrolladas de significantes, e também dessa firme orientação de pensamento, necessitava, para contestar os argumentos reformistas, o Concílio de Trento. A esta necessidade respondeu a iconografia pedagógica proposta pelos jesuítas, uma arte literalmente do *tape-à-l'oeil*, que pudesse a serviço do ensino, da fé, todos os meios possíveis, que negasse a discrição, o matiz progressivo do *sfumato*, para adotar a nitidez teatral, o repentino recorte do claro-escuro, e abandonasse a sutileza simbólica encarnada pelos santos, com seus atributos, para adotar uma retórica do demonstrativo e do evidente, pontuada de pés de mendigos e farrapos, de virgens campesinas e mãos calosas” (Sarduy, 1979:58-59) Aqui, ainda acrescentaria as feições indígenas para o barroco missioneiro.

³⁵⁵As reflexões de Augusto Meyer acerca da “incompreensão branca” quanto ao gênio indígena são esclarecedoras: “Pressentimos que em tudo foram dóceis aprendizes, sem que os mestres soubessem aproveitar o que haveria neles de original e próprio, incentivando a sua *virtù*, o seu demonismo criador e genuíno. À luz do moderno critério de integração do ponto de vista etnográfico, difícil é sufocar um impulso de lástima, quando cuidamos perceber, sob a docilidade um tanto infantil e o ‘bem feito’ das cópias e imitações, o não sei quê de desajeitado e vivo, tosco e espontâneo, que devia palpitar sob a disciplina acadêmica imposta pelos Irmãos”. Mais adiante cita Lúcio Costa: ‘Parece não ter havido, da parte dos irmãos, cientes da *superioridade* de sua própria técnica, compreensão e simpatia pelo que as interpretações indígenas pudessem apresentar de imprevisto e pessoal, e que desprezavam como *errado*... impondo, assim, junto com a nova crença e a nova moral, uma beleza já pronta’ (Meyer, 1960:247-48).

tomá-lo como possessão extática, numa hermenêutica sensível transformadora do si mesmo na relação com as alteridades monásticas³⁵⁶. Aqui o autóctone e o alóctone se imiscuem sem negar a violência simbólica. Estratégia crioula de domínio do dominador, neobarroco nativo emergindo na experiência urbana jesuítico-guarani.

Por isso, me aproximo de Michel Maffesoli, quando toma a arte como experiência vivida no cotidiano, enquanto “possessão” da coisa na medida em que se é possuído por ela. Arte, êxtase, religiosidade, labuta, sociabilidade, mesclam-se no barroco vivido como epifania nas paisagens culturais missioneiras. A barroquização das paisagens ocorre pela sensibilidade estética vivida no cotidiano como arte minúscula e comum, naquilo que ele possui de enlace afetual e de querer estar-junto em comunhão. Simplesmente, no querer viver a exuberância das formas no êxtase e na dramaturgia sincrética das imagens - enlace conflitual entre o sentimentalismo guarani e o profetismo jesuítico -, num *theatrum mundi* mestiço.

Na Carta Ânua de 1637-1639 o Pe. Francisco Lupercio de Zurbano³⁵⁷ escreve quando missionava na Redução de Conceção, descrevendo o clima de conagração em torno da vitória ocorrida sobre a investida das bandeiras.

Llevaron em un magnífico carro triunfal la imagen de la Virgen alrededor de la Plaza principal, aclamándola: ‘Viva la vencedora, viva la vencedora’ Estaba, adornada la imagen magnificamente a su usanza. En lugar de cochero estaba en el pescante Del carro un niño revestido de Angel, llevando em la derecha una corona con cintas, en la izquierda uno ramo de palmas.

Para a redução de Loreto ele revela a epifania nas paisagens barrocas jesuítico-guarani:

despues de haber llevado em triunfo la imagen de la Virgen por calles y plaza, por debajo de los arcos artisticamente adornados con flores y ramas del campo, entre súplicas y cânticos sagrados.

³⁵⁶“Foi realmente anônima a arte ‘jesuítico-guarani’ para usar a expressão de Solá, pelo menos no tocante à contribuição dos índios. Conhecemos alguns nomes de índios pintores, sendo provável que um deles, o de nome Kabiyú, trabalhasse com o irmão Brasanelli; deixaram nome, além desse, os índios gravadores e pintores João Yaparí, Tomás Tilcara e o neófito Paica, o mais conhecido de todos” (Augusto Meyer: 1960:257).

³⁵⁷Citado por Claudete Boff (2002:8-9).

A dialética sincrética (Canevacci, 1996) e das imagens (Taussig, 1993), presentes na barroquização das paisagens culturais no Novo Mundo movem uma experiência cultural sensível, engendrada pelo amalgamento de expressões emocionais indígenas (dos guarani e dos grupos guaranizados) e dos missionários, oriundos de diferentes nacionalidades (*criollos* e europeus: italianos, alemães, irlandeses, belgas, espanhóis...). O sincretismo é vivido na proliferação de imagens e emoções, experienciado no próprio acontecer histórico e na confluência de imaginários nessa bacia semântica complexa. As diferentes origens étnicas dos jesuítas introduziam perspectivas diversas e redimensionavam a própria experiência do barroco austral, assim como todas as suas dissonâncias, irregularidades e desordens formais, matizado pelas singularidades pessoais dos jesuítas que estavam aderidas ao universo simbólico guarani.

As reduções criam espaços barrocos de transculturação na América Meridional, revelando uma cultura mestiça³⁵⁸ que conjuga a superficialidade do simulacro a um universo subterrâneo – aberto à dobradura, ao implicado -, re-significando imagens simbólicas na experiência mágica do barroco austral. Há a proliferação de “imagens mágicas” (Gaskell, 1992:269).

Foi a partir do soldado-missionário que a experiência do barroco, enquanto uma forma de sensibilidade, escapou do maravilhoso em seu estado puro para adentrar em seu estado domesticado sob a forma do milagroso. Assim, no encontro evangelizador dos

³⁵⁸ “É certo que, se houve um estilo missionário, este foi o barroco. Logicamente, não se trata aqui de um barroco unívoco, mas de uma espécie de barroco polifônico. A feitura das imagens passou por mutações à medida que a diversidade de influências se acentuava. Além disso, com a intensificação da auto-consciência dos indígenas criaram-se para eles condições de expressão própria. Subliminarmente no início, depois com maior clareza, foram deixando suas impressões digitais nas obras que produziam, impressões capazes de configurar uma autoria, ou - pelo menos - uma co-autoria. Semelhante afirmação de identidade manifesta-se em *negativo*: na impotência de assimilar arquétipos eruditos, na sabotagem a elementos formais incompatíveis com a própria psicologia. Até certo ponto, pois, o barroco missionário foi *indigenizado*. Por isso mesmo é um *barroco infeliz*. Ao contrário do barroco europeu, tende à busca do tempo perdido, isto é, o da mentalidade arcaica. O triunfalismo e a extroversão do primeiro tingem-se de uma nota de insuperável melancolia ou imobilismo nas estátuas mais - diríamos - “autênticas” do ponto de vista de seus humildes autores. Não depõe contra isso o proplado “servilismo” dos índios: eles eram ideológica, política e socialmente *dominados*, até ao dia em que começaram a emergir com rosto próprio. A aventura interrompeu-se, infelizmente... Contudo, em determinadas expressões de sua arte, o rosto índio aflora, esboçando os primeiros documentos de uma sensibilidade latino-americana. Essa originalidade emergencial, precursora, torna-os merecedores de nossa atenção. À revelia de tudo, ela confere à sua arte um nimbo de desjeito e graça, de cópia e subversão, de piedade caligráfica e doçura bravia” (Trevisan, 1990: 21).

padres com o guarani nas reduções, o estado de arte foi vivido como epifania cotidiana, ou ainda, através dos espaços de celebração. O barroco como cultura traduz o “espírito coletivo de uma época” (Perlongher, 1997). No contexto jesuítico-guarani a imagem barroca miscigenada significa um “apoio à catequese³⁵⁹”, oscilando entre formas de violência simbólica e resistência.

Esse “novo espírito” aderido àquelas paisagens austrais se assentou no Novo Mundo, mobilizando gênios, formas e engendrando sincretismos singulares. Uma estética mestiça configurar-se-ia na medida em que, conforme Janice Theodoro a “fragmentação e a dispersão dos acervos culturais indígenas encontraram no barroco espaço para manifestar-se. Assim, o barroco constitui-se em paradigma da cultura latino-americana. A cultura indígena, fragmentada, apropriou-se do movimento típico da estética barroca, cristalizando-o” (Theodoro, 1992:119).

Para a autora, o Barroco teria impedido a introdução de formas modernas de pensamento, mantendo um certo arcaísmo nas maneiras de conceber o mundo na América, remetendo à barbárie, ao selvático que o barroco conserva consigo. Nada mais fermentador e parcimonioso na deglutição silenciosa do Outro, nessa experiência com o tempo. O Brasil lusofônico seria uma resposta barroca, mestiçada e uma expressão latino-americana na geopolítica do mundo pós-moderno.

Daí, que a sensação de movimento das formas barrocas, com suas dobras e volutas, não excluiu “imobilismos”. Frente aos “contatos interculturais” que se sucederam, o barroco não forneceu unidade ao fragmentário e ao caótico nas fronteiras culturais, mas veiculou uma mestiçagem repleta de arestas e fricções, desdobrando suas irregularidades no encontro entre indígenas e europeus.

Michel Maffesoli (1996) tocou no tema do enrolamento temporal para o caso do barroco, nessa espécie de em-si-mesmamento criativo e confusional presente nele. Lentidão, imobilismo, encistamento gestador do novo, do “espírito do tempo” americano. O barroco não se esgota como fluxo, apenas reflui. Percorre nichos adentrando nos subterrâneos freáticos da bacia semântica jesuítico-guarani. Extravasa como fonte

³⁵⁹Claudete Boff analisando a “imaginária guarani” aponta para o fato de que: “A produção artística dos séculos XVII e XVIII das missões jesuítico-guarani é representada, em sua maioria, por santos guerreiros, anjos, mártires, por Nossa Senhora, e pelos padres da Companhia de Jesus. Todos representam modelos de vida a serem seguidos” (Boff, 2002:39-40).

translúcida, capaz de cristalizar-se numa imobilidade gélida e espessa. Mas o cristal - prisma refratário - difunde imagens. Diluído, retorna à liquidez conduzindo os sentidos, revivendo o pastoso no formismo modelador do barroco, na dimensão emocional das “imagens mágicas”. A “barroquização da existência” (Maffesoli), segue manifesta na microscópica experiência cotidiana.

O que parece é que no caso da experiência mística missioneira – na arte, na arquitetura e na conformação de paisagens – emergia, naquele momento, certa unicidade orgânica decorrente da “aposta da cultura com a natureza” (Sahlins, 1978:9), permitindo que um vitalismo enraizado e subterrâneo erodisse a densidade monolítica do imaginário cristão, revolvendo camadas e desestabilizando imagens sedimentadas enquanto as rearranjava. Ao mitificar o acontecimento - aderindo o arcaico ao novo, barroquizando-o -, o indígena transformou os eventos civilizadores jesuíticos, mestiçando-os com imagens nativas - microscópica e capilarmente - pela interpretação.

Seguiram arruinando a “estrutura”³⁶⁰ como as figueiras sobre as rochas da catedral de São Lourenço (Brasil) ou de Santana (Argentina), gestando o gigantismo dos simulacros, como a réplica da catedral romana de Gézu edificada no século XVIII pelo jesuíta Gian Baptista Prímoli em São Miguel Arcanjo, com o empenho dos guarani reduzidos num contexto profético. A referida obra foi mestiçada pela força da utopia singular jesuítico-guarani em paisagens subtropicais.

Essa civilização do barroco colonial aproximou processos distintos de conquista: a problemática política de conservação para o Estado espanhol (Morse, 1988:67) e a plasticidade (pastosa) portuguesa e seu sensualismo englobante herdado dos mouros (Freyre, 2001). Ambas geradoras de cegueiras e encontros de olhares entre europeus e indígenas (e negros, mais tarde), deglutidoras do outro, mas sujeitas à deglutição por ele em todos os sentidos (antropofagia generalizada produtora de diferenças e complexidades).

³⁶⁰A abordagem de Marshal Sahlins, em sua “possível teoria da história” do encontro de Cook com os havaianos considerando o “orquestramento” nativo na reação ao estrangeiro (e ao exótico), fala-nos “da relação entre estrutura e evento, que se inicia com a proposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução”. Ainda, segundo esse autor, “no mundo ou na ação - tecnicamente, em atos de referência - categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada” (Sahlins, 1978:174).

A assimilação acomodadora das diferenças deu-se na conformação de uma estética barroca mestiçada. Barroco assimilador legitimado pelo desejo de controle dos corpos indígenas e a “colonização do imaginário”. No entanto, era subvertido e acomodado pela experiência nativa como expressão da arte reducional. Tratava-se de um processo em andamento, sendo que sua virtualidade detinha uma potência transgressora que foi interrompida como expressão cultural mestiça.

O barroco enquanto “forma aberta” (Theodoro, 1992) veicula imagens oriundas do policulturalismo em ação, fermentador de símbolos e de “dialéticas sincréticas” perturbadoras das ordens das mentalidades em jogo, forçando a convivência, mais ou menos harmônica, dos contrários. O imaginário é assim uma potencialidade consteladora de imagens simbólicas reverberando no tempo e ganhando o espaço, ao mesmo tempo em que mescla valores e visões de mundo diversos em cenários luxuriantes. A experiência jesuítico-guarani ao barroquizar as paisagens austrais faz da estética mestiça uma implicação da dobradura e do complicado - onde as imagens mentais nativas resguardam sua potência -, emergindo no reino da aparência e do simulacro, como proliferação transculturadora do novo sob a forma de uma expressão americana.

1.3. Conflitos fronteiriços e colapso na experiência jesuítico-guarani.

A experiência civilizacional jesuítico-guarani dos Sete Povos da banda oriental do Uruguai durou cerca de 140 anos. Ela permitiu o surgimento de uma sociedade barroca no Novo Mundo marcada pelo ambíguo jogo de proximidade-distância com a Coroa Espanhola. Padres e índios mantinham-se como vassalos do rei mas, distantes da metrópole, paulatinamente adquiriam autonomia em relação a mesma. Essa é uma passagem obscura da história, imersa em dúvidas, oscilando entre os que defendem os jesuítas como mero fronteiros espanhóis à serviço do rei e aqueles que percebem a criação de um “Estado dentro do Estado” ou ainda, do Império Teocrático no *Mundus Novus*. As reduções são cenários civilizacionais que revelam conflitos na política colonial ibérica, com suas intrigas palacianas.

As Guerras Guaraníticas ou das Missões ocorreram entre os anos de 1753 e 1756. Elas representam um marco na derrocada civilizacional jesuítico-guarani naquelas paisagens, que já havia sofrido com as investidas bandeirantes aos *pueblos*. Os confrontos

surgem em função da “geopolítica pombalina”³⁶¹ em terras do Novo Mundo, tensionada pela experiência de fronteira espanhola – a “zona jesuítica” - e marcada pela presença dos 7 Povos. As guerras revelariam aspectos do tão propalado apego indígena ao pago ou à querência, posto que se rebelaram contra a transmigração para a banda ocidental do Uruguai³⁶².

O confronto entre os “índios jesuitizados” e as forças luso-espanholas desencadearam nova experiência fragmentadora no cotidiano missionário. Entre a tomada de armas e as revelações dadas pelas experiências visionárias³⁶³, a resistência guarani junto aos padres³⁶⁴ tomou corpo como um conjunto de estratégias de resistência ao poder europeu, na porção austral americana.

As paisagens devastadas não tardariam a surgir na área fronteira jesuítico-guarani. O germe da resistência talvez tenha revivido nos indígenas a experiência de M’Bororé (1641), quando enfrentaram os bandeirantes com vitória. Era preciso lutar contra a hipocrisia do “amado rei espanhol” que, ao se associar à figura demoníaca do português

³⁶¹Heloísa Liberalli Belloto refletindo sobre o “espaço missionário” discute “a posição do governo português corporificado em seu todo-poderoso ministro Marquês de Pombal” em relação ao Tratado de Madrid (1750) e o papel da Colônia do Sacramento - “aquele pequeno e nevrálgico ponto de tensão hispano-luso-americano e de interesse inglês, cuja presença tanto marcou nossa vida colonial comum, brasileira e platina” (Belloto, 1983:58). O interesse português pela região das Missões aparece no início do século XVIII, no relato de 1704 de “Francisco Ribeiro, sargento-mor do exército português, [que] serviu durante muitos anos na guarnição da Colônia do Sacramento”, informa sobre as terras rio-grandenses, onde seria possível “fazer em poucos anos um Reino muito maior que o de Portugal, principalmente ficando as Aldeias dos Padres do domínio livre de S. Majestade, assim como o estão na sua repartição, porque todas elas ficam desde Noroeste até Leste” (César (1981:63).

³⁶²Júlio Quevedo deixa claro que “Portugal e Espanha não se importavam de que forma seria feita esta transferência de 30 mil pessoas e 700 mil cabeças de gado. Eles acreditavam que 1 ano de prazo era suficiente para tal transferência” (Quevedo, 1994: 11).

³⁶³Leonel Cabrera Pérez afirma: “*La actitud de resistencia presentada inicialmente por los índios de San Nicolás fue asumida hacia mediados de 1752 también por el pueblo de San Miguel, em medio de visiones y apariciones reveladoras del Santo patrono que ordenaba no dejar el pueblo. La desobediencia se hizo notoria. Comienzan a circular las más variadas versiones respecto del Tratado y aquellos enviados para su cumplimiento*” (Pérez, 1989:219). A participação de índios infiéis (charruas, minuanos, guenoas) junto aos missionários é discutida pelo autor, onde “*constituyeron fundamentalmente um cuerpo de observación y guerrilla si bien tomaron también su parte em los enfrentamientos armados decisivos com perdidas notórias*” (Pérez, 1989:223).

³⁶⁴As diferenças entre os padres revelavam o jogo de posições dentro da arena política, apontando para uma crise na Companhia de Jesus frente à missão no Tape. De acordo com Heloísa Belotto: “Acusado de estar servindo à causa portuguesa, o Padre Altamirano passou a coordenação da mudança ao Padre Lourenço Balda, que veio a ser a ‘alma da resistência’. O fato deste e de alguns outros padres estarem apoiando os índios levou o Marquês de Pombal a exagerar o papel que a Companhia de Jesus, como um todo, pudesse ter naquela oposição” (Belloto, 1983:68).

exigia a retirada dos missioneiros de suas paisagens de pertença. Todavia foi a chacina de Caiboaté que marcou essa etapa da saga missioneira, onde pereceram muitos índios.

Os dois enviados das coroas ibéricas para realização dos trâmites do “Tratado de Limites” revelam o impasse na “área missioneira”.

Gomes Freire pressentia dificuldades. Em carta a Valdelírios afirmava: ‘Os missionários enganam-se pensando que este negócio vai findar sem tragédia e afirmando uma injustiça que não existe...’. Via distorção dos jesuítas quanto à demarcação e julgava que ‘enquanto não se arrancassem dos povos esses santos Padres como os índios os chamavam, não se lograria outro resultado senão rebeliões, insolências e desprezo (Belloto, 1983:71).

Arthur Rabuske (1978) realizou a tradução vernácula de sete cartas dos habitantes das reduções ao governador de Buenos Aires, Dom José Andonaegui, enviadas em 1753, quando da imposição de abandonarem seus pagos. Os índios do *pueblo* de São Lourenço escreveram:

Portanto, dessa terra em que estamos, não sairemos enquanto não nos acharmos reduzidos a cinzas, e muito menos de nossas fazendas. É que, olhando para os nossos quatro ervais, os quatro grande algodoais e nossa estância, não temos para onde mudar-nos. Não encontramos nenhuma terra boa para fazer a igreja, para fundar o povoado, nem para um bom erval, nem ainda para uma boa estância (Rabuske, 1978: 76).

Na redução de São Miguel Arcanjo, os guarani missioneiros questionam:

Qual o nosso erro em relação a nosso santo rei Fernando VI? ... No ano passado de 1749 tu mesmo enviaste à nossa estância de São Miguel a Dom Francisco Bruno de Zabala, para ele desalojar os portugueses que se tinham sediado no Piraí. Quando o enviaste, tu lhe disseste:
- Se os portugueses não quiserem deixar o sítio e terra, os índios de São Miguel, São João e Santo Ângelo, em má hora vão ajudar-te na expulsão. Disseste-lhe ainda, senhor: - Se não os expulsarem, o Rei vai agastar-se comigo, pelo fato de os portugueses se haverem radicado em terras que são dos meus vassallos.

VICE-REINADO DO PERÚ

CAPTANIA DE S. PAULC



Agora parece que não mais te lembras do que tu mesmo mandaste e passaste a ajudar os portugueses, para nos empobrecer por dolo e mentira dos lusos... que venhais reduzir-nos a cinzas. Trazei para isso vossos canhões e faça-se a vontade de Deus e a vossa!

Nem por isso iremos fugir de nossos povos, nem jamais os deixaremos ou até que, por amor do Santíssimo Sacramento, sejam feitos cinzas. Muito menos ainda nos é lícito, nem nos fica bem, deixarmos a nossa grande igreja, cujo trabalho em construí-la oferecemos somente a Deus.

Não fica bem tampouco que a abandonemos na mão dos portugueses, que são o diabo. Que sejam filhos da Igreja tampouco o sabemos, vós o sabeis. A nós, porém, o santo Rei Fernando VI não nos disse de modo nenhum que os portugueses sejam seus vassalos (Rabuske, 1978:83-4).

O embate foi sangrento e os *pueblos* arrasados. As ameaças anunciadas pelo oficial espanhol Dom Francisco Graell a Sepé Tiaraju de que os índios seriam “mortos a faca”, se concretizou. Graell descreve a chegada de tropas espanholas³⁶⁵ ao *pueblo* de São Miguel Arcanjo em maio de 1756.

Na capela de Nossa Senhora de Loreto, arrebalde do povoado de São Miguel: meia légua.

Nota: Desde a marcha anterior até aqui, embora se tenham visto os índios, estes não nos opuseram resistência nenhuma: logo que chegamos a este posto, despacharam-se 400 homens ao povoado que se encontrava totalmente desabitado e encontramos queimando todas as principais habitações da casa do Pároco, que era muito boa, com dois grandes pátios e corredores com colunas de pedra grés. No primeiro pátio ficavam as habitações e no segundo, os armazéns e oficinas e, atrás de tudo isso, a horta cercada de pedra que é muito espaçosa; há várias alamedas arborizadas de laranjeiras, limoeiros, pinheiros e outras árvores frutíferas, e uma boa galeria que ficou destruída pelo fogo. A igreja é muito grande... o povoado é composto por 68 blocos de habitações... Nos armazéns encontramos alguns feixes de erva-mate, milho e algodão (Graell, 1998:89).

Arthur Ferreira Filho afirma o seguinte:

³⁶⁵“O exército espanhol possuía uma composição diferente [do português]. Não era uma tropa regular, mas formada por uma maioria de *paisanos*, ou seja, uma gauchada sanguínea cuja barbárie ficaria conhecida em Caiboaté. Algumas companhias espanholas eram subvencionadas por latifundiários e formadas por indivíduos de Santa Fé e Corrientes, além de outros *desclassificados* de Buenos Aires e Montevideú. A participação de *particulares* na campanha contra os índios fora alimentada pela fantasia sobre a enorme riqueza e tesouros das Missões, além da extensão de suas fazendas, povoadas com milhares de cabeças de gado” (Golim, 1999:31).

Decorrido pouco tempo, porém, da dissolução do domínio jesuítico, pelas tropas de Freire de Andrade, já os espanhóis voltavam a ocupar toda a zona missioneira. E desse território saíam, periodicamente, bandos de salteadores que roubavam, violentavam e matavam os incipientes criadores brasileiros. Somente de Rio Pardo para o litoral havia segurança contra o banditismo desenfreado (Ferreira Filho, 1985:19)

Para Leonel Pérez (1989:225) a Guerra Guaranítica propicia um terreno fértil - pelo húmus da mestiçagem - para que aflore a figura do caudilho³⁶⁶. Esse evento, de cuja turbulência emergem “sentimentos nacionalistas” nas paisagens missioneiras, é dado na agitação das “massas despossuídas”, combatendo em defesa de seus “domínios” e demarcando etnicidades na zona de fricção, numa geo-política fronteiriça.

As paisagens missioneiras permaneceram sob jugo espanhol, tangenciadas pelo expansionismo tropeiro luso, sempre lançando o olhar cobiçoso ao território castelhano.

Seria apenas em 1801 que ocorreria a tomada das Missões Orientais do Uruguai por forças portuguesas comandadas por José Borges do Canto, “um rude peão da estância gaúcha, criado ao ar livre, galopando em todas as direções da desmedida campanha” (Ferreira Filho, 1975:14)³⁶⁷. Ele anexaria as antigas reduções aos domínios lusos. As memórias do mameluco Gabriel Ribeiro de Almeida acerca do episódio são ilustrativas, dando idéia da complexa realidade étnica fronteiriça, das errâncias gaudérias e índias pelas paisagens missioneiras.

José Borges do Canto e eu, com quarenta homens, fizemos a conquista dos Sete Povos das Missões, do modo que vou referir:

O dito Canto tinha sido soldado de dragões, e antes de ser disciplinado no seu regimento havia desertado; havia muitos anos, que vivia entre espanhóis e portugueses naquela vasta campanha, povoada de uma nação

³⁶⁶O fermento que gesta o caudilho está composto pela participação dos índios infieis (charruas, minuanos, guenoas) junto aos missioneiros. Eles “*constituyeron fundamentalmente un cuerpo de observación y guerrilla si bien tomaron tambien su parte em los enfrentamientos armados decisivos com pérdidas notórias*” (Pérez, 1989:223).

³⁶⁷O mesmo autor na página 19 de seu artigo sugere que: “Pouco importa que Borges do Canto tenha sido um rústico, um tropeiro semi-bárbaro, um soldado violento.

Quem não sabe o que foram os Pizarro e tantos outros heróis bárbaros e violentos, que a Europa civilizada mandou a conquista de colônias, em todas as latitudes do globo?”

Segundo Moysés Vellinho: “Borges do Canto foi recrutar seus homens, não entre gaudérios, mas entre a peonada das estâncias. Sim, foi das estâncias – confirma com sua autoridade o Gen. Borges Fortes – que saiu o punhado de gaúchos que empreendeu a conquista das Missões” (Vellinho, 1970:187).

de gentios Charruas e Minuanos. Couto e refúgio dos criminosos de ambas nações. José do Canto, pois ora entrava na Capitania do Rio Grande de São Pedro, donde era natural, ora nas terras dos espanhóis a traficar contrabandos; em uma e outra parte passeava disfarçado, pois se tinha feito célebre com sua vida extravagante e odiosa a ambas as nações; e sabendo que havia perdão geral aos desertores apresentou-se... e pediu para fazer algumas hostilidades ao inimigo... Reparti então os novos soldados em pelotões e avançamos ao dito povo de São Miguel... e avizinhamo-nos então da capital das Missões. Não a levamos de escalada, porque tinha artilharia, mas pusemo-la em sítio, e as escoltas e patrulhas que dirigíamos a inquietavam em diversos lugares de seus muros. Este sítio foi posto às onze horas do dia e divulgou-se tanto naquela circunvizinhança, que, quando foi noite, achamo-nos com mais de mil Índios (debaixo de nosso comando)... Mas esse sítio o apertamos por tal forma que, dentro em três dias, rendeu-se por uma capitulação, conosco, assinada... Pondo este povo em tranqüilidade, dirigi ofícios aos demais povos pertencentes àquela conquista, cujos comandantes não tiveram a menor dúvida em render-se, desde que viram sua capital tomada (in César, 1981:196-201).

Os feitos de Borges do Canto, um “soldado destemido”, como aparece nos Anais da Província de São Pedro, são descritos pelo Visconde de São Leopoldo no século XIX. O desfecho da investida heróica é narrado pelo visconde como um evento de rapinagem. Segundo o autor:

Assim, por um golpe de audácia, um punhado de homens sem armas, sem apetrechos, nem munições, que foi preciso ganhar valorosamente aos próprios inimigos, anexou esta província aos Domínios Portugueses, e felizmente neste, como nos demais pontos da fronteira, a mesma guerra nutriu a guerra... É forçoso, todavia, confessar que muitos dos conquistadores se desdouraram com roubos de gados e de móveis, empolgando até as próprias alfaias das igrejas, e com tão desmedida cobiça escorcharam estes sete povos, que depois de tantos anos ainda se ressentem do saque (Visconde de São Leopoldo, 1982:144).



Mas a tomada das Missões não significou o fim dos conflitos fronteiriços naquela primeira metade do Oitocentos. As plagas austrais ainda seriam palco de confrontos envolvendo caudilhos platinos que não aceitavam a perda dos Sete Povos aos lusos. Durante os confrontos da Guerra Cisplatina, Andresito Artigas, índio guarani de São Borja e filho adotivo do caudilho José Artigas³⁶⁸ tenta conquistar as Missões “despovoando e destruindo o território missioneiro” (Flores, 1986:116).

Os índios pampeanos, especialmente os charruas e minuanos – “índios cavaleiros”-, circulam pelas paisagens missioneiras do século XIX como bandos nômades e semi-nômades, em correrias atrás do gado chimarrão e de cavalos selvagens, numa constante fricção com os colonizadores brancos. Nesse sentido, passam a exercer “o roubo e o assalto para a satisfação de suas necessidades vitais e vícios, vêm-se envolvidos nas guerras de Independência. Nelas atuam como aliados aos caudilhos de campanha, principalmente durante o Período Artiguista, de 1811 a 1820”, representando uma “horda selvagem e independente” (Becker e Cebej, 1978:154).

Outro caudilho oriental que acompanhou Artigas, mas que adquiriu brilho próprio foi Fructuoso Rivera lutando nos conflitos revolucionários que ocorreram na região platense entre 1811 e 1845. O caudilho em suas deambulações pela fronteira conquistou

prestígio não só na banda Oriental como nas Províncias Unidas e mesmo no Rio Grande do Sul, abrigo certo nas horas amargas. Aqui, não era pequena nem de pouca valia a roda de seus ‘compadres’ e ‘afilhados’. Os rio-grandenses participaram da maior parte de suas correrias dando-lhe, com frequência, o suporte humano e material de que carecia (Moreira, 1978:160).

Os entreveros fronteiriços entre caudilhos orientais Rivera e Juan Lavalleja – e suas andanças pelos países fronteiros - envolvem dois personagens da Revolução Farroupilha: Bento Gonçalves da Silva que era compadre de Lavalleja e o instável Bento Manuel Ribeiro, pressagiando os conflitos que ocorreriam na Província de São Pedro entre 1835 e 1845. Na realidade, as negociatas “por baixo do poncho” eram tratativas políticas comuns “independente da origem portuguesa ou castelhana” (Moreira, 1978:162).

³⁶⁸Ver Aurélio Porto (1954:347). Conforme Leon Pomer, “José Artigas pode ser considerado um dos maiores caudilhos populares da América hispânica durante o século XIX”. Artigas “seria reconhecido mais tarde como o fundador da nacionalidade oriental” (Pomer, 1979:13).



No entanto, a figura caudilhesca de Rivera é importante para o contexto missioneiro porque, com sua “tropa de facínoras” – as quais se ligariam os bandos nômades de índios pampeanos - também invadiria as Missões³⁶⁹ em abril de 1828, adentrando o território da Província de São Pedro – onde permaneceria por oito meses -, chegando até Cruz Alta.

As memórias do coronel Manuel Alejandro Pueyrredón³⁷⁰, personagem que acompanhou a “expedição” de Fructuoso Rivera às Missões rio-grandenses é importante para compreendermos o significado de tal “marcha sobre as Missões”. Pueyrredón descreve Rivera como um homem saído “de uma classe vulgar” que “conservou até a sua morte o exterior e as maneiras toscas do homem do campo... Tinha todas as qualidades do caudilho... Era o homem dos grandes vícios, mas esses mesmos vícios tinham algo de heróico”. O coronel descreve o saque:

Depois disso, continuou a marcha até os povoadinhos de São Vicente, onde permanecemos muitos dias ocupados em reunir e despachar grandes tropas de gado daqueles criadouros, não obstante ser o que produzem pequeno, posto que não engorda nunca a menos que se lhe dê sal. Assim é que todas as grandes fazendas servem só para isso. Depois, há que inverná-los em outros lugares.

Foram retiradas, também, as famílias dos povoados daquela parte e as dos da costa do Uruguai se reuniram à outra divisão.

Cada redução ou tribo marchava como em procissão, conduzidas pelos anciões, que levavam os santos principais. O povo conduzia uma multidão de santinhos. À frente ia a música. Cada tribo tinha a sua, composta de violinos. Os músicos são também os cantores.

As duas divisões se reuniram na costa do Ibicuí.

Calculava-se em cem mil cabeças de gado o que se arreava. Ali havia 28 carretas carregadas, trazidas pelo capitão Magariños. Levavam objetos de culto e até os sinos se dizia continham muitas riquezas (in Moreira, 1978:175).

A investida de Rivera na porção missioneira da Província de São Pedro representou outro momento agitado naquela região. O caudilho e suas tropas de gaúchos - “Vândalos do

³⁶⁹Na verdade tratou-se de uma manobra política, como demonstra Earle Moreira (1978:162-3), pois em Santa Fé ele “arquiteta o plano de invasão das Missões rio-grandenses: operação cuja finalidade maior era ‘desmentir com hechos que asombren y llenen de horror’ seus inimigos e recuperar o crédito político na terra natal... A operação toda foi um verdadeiro passeio militar. Habilmente explorada por seus amigos e partidários converteu-se em feito napoleônico e seu condutor em **gênio da América!** Dela resultou retornar ao Uruguai, aureolado pela fama, para reassumir a liderança política, que já não foi mais possível para lhe arrebatarem de um todo”.

³⁷⁰As memórias do coronel Pueyrredón aparecem na íntegra em Earle Moreira (1978: 165-187).

Prata”, como chamou-lhes A. Baguet em 1845 - circularam pelas paisagens pilhando os povos e fazendas missioneiras. Fructuoso Rivera encarnou a imagem do herói sedutor, figura solar e caudilhesca que despertava paixões e iras, de acordo com Pueyrredón. O seu sensualismo guerreiro seduzia as massas ante a sua turbulência revoltosa e o vigor de sua potência masculina de dominação. Seu magnetismo estendeu-se àquela porção brasileira, assim como a de Lavalleja, seu conterrâneo e opositor. No entanto, a passagem pelas Missões disseminou um “rastros de miséria” na região, além de ter, praticamente, despovoado os antigos *pueblos* em função do contingente de prisioneiros que levou consigo.

O butim promovido pela malta de salteadores de Rivera nas Missões orientais carregou várias carretas repletas de objetos das reduções³⁷¹, bem como uma quantidade significativa de gado recolhido nas estâncias guarani e de particulares. De acordo com o Visconde de São Leopoldo (1982:159): “mais de 60.000 rezes de fazendeiros brasileiros, e passante de 20.000 da propriedade dos mesmos povos, além de cavalhadas”.

Fructuoso Rivera levaria consigo ainda, cerca de 6000 índios para a “povoação de Bella Unión, junto ao rio Quaraí, em território de índios charruas”. Esses guarani, mais tarde, seriam massacrados pelo governo uruguaio. A invasão do território missioneiro pelo caudilho oriental, para Arthur Ferreira Filho (1975:19), foi mais “com a intenção de arrebanhar gado e saquear a prata das igrejas, que de se apoderar da terra”³⁷².

Auguste de Saint-Hilaire descreveria aquelas paisagens platinas poucos anos antes da investida do bandoleiro oriental. O naturalista francês percorreu inclusive, paisagens orientais, dando uma idéia do governo de José Artigas. Ele menciona as “perseguições” realizadas pelo herói oriental - junto com sua malta de gaúchos bandidos -, com quem

³⁷¹Conforme Jorge Preiss (1988:56) o caudilho leva consigo um “comboio de mais de sessenta carretas. Entre estátuas de pedra e madeira, alfaias, pratarias, ornamentos e talhas douradas, encontramos 55 rabecas (violinos), 14 rabecões (violoncelos e contrabaixos), 7 zabumbas (tambores), 7 flautas, 3 serpentões, 35 campainhas e 19 sinos grandes e médios”. Sobre essa questão ver Moysés Vellinho (1970); Aurélio Porto (1954); Earle Moreira (1978); Moacyr Flores (1982; 1986), entre outros.

³⁷²Hemetério J. V. da Silveira em 1909 afirma que os padres “entregaram suas igrejas, com seus campanários repletos de sinos, aí mesmo fundidos, grande profusão de ricos paramentos de brocado, alfaias de prata, pesando muitas arrobas as extensas e abundantíssimas fazendas”. Em nota de rodapé deixa claro ainda que: “Tudo isso havendo sido escandalosamente delapidado pelos administradores Espanhóis e ainda depois destes pelos portugueses da conquista e mais que tudo pela invasão de Fruto Rivera, em dezenas de carretas carregadas, ainda sobrou para ser arrecadado pelo governo do Rio Grande do Sul algumas alfaias ricas” (Silveira, 1979:44-47).

Rivera aprendeu a arte caudilhêsca, deixando as suas marcas nas memórias das pessoas e impregnando com suas imagens a aura dos lugares.

Na verdade, Saint-Hilaire demonstra com suas narrativas as agitações do tempo vividas nas paisagens missioneiras rio-grandenses com seus entreveros e saques, num panorama de mestiçagem que emerge aos seus olhos sob o signo da degenerescência e da “barbárie” – percebida na “paixão” em esquarterar o gado, bem como na sexualidade desregrada das mulheres guarani -, enquanto revela ao mundo científico novas espécies da botânica neotropical, esclarecendo questões fitogeográficas.

Este viajante viu a monstruosidade fenotípica e o abjeto dos costumes – os “repugnantes festins” que se refere Debret - vibrar na imagem do índio. A figura centaurea do gaúcho “sem religião e sem moral” revela o presenteísmo mestiço aos olhos do francês, com seus hábitos carniceros, pilhando e combatendo inimigos. Saint-Hilaire experimenta o grotesco em terras austrais, imerso numa melancolia – “por alguns momentos a tristeza que me oprime” -, atormentado pela memória da mãe.

Em seu relato emergem as imagens da experiência cultural gauchesca como expressão bárbara do nomadismo revoltoso na porção austral americana. No entanto, talvez tenha sido o olhar etnográfico de Robert Avé-Lallemant em 1858, que melhor traduziu essa expressão bárbara dos gaúchos missioneiros – essa “raça de centauros” nas palavras de Beschoren - , com sua selvageria barroca e turbulenta:

Da colina desceram, galopando, alguns cavaleiros. Dois deles pareciam animais selvagens, mestiços de índio, robustos, rosto atrevido e barba crespa. Toda a aparência lhes traía a mesquinhez, mas também uma certa originalidade. Da cinta pendia-lhes a longa faca que, para eles, é tudo, o objeto predileto, seu ídolo, na verdade o cris destes fronteiriços, que eu poderia chamar de cossacos do Rio Grande... Entrementes ficaram os cavalos arquejando diante da porta, carregados com a complicada sela e seus trastes. Pois estes tártaros do Rio Uruguai não têm casa, levam vida nômade... são genuínos cavaleiros, que vivem na sela e por isso não podem ter residência fixa. Insolência, atrevimento e expressões vulgares são as suas canções de trovador e o tinido das esporas o seu ranger de guitarra. São realmente típicos esses ‘gaviões’, como são chamados, e do alto de minha pilha de madeira divertia-me observando os atrevidos fronteiriços. Foi-se o grupo num galope louco e a poeira encobriu os animais (Avé-Lallemant, 1980:232).



A região missioneira todavia, estava impregnada por uma religiosidade crioula desdobrada da experiência jesuítico-guarani em pleno Império, ao mesmo tempo que mestiçada no processo efervescente do cotidiano gauchesco do Oitocentos. Nele, o ato violento se entrelaça com a “experiência de fé”, inscrevendo marcas nas paisagens de pertença, impregnando de sentidos e imagens o meio.

Saint-Hilaire demonstra pressagiando o interesse de Rivera pelos santos de madeira anos depois, que caudilhos e caudilhetes admiravam os santos de madeira. Ele menciona um certo Outorgues que, segundo o naturalista, “antes da revolução, não passava de um simples capataz”, vindo tornar-se capitão de Artigas que

vangloriava-se da autoridade sem limites que exercia sobre seus soldados e sobre os habitantes da região... pelas menores faltas, ele condenava à morte... Esse homem aliava à ferocidade uma espécie de devoção. Queixou-se amargamente a João Pedro de que os soldados acabavam de saquear uma capela. Trazia consigo uma imagem da Virgem dali roubada pela qual mostrava enorme respeito, tendo encomendado em Montevideu roupas para vesti-la (Saint-Hilaire, 1987:37).

2. O barroco gauchesco missioneiro.

2.1. Paisagens de ruínas e religiosidade crioula.

Auguste de Saint-Hilaire foi um observador arguto da religiosidade crioula em terras missioneiras. Não deixou de notar a importância da imagem na experiência civilizacional jesuítico-guarani, como segue:

Os jesuítas, que conhecem perfeitamente os índios, presentiram que estes não teriam gosto pela religião cristã se fossem introduzidos em seus mistérios ou na sublimidade da moral evangélica; viram que todas as idéias fundamentadas no futuro desanimariam esses homens, que não se elevariam além do presente, se elas não fossem, de certa maneira, envolvidas de imagens sensíveis. Procuraram, então, atraí-los à religião, falando-lhes aos sentidos. Construíram belos templos, ornaram-nos com a magnificência, celebraram com pompa as cerimônias da religião e a ela juntaram a harmonia dos instrumentos (Saint-Hilaire, 1987:224).

A imaginária barroca incorporada ao catolicismo crioulo surge na narrativa do cientista francês quando menciona os “poucos índios” de São Nicolau que viviam “na

maior indigência” naquele período (1821). Descreve a paisagem cultural missioneira onde as

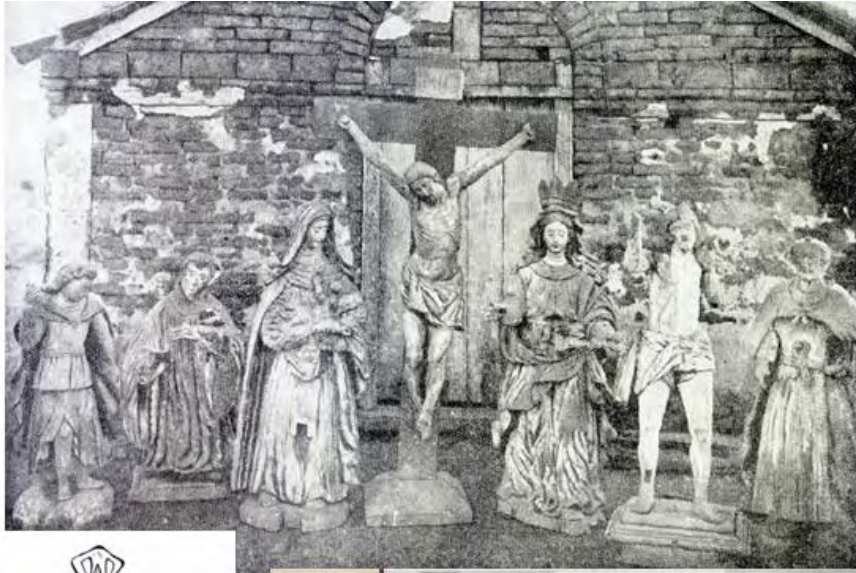
plantações não poderiam ser maiores, pois a comunidade não possui bois, e os agricultores além de velhos são mal nutridos. Chamados ao trabalho pelo toque de um tambor, moram com suas mulheres a pouca distância de sua lavoura, numa grande choupana, onde se vê um pequeno oratório cheio de pedaços de imagens de santos. Semelhantes restos de imagens se encontram em todas as casas e foram tiradas das igrejas destruídas da margem direita do Uruguai e das capelas que tiveram a mesma sorte nas aldeias portuguesas” (Saint-Hilaire, 1987:300).

Os santos esculpidos em madeira de lei circulavam pelas paisagens missioneiras, atravessando a vasta área fronteira, de acordo com as deambulações guarani e caboclas pelos territórios platinos, além da ação devastadora dos caudilhos e caudilhetes naquelas plagas. As paisagens aparecem na narrativa do viajante da seguinte forma:

No meio das choupanas dos plantadores, construídas à margem esquerda do rio, existe uma pequena capela, coberta de palha, dedicada a Santo Isidoro, na qual o tenente-corregedor me mostrou, com muito respeito, a imagem grosseiramente esculpida. As plantações, muito bonitas e de grande extensão, consistem em algodoads, um campo de milho, outro de feijão e um soberbo arrozal. As mulheres se ocupavam em capinar um terreno a ser plantado no próximo ano (Saint-Hilaire,1987:304).

Nos cenários que o autor apresenta surgem paisagens de roça que se mesclam com os espaços de culto, conformando conjuntos paisagísticos singulares. Neles, o contato entre coivara e imaginária barroca conformam as paisagens que sintetizam a mestiçagem cultural – “os costumes mistos” -, onde as práticas crioulas de catolicismo e experiência nativa com o universo misterioso do mato, parecem conviver.

Em Santo Ângelo Saint-Hilaire descobre que os índios “levam até à idolatria seu respeito pelas imagens”, ainda que não tenham “idéia perfeita dos sacramentos do altar”.



No povoado de São João, onde nota que não existiam curas, o catolicismo indianizado é percebido por Saint-Hilaire quando relaciona as imagens às “habilidades” manuais dos guarani, sem esquecer de ressaltar sua “imprevidência” em relação ao futuro. Revela o gênio guarani na modelagem do meio e no delineamento de paisagens crioulas.

As igrejas das aldeias, construídas e pintadas por eles, mostram o quanto são capazes e tive ainda uma prova de suas habilidades; vi, na capela de São João, o Glória e o Credo escritos com tal perfeição, que somente olhando de perto me convenci de não serem impressos. É a obra de um velho índio, que preenche na aldeia as funções de escrivão (um dos cargos dos antigos cabildos) e que parece um bom auxiliar do administrador. Notam-se ainda na mesma capela algumas imagens de santos, esculpidas pelo sapateiro da aldeia, o qual não se serve de nenhum outro instrumento além de uma faca; não chegam, sem dúvida, a obras-primas mas é preciso lembrar que esse homem não teve mestre e não viu senão alguns modelos imperfeitos (Saint-Hilaire, 1987:320).

Arsène Isabelle, quando de sua passagem pela redução de São Borja em 1833, referiu-se à paisagem de ruína onde a imaginária barroca integra um cenário de catástrofe,

Hesitamos algum tempo antes de visitar a igreja porque a cumeeira ia desabar de um momento para outro.

Cada vez que venta, destacam-se do teto enormes vigas que rolam com estrondo, abalando o resto do antigo edifício, cuja forma é a de um grande quadrado sem naves laterais nem campanário; somente, à entrada do coro, acima da tribuna, eleva-se a cúpula de madeira de que falei; decorada com pinturas bastante lindas... Os dourados são ainda muito frescos, não tinham sido mais cuidados pelos jesuítas do que as pinturas e imagens.

Essa mistura de capitéis, frontões, colunas torcidas, estriadas ou lisas; esses quadros, esses ornamentos carregados de dourados finos, de pinturas notáveis, de esculturas delicadas; esses *santos* de todos os tamanhos, de todas as ordens monásticas, destinadas a desempenharem um papel *imponente*, no meio de um povo de neófitos facilmente crédulos, tudo isso produziu em nós o efeito de uma *casa de teatro* e nada mais...

Gemi de piedade, pensando na condição miserável dos cristãos, cuja sorte se regulava pelo *Concílio de Trento* ou na cela do sectário de Loyola, sobre este tema fundamental; todos os meios são bons para fascinar os povos!

Mas da *piedade*, passei em seguida para a *indignação*, vendo *santos* de tamanho natural, cujos olhos móveis nas órbitas estavam destinados a verterem lágrimas de sangue!

Ao passo que outros *santos* tinham por missão especial fazerem sinais *afirmativos* e *negativos* com a cabeça ou a mão! (Isabelle, 1983:20).

De acordo com Hemetério da Silveira, um pároco de São Borja, teria “mandado serrar da altura dos joelhos para baixo a imagem do padroeiro, a fim de adaptá-la ao pequeno altar da pequena capela, onde esteve muitos anos” (Silveira, 1979:246).

O Cônego João Pedro Gay relata em 1863, acerca da mesma redução:

Sem embargo ficaram ainda na igreja os ricos retábulos e numerosas estátuas de santos. Não se pense que foram levados a outras povoações à benefício do culto divino. Eis a narração do destino que tiveram. Durante a revolução rio-grandense, estando em certo ano a praça de S. Borja em poder dos republicanos, nela entrou um batalhão legalista, o qual durante quatro dias se acampou no meio da praça. O coronel comandante do batalhão requisitou de um oficial superior legalista que se achava em S. Borja os mantimentos precisos e em particular lenha para fazer fogo (...) Então o condescendente oficial superior mandou-lhe dizer que lançasse mão das madeiras da igreja velha. Em vinte e quatro dias de estada na vila de S. Borja, o referido coronel fez por o machado aos seis retábulos que possuía o templo jesuítico de S. Borja, de que nem vestígio ficou, nem tampouco das imagens que foram sacrílegamente cortadas, mutiladas e queimadas para cozinha para o batalhão. Assim como desapareceu o templo jesuítico de S. Borja, desapareceram também suas preciosas alfaias (Gay, 1863:387-8).

A. Baguet, em 1845, menciona as somas vultosas que compunham o “capital” dos jesuítas no Novo Mundo, fazendo alusão indiretamente aos tesouros jesuíticos e não deixando de lembrar dos “templos e ornamentos das igrejas”.

O alemão Robert Avé-Lallemat ao passar pelos “restos decadentes do ‘povo’ de São Lourenço” encontra um sino, além de constatar que no

apósito do colégio guardam as mulheres respeitosamente, até, talvez, que as ruínas ressuscitem para pela magnificiência de um templo, os santos da arruinada igreja. Encontrei trinta e três estátuas de diferentes tamanhos – de José e Maria, diversos quadros de Cristo, um arcanjo Miguel matando o dragão – tudo coisas simples, sem arte, e no entanto de tocante ingenuidade, como a dos índios há muito tempo enterrados, que muitas vezes lhes terão dirigido suas orações (Avé-Lallemant, 1980:244).

De acordo com Hemetério da Silveira em 1855, nas ruínas dessa redução,

encontramos um velho ultra-octogenário por nome de José Luís Matoso (...) Contou igualmente o modo por que se realizara o incêndio da igreja de São Lourenço, tendo ele ajudado a salvar as imagens e o sacrário que vimos. Tudo quanto era obra de madeira: altares, retábulos, castiçais das banquetas, veladores, etc., foi devorado por esse pavoroso incêndio. Nem se tentou dominá-lo, porque a água era muito distanciada da redução. O teto do grande templo veio abaixo e o espaço entre suas paredes ficou exposto, desde mais de trinta anos, já então decorridos, à ação destruidora do tempo. Na opinião dessa testemunha, o incêndio fora proposital se bem que tivesse, aparentemente, uma causa igual ao de São João: uma vela acesa tombada sobre a toalha de um altar. Ainda nos disse o velho: que haveria três ou quatro anos, fora encontrado nesse recinto um tigre saboreando a carne de uma rês (...) Na manhã seguinte, mostraram-nos uma grande pia bastimal de pedra, recomendável pelos lavores. Esses moradores tendo-a obtido, já profanada, converteram-na em vasilha para dar milho e sal aos muars, empregados no seu trabalho (Silveira,1979: 203-4).

O autor refere-se a chegada dos imigrantes naquele povoado, segundo ele:

E essa pobre gente (colonos italianos) pensava restabelecer a povoação, de que já nem vestígios restavam, aproveitando uma das portas laterais da igreja para ser a da entrada, de uma capela dedicada ao padroeiro. Para isso, haviam já arrecadado a colossal imagem de São Lourenço, com a enorme grelha em que, reza o martiriológico, fora assado; mas essa imagem também ficara chamuscada, quando salvaram-na a custo do incêndio da igreja.

Hemetério da Silveira refere-se, ao passar nas proximidades do Arroio Santa Bárbara, nas imediações de São Lourenço, às “ruínas dedicadas à virgem mártir, que a igreja celebra a 4 de dezembro e a crença popular constituiu advogada contra os raios e trovoadas” (Silveira, 1979:200). Segundo ele, em nota de roda pé (p.208): “A imagem da padroeira dessa extinta capela andou por diversas casas e ultimamente estava na de um agregado do barão de Jacuí, destinada para uma capela a construir-se sob a invocação de Santa Bárbara, no passo do Ijuizinho, na estrada entre Santa Tecla e o Cadeado”.

No povoado de São Luís Avé-Lalemant informa:

Numa sacristia lateral acham-se guardadas todas as estátuas dos santos de então, em número de dezenove, umas colossais, outras pequeninas, todas sem valor artístico, dignas de atenção somente sob o ponto de vista histórico. São entalhadas em madeira e pintadas. Muitas representam

sacerdotes ou santos em trajes eclesiásticos espanhóis; São Luiz de Gonzaga com uma caveira natural; em frente dele um jesuíta, parecendo Santo Inácio de Loyola. Encontram-se também um arcanjo São Miguel, alguns crucifixos, etc., mas tudo de forma muito modesta e desajeitada... Numa parte foi instalada uma pobre capela com alaias da antiga igreja (Avé-Lallemant, 1980:252).

Auguste de Saint-Hilaire, ao passar por São Miguel, chama a atenção para o seguinte fato:

São Miguel é a primeira aldeia onde vejo realizar algumas reparações. Se, no início, tivessem atacado essas obras, quando necessário, as aldeias não estaria, à beira de total destruição, mas numa região em que não se conserva o patrimônio público, não se pode esperar que os administradores cujo principal interesse é o lucro se dessem ao trabalho de mandar fazer reparos nas edificações que não lhes pertencem, e de que se importam bem pouco (...) Já disse que fôra São Miguel designada pelo Marechal Chagas para residência do General Siti. Pretendia vê-lo ontem, às onze horas ou meio-dia, e adiantaram-me que, como se festejava São José, ele provavelmente já estaria bêbado. Este homem trouxe consigo grande quantidade de objetos sacros e ornamentos de igrejas, mas em lugar de vendê-los em conjunto, a fim de obter fundos para comprar uma estância, vai-se desfazendo de peça por peça; com o dinheiro apurado, compra aguardente e se embriaga todos os dias sem pensar no futuro (Saint-Hilaire, 1987:310-11)

De acordo com Hemetério Silveira:

Em 1855 vimos a imagem desse tão venerado Arcanjo. Era de estatura colossal. Tinha a seus pés um enorme dragão, em cuja cabeça descansava o conto da lança sustentada pela mão direita da grandiosa imagem. Esse belo espécimen de escultura bem merecia ter sido conservado, pois mostraria como eram perfeitos o perfil da estátua e as tintas e dourados, que afrontavam muitas décadas decorridas. Levaram-na para a casa que servia de matriz da paróquia de Santo Ângelo. Aí foi tratada com tanto cuidado, que incendiou-se com o altar de panos e sarrafos onde a colocaram. Tendo ficado muito deformada o vigário fê-la reduzir a cinzas. Era essa a imagem que deve ter ocupado a altar-mór da igreja de São Miguel, pois a do frontispício era de pedra (Silveira, 1979:194).

2.2. A terra do santo e a intervenção patrimonial.

As imagens dos santos barrocos após a derrocada da experiência jesuítico-guarani circularam pelas paisagens missioneiras, seguindo os ritmos conturbados do espírito do tempo das revoltas, com sucessivos saques à região ao longo de três séculos³⁷³. É preciso considerar as deambulações humanas pelo espaço fronteiro, seguindo a cavalo ou em carretas por caminhos de chão batido, assim como trilhando e promovendo a dispersão dos santos missioneiros em suas peregrinações campeiras. Veiculam sentidos, dinamizando uma simbólica de imagens ligadas à memória das reduções pelas “esquinas” e “passos” existentes nas paisagens do noroeste do estado.

Os santos tiveram destinos diversos no contexto missioneiro, conduzidos pelas vicissitudes humanas, nas explosões dos eventos (Ferdinand Braudel, 1978) que definiam a sua deriva no espaço e perdurância no tempo. A diáspora dos santos pela região platense é uma experiência vinculada à memória coletiva das comunidades, ligada ao objeto ritualístico e suas sistemáticas profanações. Na região missioneira os santos do pau oco implicam em laços emocionais complexos com as paisagens de pertença .

A iconolatria permitiu que as imagens fossem guardadas por inúmeras pessoas durante um longo período da história rio-grandense: os guarani que restaram do massacre do século XVIII, seguido do turbulento século XIX e seus desdobramentos na primeira metade do XX, onde mestiços, negros e fazendeiros brancos guardaram os santos.

Esses sujeitos anônimos ao deificarem as imagens missioneiras, cultuando-as no âmbito doméstico ou da igreja, criaram condições para que durassem no tempo em sua materialidade revestida de sentidos, revelando aspectos da memória do processo civilizador e a conquista dos espíritos no sistema reducional. As imagens são re-significadas na experiência do barroco gauchesco missioneiro. É nesse contexto de (des)dobraduras do tempo, de camadas que se sobrepõem misturando o fragmentário, consubstanciado na presença conspícua da imagem – extraviada, mais ou menos mutilada, trans-histórica e

³⁷³ Aurélio Porto chama a atenção para o fato de que a má administração das reduções a partir de 1801, sob o domínio luso, associada aos saques de Artigas, Rivera, Chagas Santos e outros, contribuíram para a dilapidação das alfaias e imagens missioneiras que “vão constituir patrimônio de outras terras nacionais e estrangeiras. Algumas índias velhas, remanescentes das antigas civilizações jesuíticas, às escondidas, como um roubo, conseguem ocultar imagens e adornos, em ranchos quase abandonados, a que montam guarda, como se fossem preciosos tesouros” (Porto, 1954:196-97).

polissêmica -, que os beatos legavam o santo ao grupo de pertença, pelo que parece, em dois níveis, envolvendo o público e o privado.

No âmbito da experiência privada, a imagem era cultuada pelo grupo familiar, podendo ser guardada na sede da fazenda ou na moradia de um capataz – colocada em oratórios ou altares -, no interior das localidades. Nesse caso, o santo representava um objeto de culto doméstico, talvez estendendo-se aos demais trabalhadores da propriedade. O dono do santo poderia entregá-lo aos cuidados de pessoas que pertenciam a sua esfera de parentesco ou de compadrio.

Em Caibaté uma senhora mencionou que sua família possui uma imagem de São João do período das reduções. O santo de madeira ficava na fazenda da família. “Sim, ele é de família, né! Segui herdando dos outro!”, explicou-me. Pude apreciar uma fotografia em preto e branco da estátua que, segundo informou, desconhece o paradeiro, pois está com alguém do grupo familiar que teria “robado” do parente que a guardava. A senhora, no início da conversa, mantinha-se desconfiada, relutando em tocar no assunto sobre o “santo da família”. Talvez pensasse que eu tinha alguma relação com o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Dona Jeny Pippi disse que “essas coisa de redução ninguém dava valor”. Em certo momento comentou que “tinha, tu sabe que nós tinha, a minha mãe tinha uma lavadera, uma pessoa pobre, ela tinha duzentas estatinha de madeira! Diz-que era de São Miguel! E tu vê, ninguém se importava com aquilo! De certo, foi fora, as pessoa morrero, né! Devia tê muita coisa mais extraviada! Muita coisa mesmo! Uma judiaria né, o que ficô!”

No Rincão do Sobrado, em Bossoroca, Raul – funcionário da prefeitura - informou que um “negro velho” contou-lhe que sua mãe fora escrava na fazenda que visitávamos. O homem teria afirmado que os cativos eram bem tratados pelo dono da propriedade. Daí que muitos negros da região buscavam acolhida naquele local. No seu interior existe uma Nossa Senhora da Conceição do período missioneiro, colocada num oratório.

Na fazenda de um senhor da família [...] existem dois santos (São Miguel, com as asas móveis e uma Nossa Senhora da Conceição), estando ambos em mau estado de conservação. A casa, muito antiga, ainda que habitada, estava em ruínas. O dono da fazenda teria destruído uma senzala para construir um galpão em seu lugar.

No âmbito do público, o conagraçamento ocorria na medida em que determinadas pessoas tomavam para si a tarefa de zelar pela imagem do santo padroeiro, mobilizando a comunidade de pertença (e as vizinhas) em torno do culto da mesma. Para tanto, construía capelas para abrigar a estátua. Disso, derivavam formas crioulas de epifania e sociabilidade nas paisagens, posto que as procissões e festas permitiam reuniões de forte caráter emocional, reveladas no exercício da religiosidade cabocla. A sociação também envolvia a aposta no jogo e na vivência do lúdico (Huizinga, 1996). Era experienciada enquanto inversão, pelo enlace dionisíaco da dança movida pela voluptuosidade da gaita em ambientes esfumados pelo tabaco, onde a cachaça agitava corpos e mentes.

Cristiano falou sobre esse tempo.

“Ah, de primero nós ía, de primero fazia sole, você podia chegá, oiá. Ali tão os santo, ali uma santaiada, comprá vela pos santo, comprá pra acendê pros santo, mais tudo era anssim. Agora, ninguém qué mais santo, ninguém acupa mais, nem Divino³⁷⁴ não querem mais. Botaro fora, não sei pra onde?... Botaro essas religião que tá aparecendo, essas religião nova que tá aparecendo³⁷⁵!

“Tinha! Festa da santaiada! Lá onde eu morava tinha uma véia chamada finada Venância, da finada Chica! Mais credo! Fazio festa pra essa santaiada, matavo vaca. Matavo tudo! Tinha uma invelnada lá, tava cheio de gado, tinha inté do Mato Grosso pra santa! Inté ganhava muito gado e tinha oveia, todo que dava paquela santa, todo aquilo! A santa tinha um oratório, tinha uma igreja bem grande. Aquela santa tinha aquela igreja bem grande! Quando era fim-de-semana a véita fazia festa, matava uma vaca e riunia aquele pessoal pra velarem a santa, velarem a santa, velarem a santa!... Arguma eu ia, otras não!

As vez fazio as festa, criatura! Aquela santaiada, criatura! E tinha uma santa! A santa tava lá naquele cosa e fazio um baile, um bailão que levantáva poera! Até umas hora, até umas hora!”

³⁷⁴Hemetério da Silveira em sua passagem pela região missioneira registrou que “a devoção que a todas excede na mais repetosa veneração é o culto ao Divino Espírito Santo” (Silveira, 1979:110).

³⁷⁵Refere-se às Igrejas Pentecostais que promovem o iconoclasmo, dispensando as estátuas de santos como forma de representação do sagrado. O interessante é que ele mesmo é crente, pertencendo à mesma Igreja que a família Santos.

Seu Dilo, em Caibaté, mencionou a existência de santos no município: “aqui tinha... muitos foram roubados de lá de São Miguel”, dando idéia da dispersão dos mesmos pelas paisagens missioneiras.

Seu Jorge, morador de Entre-Ijuís, nas proximidades das ruínas de São João recordou:

“Juntava! É! Fazio promessa, pagavo promessa! Até, inclusive, aqui o lugar, dizem Restinga Seca, no Boquerão ali, ali tinha uma santa, Nossa Senhora da Soledade, que ali fazio muita promessa. Fazia festa! Então, no dia de Nossa Senhora da Soledade reunia o povo lá, cada um ia lá pagá a sua promessa! Até carneava vaca, os fazendero não é, eles fazio promessa e chegava aquele dia e levavo uma vaca e carneavo lá, e distribuíu pro povo, é! Era lindo!”

(...)

“É, a minha vó tinha o Divino!... No tempo, como agora, que tá fartando a chuva, fazio uma promessa pra chovê. E, aí, depois da chuva, fazê um passeio com o Divino e, aí, marcavo quatro casa, quantas casa quirio. Tá, pro Divino ajudá que chovesse. Chuvia, por exemplo, hoje, amanhã. Ali, se juntava uma turma e pegava o Divino e, saiu de casa em casa fazendo a visita. Tinha o Divino e um tamborzinho assim. Arceava ele e os pauzinho ío batendo... É, as veiz, cantavo, rezavo, as veiz, só batio!^{376,}”

Dona Geni freqüenta a Assembléia de Deus localizada na Vila da Alegria, onde é moradora. Ela refletiu sobre a crença nas imagens dos santos de madeira a partir de sua condição de ex-praticante do catolicismo. A sua experiência revela duas formas de relação com as imagens que geram certa confusão, instaurando um paradoxo - quanto ao estatuto da imagem barroca indigenizada naquelas comunidades -, implícito na sua fala.

³⁷⁶Hemetério da Silveira descreve as comemorações do Divino Espírito Santo da seguinte forma: “Para a festa, que se faz na igreja matriz, sai a pedir esmolas por todas as habitações de circunscrição paroquial um grupo de foliões a cavalo, levando tambor, outros instrumentos e cantores. Uma pessoa impunha a bandeira de damasco de seda ricamente bordada a fios de ouro e prata com o emblema do Divino. Ao chegar a uma casa de campo, a família, que de longe ouviu o tambor, prepara-se logo com seus melhores vestidos, recebe o santo estandarte e, depois beija-o em genuflexão, entrega suas esmolas, algumas avultadas” (Silveira, 1979:110). Segue-se “uma bem servida mesa” para depois prosseguirem com as visitas.

“Tinha santa que o pessoal fazia festa de durá de uma semana pra otra, eu digo porque, porque sei! Eu conheci um véio... que fazia festa de durá uma semana pra otra, pra santa! E meio acreditavo nos santo, de primero, não é! E era, e os santo, tinha muitas coisa que, que era certo, tem gente que agora não acredita não é! Mesmo que, o pessoal dizem que o que é de santo não adianta, porque não fala, não isso, não aquilo. Mais de primero o pessoal acreditava muito em santo! E regulava, muitas coisa regulava! É! Muitas promessa que fazio, é! Regulava pra pessoa!”

Na localidade de São José, onde existiam as festas para o santo, encontramos seu Nê cujas lembranças da época em que a imagem do “padroeiro do povoado... juntava um pessoal” nas festas, revelaram os excessos cometidos pelos festeiros, quando rememorou o dia no qual um homem bebeu cachaça em demasia, vindo a falecer subitamente. No término da rápida conversa, menos desconfiado, disse onde morava e que eu aparecesse para conversar com ele. Antes, perguntou quem era meu pai.

No diálogo com seu João Pedro Furtado, o mesmo disse que “o São José tá lá despaletado, tiraro os oro dele!... Nós tava zelando pra quê... tiraro os oro!”

Conta que durante os períodos de estiagem as pessoas costumavam “dá um banho de purungo no São José pra chovê”³⁷⁷.

“A união que cuidava... que fazia a força, que zelava!”

“Era pra tê uma capelinha pro santo”, considera.

“Toda a vida e ninguém brigava, tudo unido! Existia a tal da união... Naquele tempo não existia foguetinho, era tudo no revórver!... E nunca ninguém se discutia!”, referindo-se as comemorações nas festa que os devotos promoviam a São José.

Abatiam muitos animais. “Mais era carneada a vontade”. Lembrei de seu Emílio que teria dito certa vez que “quando carneia é uma festa!”

³⁷⁷ Nesse sentido o “mecanismo ritual da regeneração pelas águas explica a imersão das estátuas das divindades, no mundo antigo. O ritual do banho sagrado era praticado habitualmente no culto das grandes deusas da fecundidade e da agricultura. As forças exaustas da divindade eram deste modo reintegradas, assegurando uma boa colheita (a magia da imersão provocava a chuva) e a fecunda multiplicação dos bens... A imersão do crucifixo ou da imagem da Virgem Maria e dos santos, para conjurar a seca e obter a chuva, é praticada no catolicismo desde o século XIII, continuando, não obstante a resistência eclesiástica, até os séculos XIX e XX” (Eliade, 1993:159).

As visitas realizadas entre conhecidos e parentes durante os períodos de confraternizações aproximava as comunidades miguelinas distantes. Seu João Pedro também ia às festas que ocorriam na Restinga Seca: “ia lá lavá a Nossa Senhora da Soledade, dá banho”, ou ainda, “ia lá naquela distância pagá promessa”, por vezes, “vortava abaxo de chuva!”

Comenta que “recoiero” o São José “por causa dos oro”, pois como nos contou “quatro hôme não erguia” o mesmo. Acerca da terra do santo: “pois tá lá!... Se apossaro... Craro! Ele não morreu! [o santo]”

“Não dero obediência pra ninguém!” Segundo ele, usaram uma camionete para levar o santo de madeira. Além disso, “passaro o serrotito e tiraro uma paleta fora... e agora, imendá os pedaço?”

Pergunto pelo Divino e ele responde que “naquele tempo [em que o São José estava na região] não tinha!” Foi “depois que recoiero o São José que apareceu o Divino”, explica.

Seu Emílio perguntou se ele gostaria que o santo voltasse para São José. “Seria bom! E ia se concordá?”, respondeu um pouco cético com a possibilidade. Seria bom “pra botá o pessoal em compromíssio... com os santos!”

“Ficô aquelas image pros pai governá os fio”.

“Pruquê queimaro os santo?”, questionando o iconiclasmo dos membros da Assembléia de Deus, que estariam destruindo imagens barrocas – ouvi falar que ocorreram casos em São Borja. “Eu sô crente”, revelou.

Diria ainda: “que eu não acredito... porque eu não vô ouvi a reza de padre, pra iludi!”

“Mais agora eu tô esquecido!”, exclamou, em meio à profusão de memórias.

Seu Antônio Furtado, irmão de seu João Pedro, também falou sobre o São José.

As pessoas da comunidade de São José reverenciavam o santo padroeiro no dia 19 de março, comentou. “Todos os anos saía festa, e festa! Não era brincadera!... Quantas festa nós tivemo ali!”

“Mais Deus o livre, o que dava festa grande aí!... Todo os mês de São José”, depois que “dona Ana Riba botô ele ali!”

“A terra do santo” foi presente de uma fazendeira chamada Ana Ribas, que “era a dona dessa mataria” existente naquela região, transformada pela lavoura mecanizada..

A mulher teve a sua solicitação atendida pelo santo, tendo doando uma faixa de terra para erguerem a capela dedicada à São José. A terra para seu Antônio é do santo. “Craro que é, pois ela deu... da estrada até lá embaxo!”

“Então a véia deu essa terra, se fosse bem de vida... todos os dia de São José carneava uma reis!... Chegava o ano do São José, ela dava uma novia pra comê à vontade” e “quanta festa eu tive ali... na última festa que eu fui deu velório!”

Sugere: “aquela terra podia cortá em lote, botá morador; quem tá ali dexá!”

“Antigamente, fazia uma promessa e fazia milagre o santo!”, argumentou seu Antônio intrigado com a falta de milagres nos últimos tempos. Teria indagado ao padre sobre os motivos porque não ocorriam mais milagres como “antes-tempo”. O padre respondeu-lhe que as pessoas não têm mais fé em santos como antigamente.

“O divino faz milagre!”, exclamou.

Considera-se cristão, “mas não sô batizado pelo padre”. Falou de uma “épica que vinha um padre de Cruz Alta” para realizar os batizados. Seu Antônio auxiliava-o nos mesmos, segurando a vela e a bacia para o batismo, informou. Mas porque não teria ele sido batizado então? Infelizmente, a questão ficou em aberto ante o caráter fragmentário das anotações de campo. A partir da fala do idoso poderíamos considerar que o catolicismo crioulo, pela sua prática de batizado em casa – provavelmente vinculado à ausência ou à exploração econômica pelos padres, como apontou Saint-Hilaire em 1820 - figuraria em paralelo ao oficial, mesmo nos dias de hoje? As imagens trazidas à tona por seu Antônio quando afirma que “não tinha padre naquele tempo” referindo-se à primeira metade do século XX, reverberam nas de Saint-Hilaire, na primeira metade do século XIX (ou mesmo, de Avé-Lallemant em 1858).

Noutra visita que realizei à morada de seu Antônio ele falou novamente no São José. Entretanto, dessa vez revelou a elasticidade da memória movendo-se nas lacunas do tempo e nas elipses barrocas, conduzindo ao momento mágico do ato de criação crioula no contexto reducional, quando o santo ficava “meio corpo em cima de uma mesinha”. A madeira do santo, segundo ele, era de uma árvore nativa denominada timbaúva.

Explicou que durante a tarefa de esculpir a imagem de madeira “pra ficá santa não podia encostá no chão”, de forma a evitar máculas e poluições na mesma. Por isso falou no “santo suspenso”. Se por acaso a madeira tocasse o chão “caía sobre os índio”. Aqui, de acordo com seu Emílio, “isso já pertence a parte espiritual” porque implica “um castigo”, segundo ele. A queda do castigo remete à imagem do raio que é uma manifestação fenomênica anunciadora da justiça divina desde o período missioneiro, passando pela monstruosa M’boiguaçú.

Naquela época, segundo seu Antônio, “o santo era os cofre dos padre”. Contou que alguém, certa vez, “broquiô” o santo e “se encheu de oro”.

“O finado Getúlio³⁷⁸ entrô de presidente e arrematô os santo!”, explicou.

De acordo com seu Antônio, “tô apelando pra voltá praí... fiz promessa!” Se devolvessem a imagem de São José “eu ia buscá se aprontasse a Igreja... porque faiz farta!” Além disso, estaria disposto a “buscá o bispo, vô buscá o santo pra batizá!”

(...)

Eu - O senhor gostaria de que o São José voltasse pra cá?

Seu Antônio - Mais craro que sim! Quero! O dia que eu fui à igreja, eu já prometi um pódio, se eu troxé o bispo pra batizá a igreja. Se não, vô dexá assim!

Eu - E o pessoal aqui, também quer que volte o São José?

Seu Antônio - Tudo mundo! O dia que tivê, aí, vamo trazê o bispo pra ele batizá a igreja e o santo ali, pra ele sê dono daquilo ali! Eu não tenho medo de dizê que o santo é dono. É, pra mim!

Pra lá também, lá na Restinga Seca tinha a Nossa Senhora... Ela caminhava, de noite, com o vestido moiado de sereno, de caminhá de noite! (risos) Ela pinchava uma água no vestido dela pra dizê que ela saía caminhá de noite! (risos) Pra Nossa Senhora lá na, depois foi tudo recoído. Foi recoído tudo pra lá pra Porto Alegre, pra examiná o que tinha dinheiro e o que não tinha!

Lá, vê a Venância, a vó do... , tia desses bugrinho missionero aí, de São Miguel. Ela era do finado João de Deus! O finado João de Deus é avô desses bugrinho! Ero aqui da Restinga Seca, depois eles compraro lá pros Morais, terra pra esse lugar do santo!

³⁷⁸Referindo-se ao presidente Getúlio Vargas.

Mais, Deus o livre! Cansei de visitá, porque naquele tempo fazia promessa pra santa, que a minha mãe ía levá cavalo de cera, lá pra o quartal dela pra defendê de robá esses cavalo!... Benzia! Eu acredito que existe o tal santo... existe, existe!”

Seu Afonso Maciel deixou claro acerca de São José do Patrocínio: “Ele teve terra, mas não teve documento”, onde “tinha a igrejinha e tudo”. “Quem era dono que apresentava a image era o Piquita Véio!”

Sobre o dinheiro que era colocado no interior do santo ponderou: “assim os antigo dizia!”

Seu Afonso contou que certo dia rezou “um Pai Nosso na roça” para que chovesse e foi atendido logo depois.

A imagem de São José estava acompanhada de mais dois pequenos santos, conforme dona Elvira. “Minha mãe me levava pra dá lovado!” Também lembrou que “pegava a santa no colo”.

Falou na “dávida” ligada a “terra que os rico davó”, como pagamento de promessas.

“Eu era pequena, me lembro malemal! Era pequena, naquele tempo era pequena!”, explicou. Dona Cleni completaria a fala da sogra: “a madrinha dela que contava” sobre o santo.

No diálogo com seu Macedo emergiriam novos aspectos da presença dos santos nas paisagens de ruínas da civilização barroco-missioneira.

Seu Macedo (SM) - “As ruína eu conheço! Até tem uns santo que ero aqui da minha vó que levaro pra lá! Que é um tal Menino Jesus, que é um santo dessa artura! Tá lá! É, era daqui!

Eu - Como é que levaram? Vieram aí buscar?

SM -Levaro, recludar³⁷⁹, um tempo recludar esses santo! Então, levaro e, daí, diminui essas casa de santo!

Eu - E, nessas casas dos santos, o pessoal ia lá?

³⁷⁹Recludar, conforme seu Emílio significa “resgatar as coisa”. A palavra deriva de “recluda” que, conforme Becklerc Oliveira da Silva significa: “Busca feita para recuperar gados que escaparam de uma propriedade para outra” (Silva, 2000:70).

SM - Não! Era casa dos jesuíta! Casa de pedra, casa de jesuíta! Então, a véia tinha aquela santidade, aquela barbaridade! Tinha o Divino, tinha outras coisa!

Eu - E, juntava pessoal pra ver o santo?

SM - Não, naquela época o pessoal não...

Eu - Era mais o pessoal de casa mesmo?

SM - É!... Tinha, verdade, no tempo de seca, garravo e vinho. Saío das casa, era assim!

Eu - Então, levaram um Menino Jesus, foi isso?

SM - O Menino Jesus e, tinha um tal Anjo da Guarda, parece que era. Mais era um santão véio! Há de tê lá, ainda! Foro tudo pra cidade!

Eu - Mas, então, as ruínas, o senhor conheceu há sessenta anos atrás, mais ou menos?

SM - É, eu tinha uns doze ano quando eu conheci!

Eu - E era tudo mato ali, em volta?

SM - É, era tudo matagal, matagal!

Eu - São Miguel era uma vilinha?

SM - É, tinha umas pocas casa! Tinha pocas casa!... Esse campo que o pai arrendô vinha nas ruína! Bem pertinho! Depois, o pai ia comprá, aí, depois, naquele tempo era muito dificultoso. Era tudo a cavalo, tudo! Pra trazê um gado, pra levá um gado, era uma campanha! Aí, o véio comprô um campo pra cá! E, aí, entregô lá!... Eles viero tirá pra levá pra lá, pra tal igreja! Então, levaro! Levaro, não teve problema nenhum!

Eu - E ela entregou?

SM - Entrego! Era, diz-que, lei, não sei, do governo! O governo que mandava! Pra botá lá, que era uma igreja do começo do mundo! Aí, levaro! E, depois, essa casa do santo aqui terminô! Desmancharo aquilo ali! E, agora, virô tapera, não tem nada ali!

Eu - E ela nunca mais viu o santo?

SM - Eu acho que nunca mais! Nunca mais!... Mais tão lá!

Eu - E o senhor já viu assombro seu Macedo?

SM - Ah, isso eu tenho visto!”

“Eu me lembro da época que eu ouvi falá que ío requisitá os santo dos jesuíta, né! E aí, depois requisitaro, porque tinha gente que tinha em casa os santo, não é! É! Então, eles requisitaro tudo pra São Miguel, é!” (Seu Jorge)

“Me lembro, saío pelas casa pegá os santo... eu era rapaz! Eles sabiam que tinha numa casa e ío buscá!” (Seu João Mosquito)

“Isso era coisa mais linda!”, comentando sobre as festas que existiam para os santos, mas que não chegou a conhecer, tendo apenas ouvido falar.

“Isso tudo foi recolhido” pelo “finado Hugo”.

“Ah, isso aí tiraro de todos os lugares, né! Por mais que não fosse verdadeiro, eles davo o nome lá e tinha o santo”, informou seu Carlos, mencionando as táticas de coleta, quando a comunidade era ludibriada por seu Hugo. Ele dizia-se um beato em peregrinação que desejava adorar a estátua, a fim de poder observá-la, visando o recolhimento dos santos barrocos. Constatada a presença da imagem missioneira revelava a intenção de levá-lo ao museu em nome do Governo Federal.

Dona Odete fala nas festas do santo. Recorda sobre as benzeções: “Tinha, agora que terminô... depois de tanta religião, terminô!” Segundo ela, “antigamente era só católico!” Comenta que o padre vinha de São Luiz Gonzaga para realizar os casamentos nas comunidades miguelinas: “se ajoeiavo em cima do pelego e já tavo casando”, explica.

“Agora ninguém mais acredita em santo, por isso que parô de chovê!”, referindo-se à seca que afligiu a região missioneira naquele verão de 2002.

“Aqueles santo lá da ruína tá tudo extraviado!”

Conta que na Restinga Seca “a nega véia morreu depois que tiraro dela” a Nossa Senhora da Soledade. “Ela que cuidava... ficô abandonado lá em São Miguel, aí cada um juntô!”

Para as festas confeccionavam velas com cera de abelha, onde “botavo um pavio e cera”. “A vela de cera grudada no esteio e passavo a noite intera. Acabava uma vela acendio outra!”

“Não viu um ocado lá? Ali que os padre falavo pra amansá os índio!”

Dona Ieda ressaltou o fato de que havia “santo oco por dentro” entre as imagens dispersas pelas paisagens nativas. “Usavam pra catequisá os índio” lançando mão da memória da experiência jesuítico-guarani do Setecentos.

Recorda que “uma época ficou tudo abandonado ali... O pessoal pegava os anjos... daí que eles foram reunir, daí que saiu o museu!... Mas não sobrô mais nada, não tem!”

“Daqui do Alberto [dono da rodoviária] pra lá era tudo mato!... Dez anos pra cá que cuidam da grama... mesmo depois que foi considerada Patrimônio Histórico era tudo capoeira”.

(...)

Dona Ieda conta que no passado existia uma procissão que congregava em torno de cinqüenta pessoas, sendo que a maioria delas carregava “as velas de caixinha”. “Levá a santinha, Nossa Senhora de Fátima”. Sempre tinham “as rezadeiras que rezavam o terço!”

Além disso, confeccionavam castiçais de madeira para a procissão, “mais colorido era mais bonito”, avaliou. “Na época eu devia ter uns quatorze anos... Era tão bonito aqueles castiçais!”

Houve, segundo ela, um “rolo na época” com o SPHAN, pois até mesmo a rodoviária estaria dentro do sítio, implicando em conflitos entre os interesses da população miguelina e a política patrimonial, voltada ao processo de desapropriação das propriedades para a conservação do Sítio Arqueológico e à tutela das imagens crioulas. Afirma que o pai da Mara – seu Avelino Moraes – teve que intervir na época nessa questão das desapropriações, pois era presidente do clube.

Lembra que as pessoas sempre foram devotas do Arcanjo São Miguel, considerado “um protetor” pela comunidades, “até quando iam fazê um brique”. Além disso, segundo ela, São Jorge era outro dos santos cultuados pelos miguelinos.

É interessante ressaltar a convergência das imagens: dois santos guerreiros – vestindo armaduras de soldados romanos -, cujas iconografias revelam, em ambos os casos, o combate com o dragão, monstro ctônico que representa a dimensão demoníaca. A figura celestial do arcanjo é revelada pelas asas, enquanto o santo encarna a figura centáurea.

“Essa igreja aqui [referindo-se à igreja católica de São Miguel], na época do dito ciclone... o teto caiu, inteiro... veio abaxo”.

Informou que apesar do teto da igreja ter desmoronado a imagem do arcanjo São Miguel que existia no local - “o padroeiro véio que eles diziam” - não sofreu grandes danos, apenas a extremidade de um dos seus dedos quebrou. Portanto, “o São Miguel tem o dedinho quebrado e virô mais milagroso!” Ela repassa a história que ouviu: “Dizem que dedinho teria segurado o teto!”

Contam que foi um certo Epaminondas que tirou o santo do interior dos escombros. No entanto, foi só tirar “a imagem e desabô o teto!”

As paisagens de catástrofe vinculadas à força indômita do ciclone emergem como expressão de uma natureza caótica, escapando ao domínio humano e engendrando a ruína. Os tresloucados movimentos de turbulência vibram no tempo missioneiro, na agitação confusa dos ciclos cósmicos. Reina o *miraculum* nas imagens do dedo figurando na mão criadora, justiceira e divina que aponta para as constantes recriações do mundo missioneiro.

Numa visita que fiz à morada de seu Dorcino e dona Alzira observei que na porta da casa, pelo lado de fora, havia uma imagem do Arcanjo São Miguel fixada na mesma. Noutra ocasião perguntei acerca dessa imagem. Dona Alzira respondeu: “eu boto o São Miguel na porta pra guardá nós”, porque, como explicou “acampa um anjo em cada porta”. Ela, frente ao meu interesse pelo arcanjo, foi até o quarto do casal buscar uma imagem – a mesma que estava na porta - para me oferecer de presente. Seu Dorcino diria que “é um anjo milagroso”.

No dia 29 de setembro - dia de São Miguel – ocorre a procissão pelas ruas da cidade, quando “em cada quadra nós parava e rezava, fazia os pedido!” Seu Dorcino deixa claro que nesse dia “não deve trabaiá, tem que guardá aquele dia santo. Temo prova justificada que não dá pra metê a mão!”

Dona Elvira fez um esforço para lembrar do tempo das terras dos santos a fim de me contar. “É, me lembro malemal, no tempo que nós ía lá! Tempo que fazium festa, quando tinha o São José. Naquela época, fazium festa! É mesmo que aquela santa também que é a Nossa Senhora da Soledade, né!

A senhora elucida o drama vivido em terras missioneiras na primeira metade do século XX, com a intervenção da política patrimonial sobre a imaginária barroca das

reduções jesuítico-guarani, que foram re-significadas no seio dessas comunidades. Tais políticas agiram sobre arranjos culturais bastante singulares que congregavam sujeitos mediante a experiência de culto ao santo, enquanto solidificavam os laços afetivos entre os grupos pela força das imagens.

“Aquele a véinha fazia a santa, reza pa santa, né! Os rico davum as coisa pa ela fazê, né! Aquele chegô a morrê de sentimento, de tirá a santinha, né! É Venância o nome dela! É uma bem, ela tem um fio, mas esqueci o nome, se lembra o nome irmã?” (risos)

“Não, essas antiguidade eu não alcancei!”, exclamou dona Cleni, refletindo sobre o tempo.

“Mas diz ela que o sentimento de tirá a santinha! É fazia muitos ano que tinha a santa cum ela. Quando chegava o tempo do dia dela, os rico davum oveia, davum porco pa carneá, galinha! Já fazium um baita dum festão bem grande!... Vinha, vinha bastante [gente nas festas]!... Pois é, o senhor vê, aquela era pobre, mas ganhava!”

Dona Ieda falou sobre a “terra da santa” – Nossa Senhora da Soledade -, comentando coisas que dão a entender que havia benefício próprio com o ato de zelar pela imagem. A senhora, em sua perspectiva, lucrava com as ofertas. Houve um momento que “cessou a mina dela”, pois “ela vivia daquilo ali, cessou o ganha pão dela!” “Faziam promessas... a família que tinha o santo em casa era bem pobre... tiravam vantagem em cima... tanto que as noivas, se casassem, davam os vestidos pra santa!”

“Fazia o charque, sempre tinha o que ganhava em cima”.

Contou que “na Festa do Divino comiam carne de graça”. No entanto, põem em dúvida a história que ouviu: “Se é verdade a gente não sabe!”

Seu Emílio disse que nas festas do santo “o padre já fazia o batizado nas crianças que tinha que batizá!”

Sobre os comentários de dona Ieda, ponderou: “A mãe nunca falô que essa gente ganhava em cima dessas coisa!... Isso aí eu nunca ouvi falá!”

Quanto às oferendas considerou que “argum fazendero” poderia alcançá-las à comunidade como dádiva por um benefício espiritual obtido em promessa à Santa. “Presente eu acredito que chegasse arguém lá e arcançasse!”

“Esse pessoal antigo era muito sério! Se tivesse qualquer desconfiança já terminava!”

As pessoas que guardavam as imagens, considera, “não tinha nem o que comê!”

Quanto aos presentes ofertados à imagem lembrou que “se tivesse uma vaca doente, eu dô uma moeda!”, colocando-a dentro do santo

Mencionaria um benzedor que ganhava dinheiro com as imagens, não cobrando diretamente, mas solicitando ao paciente: “Deixa um troco pra image!”

Pela fala de seu Emílio pode-se presumir que havia “compromísio” nos laços que uniam as pessoas em torno da imagem. O fazendeiro poderia “presentiá” o santo com animais para serem carneados para a festa, mas não sobrava alimentos - “restaiada” -, ou seja, consumia-se tudo durante as festividades do santo padroeiro.

As coisas mudaram “na época que o presidente decretô, que tinha, que buscasse as image meio à força!”

Fui até uma região denominada de Restinga Seca, no chamado Rincão dos Ribas, conversar com o casal Jandir da Silva Jardim (71 anos de idade) e Maria de Lourdes Rodrigues Jardim (48 anos de idade). Dona Maria é neta da anciã que cuidava da imagem de Nossa Senhora da Soledade que foi recolhida na década de 40 pelo SPHAN para compor o acervo de obras do período jesuítico-guarani tombadas como Patrimônio Nacional e depositadas no Museu das Missões, como expressão do estilo barroco missioneiro.

Da antiga capela que abrigava a imagem sobrou apenas uma cruz de louro, pois a construção que um dia recebeu inúmeros romeiros em louvação à santa, foi desmanchada. O madeiramento teria sido utilizado para compor um pequeno galpão. Seu Jandir mostrou-me o local onde situava-se a capela e que atualmente transformou-se numa roça. O pequeno bosque em que fica o poço. Há um acervo de fotografias de pessoas que foram atendidas pelas graças da santa - oitenta ao todo -, datando da primeira metade do século XX.

“A tia Rita tinha uma fé!”, disse seu Jandir referindo-se à avó de dona Maria.

Dona Maria de Lourdes refletiu sobre o evento que trouxe conseqüências sofríveis para a sua família, desencadeando a morte da matriarca. “Quando levaram ela daqui”, referindo-se à santa, “só dissero que mandaro a gente do governo buscá!... já mandaro pra chegá e levá... de vereda! Táqui o mandado e tá pronto!... Isso foi o governo que recolheu

nessa época... ela se atacô dos nervo... diz-que chorava noite e dia. Não comia mais. Aí deu aquilo nela!”

Comentando sobre o São José de madeira, disse que “a dona do santo morreu também”. Apesar da tragédia não deixaram de adorar a imagem, pois “sempre fumo, o finado pai ia lá... primeiramente, o pai ia lá levá a gente pra vê ela” no museu.

“Na Coimbra”, de acordo com dona Maria, existe uma “santinha numa gruta”.

Seu Jandir, muito devoto dos santos e objetos sagrados, fez referência ao milagre revelando a experiência do maravilhoso no catolicismo crioulo e as relações com ciclos cósmicos e agrários. “Levei o Divino até a plantação e rezei, e chueu!”

Noutra ocasião, tendo uma promessa atendida, tomou nas mãos uma imagem de São Marcos, dançando com ela tamanha a alegria pela graça alcançada. Não tardou e ele “me deu um tombo”. O senhor concluiu que “ele não é de brinquedo!... Aquilo era santo brabo!” Explica que quando “ameaça uma chuva, tempo seco, a gente acreditava que chuvia e chuvia!”

Percebo na morada do casal um quadro com a imagem do Padre Reus - a figura do santo habita minha memória desde a infância quando ia visitar com minha família o túmulo do jesuíta localizado no Santuário do Cristo Rei em São Leopoldo - comento algo sobre a imagem com o grupo. Seu Jandir pareceu contente pelo fato de conhecê-lo, referindo-se a ele como “meu santo”.

O diálogo com o casal revela a complexidade do tema da patrimonialização dos objetos sacros. Aqui segue a transcrição da conversa entre seu Jandir e dona Maria de Lourdes comigo, seu João e seu Emílio sobre a presença da imagem de Nossa Senhora da Soledade naquelas paisagens.

D. Maria – “Acho que a vó morreu em 49!... Porque a minha vó morreu porque adoeceu né! De levarem, tomaram a santa dela, era dela a santa!... Era dela a santa, daí ela adoeceu de tomarem a santa dela! Daí, levaram a santa, eu acho que naquela época não existia doutor, essas coisas. Devia ser o tal de derrame que deu nela! Porque ela ficou assim, parálitica, e não sarou mais! Foi na hora que levaram a santa! Daí, ela durou seis meses daquele jeito! Só na cama! A minha mãe cuidou da vó na cama, parálitica! Ela ainda viveu seis meses na cama, daquele jeito! Foi desde a hora que levaram a santa, deu isso nela!”

Seu Jandir - Então, foi em quarenta e oito!

D. Maria - É, deve de sê! Porque, é bem fácil de nós fazê a conta, eu tô com quarenta e oito ano, a mãe levô doze ano pra ganhá eu! Quantos ano dá?

Seu Jandir - Dá sessenta!

D. Maria - Sessenta ano, que a minha mãe, faiz, que minha mãe era casada! É, sessenta ano que levaro a santa!

Seu Jandir - Sessenta ano! E dá quarenta, quarenta e um ano que recolhero, mais o meno, quarenta e um!”

(...)

D. Maria - “... não, não, a minha vó não morava aqui, ela morava lá perto da capela, a nossa casa era do lado, tinha a capela pra santa e daí, a finada vó morava do lado! Daí, os hôme chegaro, quatro hôme percisô pra erguê a santinha, pra levá! Daí, o hôme chegô e disse que tinha um mandado do governo, que o governo mandô recolhê essa santa pra levá pra... pro museu! Naquela época, de certo, não existia o tal de museu, porque ela tá até hoje...

Seu Jandir - Não, era uma salinha!

Dona Maria - É, eu acho que ela era pequena. Daí, levaro a santinha! Hã, quatro hôme pra erguê ela. Ela era dessa artura ó, ela era mais o meno dessa artura! E daí, quatro hôme pra erguê ela! Ela era cheia de oro, o oro que era pesado! Aí, chegaro lá, eles serraro, ela tá serrada nessa artura assim, e daí, o resto do corpo, de certo, botaro fogo! Não sei o que fizeram com a parte do corpo. Tá só essa parte assim, que tem lá no tal de museu! Esses tempo eu falei com o padre: será que não conseguia pra gente trazê ela de vorta!

Aí, o padre disse que ia vê, se falava, quem sabe. Que falá, aquilo ali, nunca mais, nem veio mais dá resposta, ficô de vim aqui dá a resposta pra nós...

Seu Jandir - Vocês querem olhá os retrato do tempo...

D. Maria – Bã... Era oito dia de festa! Começava dia primero de... primero de setembro e ia até dia oito de setembro. Em setembro era a festa! Aí, tinha os fazendero naquela época né. Daí eles davum vaca pra minha vó e a minha vó carneava aquelas vaca e era assim, nós tinha um tachinho, naquele tachinho era feito galinhada, galinha com arroz, todo mundo comia! E sobrava! A minha vó não vendia nada pra ninguém! Era, ela ganhava, davo e dava, dado! Que chegava, todo mundo comia, aquela festa, né! Era oito dia!

(...)

Seu Jandir – “E reunia gente de otros lugar também! São José...

D. Maria - De otros lugar, vinha gente muito longe...

Seu Jandir - ... tudo, tudo, tudo...

D. Maria - ... até de Tupanciretã...

Seu Jandir - ... Santiago!

D. Maria - É, Santiago, vinha gente de otros lugar!

Seu Jandir - São Luiz Gonzaga!

D. Maria - É, nessa época, o finado pai sempre falava!... Rezavo e daí, tinha festa! Cantata, dança e rezá, tinha missa, tinha padre! Esse pessoal por aqui, do redor aqui, tudo se batizavo ali! Essa gente mais véia, como tem aqui a cumadre Evita, tinha o finado José [...], essa gente da...

Seu Jandir - Foi batizada aqui!

D. Maria - ... do finado Zeca, do Berto, ali dos Maciel, tudo foro batizado na igrejinha!

Seu Jandir - Se juntavo, o padre já vinha, aproveitava e fazia o batismo na reunião, porque pegava tudo junto!

D. Maria - É, daí batizava, fazia aquela roda bem grande assim, ficavo tudo ali, fazia o batizado tudo numa vez! A mãe diz que era muito lindo!

Seu Jandir - Ah, mais era!

D. Maria - Daí, depois, o pai continuô ainda um tempo, né, com o Divino. Mais, depois, hã, aqui começô a decai tudo, daí já ficô terminando...”

(...)

Seu Jandir – “Terminô, porque foi uma busca que fizeram, né! Aí... o pessoal ficô descontente, né!

D. Maria - É, é, aqui do Boquerão meio vinha gente [...] tudo vinho pra festa, chegava sempre na Semana Santa. A semana intera ficavo toda a noite gente aqui em casa, nessa época eu já ejistia, me lembro! Então, tinha a capelinha meia caída já!

Seu Jandir - Das maderinha dela eu fiz um galpão ali! Essa casa dela é um galpão ali!

Seu Emílio - E, e a senhora não tem idéia, mais o meno assim, atirando por cima, quantas pessoa juntaria nessa época, nem tem né?

D. Maria - Mais não tenho idéia, porque aqui, por aqui tudo era campo aí, com uma listrinha de mato aqui! E tudo era cheio de carreta e carroça, aranha, gente de a cavalo, naquela época não ejistia auto né!

Seu Jandir - Essa aqui deu tudo, tudo os ano, era dela a casinha.

Seu Emílio - A capela, a capela!

D. Maria - Era bastantinho onde ela tava no, dentro da igreja...

Seu Emílio - Deve sê loro! [observando a cruz de madeira].

Seu Jandir - Ah, deve sê! Traz a lata pra mostrá os retrato, eles querem vê! Quem mata a cobra mostra o porrete!”

(...)

“- Ah, ela desvia a tormenta é?”, pergunto a partir de um comentário de seu Jandir sobre a cruz de louro.

Seu Jandir – “Desvia, sai por lá e vem por aqui, e vai por cima!... Desvia a tormenta!”

(...)

Seu Jandir – “É, cada uma promessa era uma vaca que saía!

Seu Emílio - Ah, cada uma promessa era uma vaca que a pessoa...

D. Maria - Eles trazio as vaca e davo pra festa!

Seu Jandir - Daí, você fotografava também!”

As fotografias trazidas por dona Maria de Lourdes deram outra dinâmica ao diálogo entre o grupo, promovendo mergulhos nas experiências do passado. A observação das imagens fotográficas fez com que lembrassem de pessoas, parentes e situações vividas pelos “antigos”. Elas representavam o suporte simbólico que permitia evocar a rítmica das imagens do catolicismo crioulo que convergiam naqueles cenários. Também revelavam as vicissitudes do tempo missioneiro pela tessitura das narrativas do grupo, veiculando as imagens do passado pelo esforço subjetivo de lidar com espaço fantástico que é a memória coletiva.

Os fios flexíveis das memórias individuais se entrelaçavam nas dobraduras temporais e no enleio das lembranças do “antes-tempo”. Elas permitiam o afloramento das imagens saídas de uma câmara escura e reveladas à luz do presente. No entanto, a besta-fera estava ali perdurando no imaginário. Transfigurada e espreitando nesse labirinto, permanecia oculta no lusco-fusco do esquecimento enquanto revivia a barbárie sob o signo de uma modernização conservadora, dada na fragmentação violenta da experiência cultural missionária com as imagens barrocas. Ao deslocar a imagem de seu contexto crioulo o patrimonialismo desencarnou o objeto de sua mística mobilizadora da epifania nas paisagens missionárias, ossificando o seu significado pela fetichização burguesa do objeto como expressão de uma arte morta no museu.

As fotografias revelaram novas questões para o grupo.

Seu Jandir disse com as fotografias na mão: “Nem o papel não existe mais, desse tipo!”

Seu Emílio - Não, essa revelação não tem, essa aqui é que derrubava na, na bacia d’água! (risos)

Seu Jandir - Ninguém conhece mais essas roupa que uso!

Seu Emílio - Ah, mais o lenço branco já tinha no pescoço! (risos)

Eu - Então, essas fotos eram do pessoal que fazia promessa?

D. Maria - Fazia promessa pra santinha e, daí traziam, depois saravo! Gente que ficava doente né!... Óia só, doze de agosto de mil e novecentos e trinta e oito; Firmino Antonio da Silva, com 24 anos de idade. Ele fez a promessa, daí ele troxe pra... tem até a data! Uns escreveu nas costa!

Seu João - As descendência de pessoas parecido com as pessoa que a gente conhece hoje!

D. Maria - É!

Seu João - É, mais é descendência dessas pessoa que a gente conhece, né! [revelada pela “parecência”, como disse seu João]

Seu Jandir - Tem até o avô do Mário Ribas, o prefeito!

Seu Emílio - ... a minha bisavó é, é... a madrinha da minha mãe era que, que... a tia Nazária. Não me lembro bem se era vó da madrinha da minha mãe que cuidava o São José ali no São José! E foi a que herdô a terra!

D. Maria, mostrando uma fotografia - Esse h me véio, diz-que saiu muitas ferida no, nas perna e nos p  dele e, daí não tinha o que ele fizesse, que sarasse. Ele fez uma promessa pra santa e daí, não sei o quê que fizeram que fervero, com o nome da santa!  , daí ele prometeu de tir  foto lavando os p  naquela água da chalera que cozinhavo!...  , daí ele sar ! Pode v  aí, pra ti v ...”

Ela l  atrás de uma fotografia o seguinte: “Ofereço a minha fotografia por uma promessa para Nossa Senhora da Soledade”. “Ah, esse aí, escreveu n !””, comenta seu Emílio, lendo o nome: Maurílio  vila da Silva. Seu João pergunta: “E esse gaitero aqui Lurdes?”... “Esse era av  do Mário Ribas!”, responde a mulher.

(...)

D. Maria l :  ia aqui  : Ofereço minha fotografia   Nossa Senhora, pra Santa Ana, por promessa [...] Porque tinha otra santinha, n !... A finada mãe deu santinha pra cumadre Zenaida, eu não sei se a Geneci tem essa santinha!

Seu Emílio - Ah, tinha uma santinha também!

D. Maria - é, porque a mãe era madrinha da cumadre Zenaida, eu não sei se ela fez promessa! Daí, n os perguntemo: por quê que a senhora vai d  a santa pra cumadre Zenaida. Ela disse: eu v  dá porque eu quero dá pra ela! Porque eu prometi de dá pra ela e v  d !... Daí, ela peg  a santinha e deu a santinha... de madeira! Santinha antiga também!... Acho que a Geneci deve de t !”

Seu Emílio comenta acerca de seus parentes: “ , o pessoal da, da Serra, eles vinho aqui, eles vinho aqui e os daqui  o l , quando tinha festa l , n !”

(...)

Sobre o poço comentaram:

D. Maria –“ ... era água pra tudo!

Seu Jandir - Pra dispesa da casa, tudo!

D. Maria -   esse poço aí, o pai tinha dezoito ano quando fez esse poço, porque trazio água dum rio véio que tinha lá pra baxo!... E daí, a finada v , de manhã cedo, fazia ele levant  da cama e   no sereno buscá água, até que ele resorveu de fazê o poço! Naquela época quase não existia poço, a minha v  diz-que veio assim,  , caminhando de engatinho, de longe, de medo do poço! Tem quatro metro esse poço!

Seu Jandir fala de pessoas que vieram: “de lá de São Luiz, pra tirá uma panela de dinheiro que tem aqui! Nós não dexemo!

D. Maria - Mais, isso não tem nada! Era porque o que tinha era na santinha, né! Porque, daí fazio a festa e, daí o povo naquela época, o dinheiro que tinha era o oro. Então, cada um que dava oferta, dava uma moeda de oro pra santa!

Seu Emílio - Botava dentro da santa!

D. Maria - Dentro da santa! E daí, levaro ela pra São Miguel, lá eles tiraro!

Seu Jandir - Levaro!

Eu - E levaram ela cheia de ouro dentro?

D. Maria - É!

Seu Jandir - E o governo ficô ca metade!

Seu João - Tinha oro e prata!

D. Maria - É, era o dinheiro que tinha naquela época...

Seu Jandir - A tal de estrelina!

D. Maria - ... era o dinheiro que tinha naquela época! É, era só oro e a prata, né!

Seu João - Só oro e prata!

Seu Jandir - A tal de estrelina, um troço meio [...], uma estrela, né! Na época... Mais, isso aí juntava gente, não é!

D. Maria - Bá, naquela época, vinha gente de Tupan, vinha gente daquele otro Júlio de Castilhos. O pai sempre falava, vinha gente de muito longe paga promessa pra santinha! Nossa Senhora da Soledade!

Seu Jandir - Nossa Senhora da Soledade!

D. Maria - É!

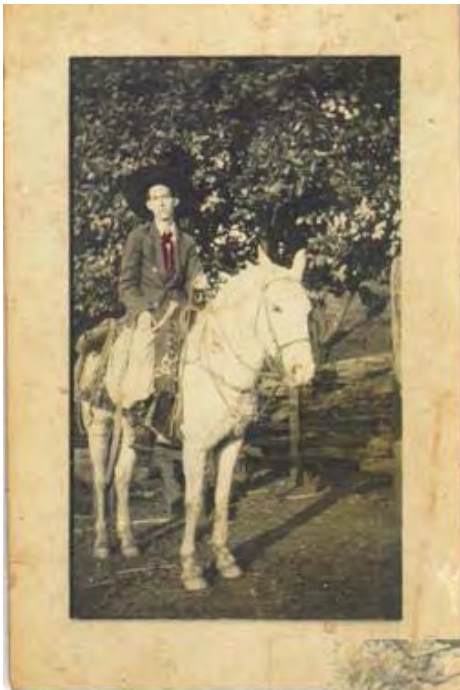
Eu - Ela fez muitos milagres aqui então?

Seu Jandir - É, inclusive foro dado muitos nome de Soledade, nas família, pras pessoa!

D. Maria - É!”







De acordo com seu Pedro Barbosa - lembrando os congraçamentos do dia de Nossa Senhora da Soledade (8 de setembro) - “dava festa grande, durava quatro, cinco dia”. “O povo se reunio, fazio uma festa; uma promessa pra santinha, porque ela era milagrosa mesmo... pagavo a promessa!” Daí, que a “santinha ganhava presente de importância”. Fala de um tempo em que existiam “aquelas pessoa que davó valor pras coisa!”

Os tempos mudaram, pois “não querem dá valor pras coisa da nossa época!”

Revoltado, argumentou: “tinho vindo ali uma corja de sem-vergonha de Porto Alegre e levaro a Santa, não sei se era pras ruína, cortaro a santa pra tirá dinheiro”. Simplesmente “viero e fizero a exploração... Chegaro, entraro e levaro a Santa pras ruína: é nossa!”

Hoje, “a santa, tudo broqueado no museu!”

Lembrou que na Serra de São José “tinha uma santa grande, do tamanho de uma muié... tinha uma igrejinha lá!”

Seu Doralino fez questão de dizer que “a santa chegava a sê gorda de oro”. Daí que “fizero um cu e tiraro todo o dinheiro”. Conta que “os que levaro que tiraro o dinheiro... Tinha outra santa aí, tinha oro, levaro. Minha vó tinha uma, levaro!”

Pergunto se as festividades reuniam muitas pessoas - “mais credo!”, exclamou.

Seu Doralino afirmaria sobre a intervenção patrimonial do SPHAN: “Eles tinha orde lá de Porto Alegre, eles dizio pra requisitá as santa pras missões de novo!”

Seu Tarquino falou na finada Venância que cuidava de uma santa do período missioneiro. Segundo ele: “tinha dinheiro dentro do santo!”

Certa feita, conversamos muito rapidamente com seu Deoclides Ribas (76 anos de idade) em sua casa. Ele está com a saúde muito debilitada, uma vez que sofre do Mal de Parkinson. Falou das festas da Santa quando “vinha bastante gente”. Lembra que as romarias aconteciam no “fim-de-semana”. Após o recolhimento dos santos pelo SPHAN ainda “ficô a capelinha que eles desmancharo”.

Fala que a estátua da Nossa Senhora de Soledade era pesada - “cheia de dinheiro” e revela: “cortaro as costa da santa, tiraro uma tampa”. “Fui vê a santa cortada em São Miguel”. O senhor deixou claro que “era um pêso pra erguê”. Inclusive, foi necessário

“quatro hôme pra erguê a santa... quatro hôme pra erguê dentro do caminhão” quando a recolheram a fim de conduzi-la ao Museu das Missões.

Ao mostrarmos as fotografias da época que dona Maria de Lourdes nos emprestou reconheceu um certo Salvador Ribas que, segundo nos informou, teria se suicidado. De acordo com o senhor ele teria assassinado um homem e, anos depois, cometera o suicídio.

Seu Antônio Furtado refletiu sobre o recolhimento dos santos barrocos: “O finado Getúlio deu, mas não foi dinheiro dele, aquilo era discurpa dos santo. Só pode, e ficô, e ficô, e ficô e agora, quem é que diz que não!

Eu – E dentro do santo tinha muito dinheiro?

Seu Antônio - Mais claro que tinha! E, óia, eu vô te contá. Aí as moça pegavo ele, meio corpo ali, de cima do altar, dos banco, passeavo, saiu lá por fora, io passeá. Ele pesava bem, uns quinze quilo! Esse eu vô contá, porque se deu! Ah, que ali guardava dinheiro, quando ele foi levado pra São Miguel, eu fui lá visitá ele, eu e o finado Juca. Chegemo lá, vamo vê o São José, tá lá, chegemo. Parece que serrado os braço, furado o otro braço! Digo, óia aí!

E, aí, peguemo ele pra vê seu pêso, digo óie! Ah, mais tá livianinho! Aí, erguemo, ele mexeu com o pescoço, acho até que degolaro ele! Não! É rosca a cabeça dele, de rosca, São José é de rosca! Aí, tiremo o tal do pescoço: froxo, froxo! E torcemo, tá verde e aquela catinga de zinebre. Tá verde, aquele zinebre grudado por tudo. Não tinha nem uma onça! (risos) Aí, botemo a cabeça dele de vorta [...], mas não tinha onça ali!

Por isso, eu digo, aquilo ali eles podia fazê, agora, pra pobreza, pros male [referindo-se à terra do santo]. Isso aí podio cortá em lote e dá pro povo fazê casa, fazê uma baita vila pra traiz, ali. Aquilo não tem dicumento, então diz-que o, aquela parte lá que o coisa lá, feiz o usocampião. Mentira! Não tem usocampião nenhum! Não ejiste!”³⁸⁰

O pai de dona Cleni contava que o São Miguel era “cheio de oro”, pois, segundo seu Emílio, “cada vaca que adoecia, fazio promessa, aí sarava e a moeda ia pra dentro do santo”.

³⁸⁰Segundo seu Emílio boa parcela da “terra do santo” está “na mão de um granjero muito forte”.

Dona Sila: “Quem eles sabio que tinha eles vinho levá!”

Cristiano - “Todo mundo tinha santo dentro de casa, todo mundo guardava santo esses dia. Mais agora, ninguém tem mais santo! Abusaro cos santo!... Abusaro co toda a santaiada!”

“Santo se quizé vê vai lá nas ruína, lá! Na Igreja lá que vê aquela santaiada!”

“Os santo, os naturale dele, nascero aqui mesmo, na terra! Esses santo que aparece por aqui não foi nós que fizemo, foi os índio que fizero. Essa santaiada foro os índio que fizero isso! Esses santo, foro os índio que fizero essa santaiada!”

(...)

“Ah, o governo mandô requisitá tudo! Santa tão tudo em São Migueli, tá tudo aparada pelo meio, aparado no meio, era um pedaço na parede, otro pra lá! Tá tudo aparado as santa, tá tudo aparada!

Tinha todo mundo! E tudo tinha seu oratório cheio de santo, santaiada pequena! Tinha toda aquela santaiada! Depois o governo requisitô tudo, levô naquela igreja ali!... Ali tem um zelador que tá cuidando aquilo, tem um que cuida! [Seu Emílio confirma que quando os santos foram requisitados pelo governo permaneceram um período dentro da catedral, numa de suas peças] Treminô, ninguém feiz mais festa, ninguém feiz mais nada! Treminô tudo aquilo, ninguém feiz mais santo, ninguém feiz nada!”

Dona Geni disse sobre os santos que se encontram no museu: “Mais faiz muitos ano que tem ali, não é, aqueles santos de madeira, que diz-que tinha até dinheiro naqueles santo guardado, não é! Eu até tive só uma veiz ali, quando... parece que quando o meu marido era vivo! É! Tivemo uma veiz só ali! É! Depois daquela veiz até hoje não fui mais!... Mais falavo, que diz-que aqueles santo ali, diz-que é do tempo dos jesuíta, não é! Dos bugre! Assim eu ouvia falá!”

Dona Narcisa foi direta: “chegavo e dizio que foi ordem de recolhê os santo!”

Pergunto se ela sabia de santos que existiam na região: “Mas sempre... ali no Rincão dos Nunes, na Vitória, tinha o São Gabriel; no São José a Nossa Senhora das Mercedes e o Menino Jesus”.

“O padre vinha, principalmente, na igreja de São José rezá missa, batizá... vinha pessoal de longe!”.

No entanto, surgiram pessoas reivindicando os santos em nome do governo, a “chegá e levá, dizio que ia pegá e levavo mesmo!” Resignada, comentou: “reclamá não resolvia, não ia resolvê!”

Pergunto se antigamente as pessoas tinham fé no Negrinho do Pastoreio e ela me corrige: “Tinha e acho que tem!”

“Se fizesse uma promessa pra ele, pra encontrá qualquer artigo... ele fazia aquele milagre de achá!”, esclareceu.

Seu Juca Tigre me explicou: “Então é o seguinte, o senhor perdia uma coisa: ô Negrinho do Pastoreio, eu te dô um toquinho de fumo!... E achavo!”

Santo Antônio, por sua vez, era “o responsável pra achá bicho perdido!”

“Tinha fé pro Negrinho do Pastoreio pra essas coisa, o pessoal mais antigo”.

“O pessoal tá deixando, agora ninguém fala mais nisso. Umas véia falavo nisso!”

“Essa cumadre Morena não usa mais disso, custurava [uma prática de benzimento]... Mas não fazem mais isso porque são crente. Então começô essas religião e o pessoal começô a dexá!”

Seu João Mosquito afirmou numa conversa: “Bá! Era medonho o Negrinho do Pastoreio! Fazia promessa e ele era milagroso, tudo que era promessa... Era valioso! Ele não ficava pra trás!... Era acreditado pela essa gente”.

De acordo com o senhor ofereciam um “pedaço de fumo” para ele em troca de suas benéficas. Procediam da seguinte forma: “botavam em cima de uma pedra, depois duns dia ia lá e não tinha mais nada. Ele levava!”

Afirma meio desiludido: “Agora não existe mais”, pois “foram dexando”. Atribui isso ao fato de que “viero acumulando as igreja de tudo que é tipo”.

Dona Jeny Pippi falou sobre a fé das pessoas no Negrinho do Pastoreio, quando ainda era menina em Santo Ângelo. Rememorou: “a gente, a minha mãe, uma pessoa mais adulta, perdia uma coisa né, prometia um fuminho pro Negrinho do Pastoreio, fazia uma oração pra ele e, incrível que pareça, as coisa apareciam né! Então, daí, a pessoa ia botá no lugar que prometia o fuminho pro Negrinho, né! Era uma coisa que, uma coisa que tava!

Falavam muito mesmo, no Negrinho do Pastoreio! E a gente, menina pequena, né, tinha até medo (risos)... de ouvi!”

A figura lendária do Negrinho do Pastoreio revelada por Simões Lopes Neto (1999) persiste como imagem potente no contexto missioneiro, remetendo à idéia de perda e, parece-me, como imagem que fala da fragmentação dos corpos e do saque naquelas paisagens. Em meio a tantas perdas materiais sofridas pelas populações missioneiras ao longo dos ciclos de guerras desde o Setecentos, o pequenino santo *criollo* - o escravo que reatualiza a imagem do martírio vivido pelos jesuítas e todo martiriológico das revoluções campeiras - devolve o objeto julgado perdido, como promessa de restauração da ordem em meio à fragmentação das práticas culturais e dos corpos pelo exercício do poder movido pelo fetichismo das imagens ligadas ao sensualismo bárbaro e ao “monstruoso”, consubstanciadas na figura caudilhesca.

Mansidão e arrogância, imolação e violência, fixidez e nomadismo nos desdobramentos do maravilhoso gauchesco. O miraculoso nas luminescências na noite campeira humanizando o negrinho ou a dialogicidade pulsante do coração de Roque Gonzalez para com a selvageria indígena, como contraponto à barbárie. A expressão bárbara e sua dinâmica mestiça de vivenciar o mundo tem uma “lógica fusional e confusional” (Rocha, 1994) que faz o cavaleiro armado, o bandoleiro sem pátria e “suas turbas promíscuas e anárquicas” (Vellinho, 1970:211) fulgurar sob a forma de uma besta-fera sanguinolenta que comete atrocidades. O bestialismo gaudério está aderido ao catolicismo crioulo, posto que as imagens barrocas são alvo de saques. A figura do caudilhete Outorgues, artiguista que trazia consigo a imagem da santa ressoa. As imagens caudilhescas derivam no tempo missioneiro seduzindo grupos e revelando sua ambigüidade.

A experiência etnográfica aponta assim, para os desdobramentos da virulência bárbara naquelas paisagens pela reverberação das imagens dos saques perpetrados pela lógica patrimonial veiculada na modernização conservadora do Estado Novo, onde a violência simbólica (Bourdieu, 1998) deixou cicatrizes no tecido da memória coletiva das populações missioneiras. Uma questão ainda é fundamental: a barbárie não emerge aqui, sob o signo da oposição à civilização como aparece no “Facundo” de Domingo F. Sarmiento – visão corroborada por Moisés Vellinho (1970) e tantos outros -, mas como

instância do poder estatal situada no corpo da tradição carismática do chefe político e encarnada na figura do são-borjense Getúlio Vargas, sinônimo da redefinição da “cultura do terror” no contexto ditatorial brasileiro sobre aquelas paisagens.

Aquilo que poderia parecer um desinteresse dos miguelinos pelo patrimônio, na verdade, remete a uma questão nevrálgica naquela arena social ante a perspectiva patrimonialista que reifica a ideologia do poder sobre as sutilezas do imaginário nativo – e seu rico acervo de imagens -, ligado ao “espaço fantástico” (Rocha e Eckert, 2000) que é a memória coletiva daquelas comunidades. Para além da visão objetual que identifica o patrimônio pelo fetiche da coisa em si mesma, é necessário perceber o olhar sensível do Outro sobre a imaginária barroca que emana da experiência profunda com as paisagens missioneiras em deriva no tempo.

A “cultura do terror” no contexto missionário não materializa-se apenas pela presença da violência física e moral que experimentou a população durante o ciclo das revoluções gaúchas. Ela emerge, sobretudo, através dos relatos de outros, como sugere Michael Taussig (1993).

Sendo assim, “o espaço da morte” consubstancia-se no confronto de forças que ocorrem nas zonas fronteiriças do estado, mas também pela experiência complexa das fronteiras culturais colocadas na arena social. Daí que é da ordem da fragmentação das pessoas, da mutilação dos corpos, daquelas experiências viscerais que evidenciam uma dimensão escatológica - uma apologia explícita e legitimada do sofrimento e do assassinio –, que são passíveis de serem descritos.

O espaço da morte instaura assim, um tipo de caos específico nas paisagens sul-americanas, nas terras infernais do Novo Mundo. A morte aparece então como elemento de fundamental importância na criação do significado e da consciência. A tortura, no entanto, persiste como um endemismo: o massacre dos índios e negros e, mais tarde, daqueles que, de alguma forma, discordaram de governos ditatoriais. A América do Sul como palco do extermínio de culturas via contato interétnico está marcada por assimetrias, por jogos de poder que buscam exterminar a alteridade pelo exercício da força. Para Michael Taussig o terror se delineia como uma força mediadora no processo de colonização impetrado no Novo Mundo – para o caso missionário com desdobramentos na posse da cultura do Outro -

, por isso sugere que ele deva ser percebido historicamente de uma “outra forma”, pois o terror tem sua força movida no imaginário enquanto expressão da ideologia de dominação do Outro. Tal imaginário é nutrido pelo horripilante e, paradoxalmente, pelo temor à diferença, sendo experienciado na convergência de imagens que bestializam e inferiorizam o autóctone. A sua dinâmica é aquela da potência fragmentadora do Outro.

Se considerarmos como Michael Taussig (1993) que aquilo que Roland Barthes denominou de “significado obtuso” está bem vivo no contexto missioneiro – em paralelo à zona andino-amazônica - sob a forma de uma alegoria de imagens e de uma carnavalização dos sentidos (na experiência extática de inversão), vibrando como um pastiche do macabro poder destruidor das guerras é possível perceber que “os antigos” (a “sábua gente” na etnografia de Taussig) e os assombros (os *infielos* (Taussig)/as almas penadas e encostos) surgem como imagens desdobradas de um “antes-tempo” agitado no corpo do divino social, revelando a violência física e simbólica vividas pelas comunidades missioneiras.

As manifestações de um catolicismo crioulo estão ligadas às imagens poderosas, porque trazem consigo a marca ambígua do sagrado: a potência do bem e do mal. Deus e o Diabo na Terra dos Papagaios desdobra-se em Deus e o Diabo na terra dos santos. As “imagens dialéticas” benjaminianas estão ali, surreais, em processos dinâmicos de montagens imagéticas de encaixe/desencaixe de tempos plurais promovidos por uma dinâmica cultural embebida nas imagens fantásticas e oníricas, na circulação dos santos como expressão nomádica do barroco gauchesco-missioneiro nas paisagens.

O *Mundus Novus* é o espaço do grotesco e da purificação na experiência sincrética dos grupos humanos com o mundo do sagrado, bem como com a dimensão fusional e confusional (Rocha, 1994) experienciada na interação entre cosmologias diversas, mas cujas imagens contraditórias convergem nas paisagens. O *Homo religiosus* americano lida com a dialética das imagens onde a sobreposição das camadas temporais e a sobre-determinação de imagens conformam um mundo simbólico novo e complexo.

CAPÍTULO II

CONSERVAÇÃO PATRIMONIAL E TURISMO NAS PAISAGENS MISSIONEIRAS GAÚCHAS

1. Os desdobramentos da intervenção patrimonial no contexto de expansão turística nas Missões.

1.1. As reduções e o processo de patrimonialização brasileiro.

Maturino Luz (1988:256) em suas análises sobre arquitetura e urbanismo nas antigas reduções oferece um panorama sobre o processo de patrimonialização ocorrido na zona missioneira do estado³⁸¹. As ações visando a preservação do patrimônio iniciam entre 1925 e 1928, quando o governo estadual “promove a limpeza da igreja” de São Miguel. Ou seja, a capoeira e os matos que a iconografia do século XIX demonstra, e que os miguelinos mencionam para aquele período do século XX começa paulatinamente a desaparecer do cenário de ruínas.

Em 1937 é fundado o SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional -, pois no “fim daquele ano, depois do golpe político de Getúlio Vargas, veio o Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro” (Lemos, 1982:42), que organiza o órgão e define as diretrizes do “Patrimônio Histórico e Artístico Nacional”.

Carlos Galvão Krebs cita em 1949, um técnico do SPHAN – Augusto Brando - em entrevista ao jornal Correio do Povo de 4 de agosto de 1938.

Estou no Rio Grande comissionado pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, encarregado da proteção, conservação e restauração das missões jesuíticas. Para isso, venho dirigindo vários trabalhos nas missões onde restam ainda vestígios apreciáveis – S. João, S. Miguel, S. Lourenço e S. Nicolau – inclusive escavações, desmatamento, recolhimento de imagens, levantamento das áreas ocupadas pelas reduções, etc.

³⁸¹Maturino Luz (1988:255) menciona o olhar estrangeiro sobre a zona missioneira entre os séculos XVIII e XIX, evidenciando a sua importância documental e seu valor como patrimônio missioneiro. Tais imagens são fundamentais para a memória do lugar como expressão de uma estética ligada ao barroco gauchesco, especialmente, se consideramos as suas descrições das paisagens de ruína. Além das figuras que já cruzam esta narrativa etnográfica o autor cita outros personagens que deixaram relatos, como o francês Martin de Moussy (1856) e iconografias, entre elas o “Risco de São Miguel”, elaborado pelos portugueses (séc. XVIII) e as gravuras que retratam a catedral elaboradas por Joseph Maria Cabrer (1783/1789) e Alfred Demersay (1846).

Naquele período teria sido “retirada a vegetação de médio e grande porte”, sendo “introduzidos trilhos para o escoramento das arcadas da nave e das vergas das aberturas da fachada principal” (Luz, 1988:256). Em 1937 o arquiteto Lúcio Costa visita a região missioneira para avaliar a situação das reduções jesuítico-guarani constatando “a necessidade urgente de estabilizar a torre e o pórtico” da catedral frente ao seu acelerado processo de “deterioração”. Entre 1938 e 1940 iniciam os trabalhos de restauro da catedral. Ela agora é um monumento a ser preservado e não ruínas que falam do esquecimento. A partir de então, uma memória social de cunho nacionalista tenta se sobrepor a prolífica memória coletiva missioneira³⁸².

Dona Narcisa comentou quando lhe visitei no interior de São Miguel, que quando iniciaram os trabalhos de restauração da torre, alguns primos seus “ajudaram a levantá o pilar que tinha caído”, demonstrando que a população forneceu mão-de-obra para os trabalhos de restauração. Esclareceu ainda que no local “era mato, era sujo, não tinha zelador!”

Seu Juca Tigre contou que nas ruínas existiam animais silvestres como tatus e “nhambus dos pequenos”. Além disso, encontrava-se muitas abelhas junto às paredes das ruínas. Lembrou que quando era pequeno veio “uma companhia do finado Getúlio³⁸³ levantá a torre que tinha caído”, fato que seu Antonio Nunes havia me falado no dia

³⁸²Há um tempo e um espaço coletivos que estão atrelados à história coletiva (Maurice Halbwachs, 1990). Sendo assim, segundo Halbwachs, ela só pode estar apoiada numa memória histórica que é, exatamente, onde a tradição não persiste. A questão implica em considerar a memória de um grupo, onde os laços simbólicos com o espaço e o tempo coletivos são expressões não apenas de acontecimentos que marcaram certa região ou lugar, mas de formas culturais bastante elaboradas e enraizadas num espaço-tempo mítico, lendário e fabulatório. Portanto, instâncias suscetíveis ao trabalho criativo e à movência dos sentidos dados no exercício da memória coletiva. Neste caso, trata-se de uma memória que abarca uma relação com o lugar que é da ordem do sensível e do afetual, associada aos significados atribuídos ao lugar pelo grupo étnico em consonância com as experiências primevas que ali tiveram assento. A memória coletiva, diferentemente da memória histórica, não se propõe generalizações e universalismos. Pelo contrário, ela resguarda singularidades que são oriundas de uma coletividade imersa num tempo e espaço próprios. Desta forma, a memória coletiva segue sendo diversa – mas paradoxalmente ligada - a uma memória social que se identifica com uma idéia de nação e, até certo ponto, com um “caráter nacional”, onde um determinado lugar ocupa o “significado sagrado para a nação” (Schama, 1996:17), como seria o caso do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo e os demais sítios existentes na região missioneira do noroeste do estado.

³⁸³Referindo-se à Getúlio Vargas, presidente do Brasil naquela época.

anterior, quando visitamos o Sítio. Ou seja, tratava-se de uma das primeiras ações conservacionistas na região missioneira.

A obra coordenada pelo arquiteto Lucas Mayerhofer está presente na memória dos miguelinos. As paisagens de ruína passaram, a partir daquele período, a apresentar elementos novos, como as tramas de ferros suportando paredes – as quais nos acostumamos a ver nas imagens da catedral que circulam na mídia e cartões postais -, funcionários trabalhando na consolidação das ruínas e na desmontagem e remontagem de paredes, entre outras intervenções visando à conservação da catedral.

Dona Elvira comentou sobre a torre da catedral sugerindo a imagem misteriosa do labirinto, com suas curvaturas - “uma escada que tem, não é, pega lá e vai e volta por aquela escadinha” -, mas observa que “agora trancar ali, aquilo bem trancado, mode criança né, o senhor vê. Sobe lá naquela torre, cai de lá, morre, não é! Tá trancada lá, quando o senhor í lá o senhor óia lá que tá trancado! É lá, nessa ponta de cá onde tem a torra, bem arta, não é! É ali, naquele lugar ali! Pa cá um poco, bem pa cá! Então, aquela escada vai anssim, vai em roda da torra, por cima! Entra ali pa cima, né, pa torra!... Mas tá arrumado, botaro até parafuso!” [braçadeiras, segundo seu Emílio]

O tombamento da catedral em 1938 como Patrimônio Nacional – “patrimônio histórico e artístico”³⁸⁴, e, conseqüentemente, a sua transformação em Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo (com direito a um museu) define um marco na paisagem de poder (Zukim, 2000) na região missioneira, dentro do contexto de modernização conservadora instaurada pelo governo Vargas onde o patrimônio é uma de suas expressões acabadas.

Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro “Cobra de Vidro”, mostra-se satisfeito com as medidas governamentais, posto que iam contra o “alheamento” que existira até então, quanto à preservação das paisagens históricas missioneiras. Escreveu na época:

Agora, com o trabalho admirável que vem realizando o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - a restauração dos templos e monumentos da zona missioneira do Rio Grande do Sul, o tombamento e conservação de seu material de interesse artístico ou histórico e a

³⁸⁴Américo Pellegrini Filho analisando a questão do “patrimônio histórico nacional” cita Mário de Andrade que na década de 30 apresentaria o mesmo como: “O conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja de interesse público, que por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnológico, bibliográfico ou artístico” (Pellegrini Filho, 1993:102-3).

organização do Museu das Missões em São Miguel (Buarque de Holanda, 1978:101).

A conservação se justifica. A igreja de São Miguel representa um exercício de sincretismo barroco na arquitetura colonial desdobrado na experiência cultural mestiça missioneira. Seu tombamento surge vinculado à concepção de “ambientes monumentais”, uma vez que asseguram a “perpetuação da memória”, de acordo com Carlos Lemos (1982). Há, marcadamente, uma ênfase no “espaço arquitetônico” como forma de lidar com a memória, concebendo o bem patrimonial, enquanto entidade sacralizada e sob tutela no novo contexto conservacionista brasileiro.

1.2. O Museu das Missões e seus fantasmas.

Naquela manhã - era julho de 2001 -, Gládis Pippi mostrou-me as instalações do Museu das Missões, esclarecendo uma série de detalhes acerca de sua estrutura e disposição das peças, ou ainda, da “imaginária barroca” distribuída em três salas que o compõem. Na primeira estão colocadas as obras com características européias. Na segunda permanecem as obras onde os traços indígenas se evidenciam e, na terceira estão depositadas aquelas imagens consideradas com características mais “primitivas”³⁸⁵.

Mencionaria o nome de seu João Hugo Machado (1905-1973), admitido em 1945 como zelador do Museu das Missões – que foi criado em 1940, a partir do projeto arquitetônico de Lúcio Costa -, sendo ele responsável pela coleta de inúmeras imagens missionárias na região, durante aquele período. Inclusive, a sala em que funciona o setor administrativo do museu leva o seu nome. O senhor reuniu um acervo de noventa peças³⁸⁶. Segundo ela, o senhor prometia coisas às pessoas: afirmava que daria imagens em troca e, “diz-que” teria tirado algumas delas usando força policial. Segundo alguns miguelinos, com certa violência.

³⁸⁵Sobre o tema ver a introdução de Wolfgang Harnisch (1951) à obra do padre Antônio Sepp.

³⁸⁶“Na época de sua criação, o museu contava com apenas três imagens. Quando da realização do inventário da Imaginária Missioneira, pelo IPHAN e Comissão 300 Anos, concluído em 1993, já contava com 94 peças catalogadas, abrigando esculturas com características bem européias e outras marcadamente nativas. As primeiras trazem influência de escultores italianos como Bernini e espanhóis, como Martinez Montañés, Alonso Cano e José de Mora” (Boff, 2002:126). A autora ainda faz referência a Josefina Plá que menciona a confecção de cerca de 4000 imagens para o contexto missionário da Província do Paraguai.

Gládis referiu-se à cabeça de Nossa Senhora da Soledade que teria sido retirada de uma idosa na década de 30 por seu Hugo. Ela teria falecido três meses depois de ter sido coletada a estátua, disse enquanto a contemplávamos. Devido a “tristeza” que mergulhou pela perda da imagem, sucumbiu. A santa é o quadro da dor, com sua expressão melancólica impressionante. Fiquei com uma imagem íntima: a tristeza do olhar da santa refletida no olhar da mulher. Pensei, ainda, tateando o campo e perscrutando os cenários, no que haveria de fragmentação nisso tudo que me falaria do monstruoso e da ruína naquelas paisagens?

Durante a conversa com seu Osvaldino devido aos ruídos, não consegui articular um espaço de diálogo com ele. Se exaltou um pouco, dizendo que não assinaria nenhum “documento”, pensando que vinha cobrar-lhe ou vender algo. Dona Eva, sua esposa, para me desembaraçar, intervém a meu favor.

“Nóis moremo vinte e pocos anos na casa onde tão os guarani!... Naquela casa já tinha morado muita gente, morô o pai do Aparício Ribas... tem mais de cem anos!”, diria ela. No entanto, de acordo com a senhora, com a saída do casal do lugar, “tá tudo atirado, estragado”.

Dona Eva afirmou que era “quase tudo mato, depois eles começaram a limpá, prantá arvoredado”. Além disso, “quando nós viemo pra cá só tinha casa véia”. “Tudo era matagal” e “picadinha”. Seu Osvaldino lembra e fala: “eu tinha mandiocal na casa!” Ficava nas imediações das ruínas.

Passado algum tempo da chegada do SPHAN no local, “aí, depois que eles começaram a indenizá” os moradores, “requisitando”³⁸⁷ áreas em nome do Patrimônio Nacional. “Passou umas quantas época, agora tá tudo diferente”, concluiria dona Eva.

“Eu não sei quantas veiz eles lidaro com os santo!... Quem cuidô primero foi o falecido Hugo que cuidô, depois foi o seu Carlos!”, explica a senhora.

³⁸⁷Uso a expressão corrente “requisita” como sinônimo de intervenção patrimonial sobre os “santos” e as “terras” na região missioneira.





Conheci seu Carlos no Sítio Arqueológico de São Miguel. Na época da pesquisa ele ainda era funcionário do IPHAN, tendo se aposentado um pouco antes do meu retorno a Porto Alegre. No período que durou a pesquisa, mantinha uma pequena loja de *souvenirs* turísticos junto à portaria do Sítio Arqueológico. Ele é filho de seu João Hugo Machado, o primeiro zelador do museu. Foi o seu pai que no final da década de 30 percorreu a região missioneira “coletando” os santos de madeira que pertenceram às reduções jesuítico-guarani e resistiram aos sucessivos saques dos bandos guerreiros e caudilhos na região. Naquele momento, estavam os mesmos distribuídos pelas casas dos moradores ou nas pequenas capelas comunitárias, tendo sido retirados de seu meio para comporem o acervo de imagens barrocas do Museu das Missões.

A conversa com seu Carlos no Sítio Arqueológico de São Miguel naquela tarde em que Mara me acompanhou até o local, pode nuançar a importância das imagens no ambiente religioso daquela porção do estado, na primeira metade do século XX. Os santos naquele período dinamizavam uma forma *sui generis* de catolicismo crioulo nas paisagens missioneiras platinas.

“Aquele Nossa Senhora da Soledade que tem ali, a cabeça aquela, uma santa que tem ali, só a cabeça. Aquele santo o pai tirô duma véia, em Rolador e ela morreu três meis depois que o pai tirô! Morreu! Essa santa tinha terra! Terra escriturada no nome dela, que o pessoal dava, gado! Era uma coisa incrível! E quando era o dia da santa isso fazia a maior festa, pra Nossa Senhora da Soledade! Mais o que vinha de gente aí!... Pra santa! Tinha terra escriturada, gado!... Acho que foi a primeira ou segunda santa que ele tirô!”

(...)

“Mais o pai tirô o São Gabriel, aquele ali! Ele tirô ali no Santana, tinha uma família ali, rogaram praga pra ele. Praga se fosse pagá, ele tinha, ninguém tinha praga no corpo que nem ele. Rogavo praga de todo o tamanho!”

Ele tirô esse São Gabriel da finada [...], a mãe do finado [...], conheceu o finado [...]? Chegô a conhecê ele? - perguntou à Mara.

Troxé o santo pra cá, tudo, dali uns quinze ano eles viero morá em São Miguel, viero de lá, a finada [...], moravo ali por perto da esquina, ca finada [...]. Quando o pai viu, deitava ca filha dela (risos), a finada [...], mãe do [...]. Vê como é que pode né! Dá o acauso de tomarem e depois viero morá junto aqui, moravo aqui no museu, eu lembro. A véia

junto, a véia morreu aqui no museu. A véia morreu véia, eu acho, a casa dele aqui, a [...]. Veio morrê junto com o santo!

Semana passada teve uma sobrinha dela, que mora em Porto Alegre, ia passando, vinha aqui visitá ele! Veio vê o santo! Passô aqui só pra olhá o santo, pra vê o santo. Era da casa deles!”

(...)

Seu Carlos mencionou o fato de que muitas pessoas traziam velas para acender aos santos nos primeiros anos que os mesmos permaneceram no museu. Segundo ele, seu pai dizia: “De noite eu acendo, quando não tem ninguém aí, eu acendo as vela. De dia não dá! E o pai, de noite, não acendia, pedia emprestado pro santo. Pedia emprestado pro santo. Não tinha luz naquele tempo! Era só lamparina, né. Lamparininha de vidro. Então, o pai pedia as vela emprestada pro santo! Eu te garanto que se ele fosse pagá!? Ele disse: ‘eu vô te pagá!’ E as vela que ele queimô desses santo, dava medo!”

Contou que vinha “muita gente! E uma vez veio de carroça. Essa véia queria acendê. O pai fez a conta do preço do pacote de vela, dava uma carga de caminhão de vela, mais o meno. Ela queria, se obrigava a deixá um peão aí, ela se obrigava a deixá um peão ali pra acendê vela só de noite! Deixava um peão por mês, imagina! Por mês, pagava um peão e o peão acendia, então. Daí, o pai não dexô: ‘não é muita, não dá!’ O pai não era tão devoto assim!” (risos)

(...)

“Promessa eles fazio nesse tempo. Aquele Santo Antônio, aqui [...] Aquele Santo Antônio casamentero, o Santo Antônio grande, se lembra? Vinha gente fazê promessa rapaiz, trazio a filha pra fazê promessa. Acendê vela pro santo pra filha arrumá casamento e, bá, e o pai ainda... dá, isso aí arruma de vereda, não, isso não tem, é! Contava que fulana acendeu, veio aí, pagô promessa e casô. Fez uma promessa e casô dentro de poco tempo.

E bate um aí, uma vez, de carroça, com a filha. Diz o pai: ‘não, não tem problema, pode rezá!’ ... Pegavo, rezavo na frente do santo e o pai diz-que quando viu aquela coitada, na frente do santo, diz-que deu dó do santo (risos). Mas essa nem que, essa não, mais nem deiz Santo Antônio (risos). Pois óia, e diz o pai que não levô, não levô seis, sete meis ela veio pagá a promessa que tinha alcançado com o marido e com a criancinha no colo já (risos)... seis, sete meis e casô!

E o pai: ‘bom, agora não duvido mais, agora, depois que essa aí casô, não duvido mais nada!... O santo era forte, Deus o livre!’

“Vinho de tudo que era jeito, rapaiz! De tudo que era jeito!”

“Mais era gente, não é dizê que... chegavo, olha, antigamente, chegavo entravo no museu, fazio sinal da cruz. Tinha gente que ia de santo em santo, beijavo todos os santos que tinha ali, é! Tu vê a fé, e terminô tudo isso. Hoje ninguém mais acredita nisso. E naquele tempo, mais olha tu precisava vê! Era coisa incrível! Coisa incrível!”

A narrativa de seu Carlos dá a idéia de como o *Homo religiosus* nas Missões experienciava a iconolatria em relação aos santos padroeiros. Tal fenômeno, mesmo após terem sido retiradas as imagens das comunidades pelo SPHAN, persistiu com intensidade surpreendente. Lembrando, inclusive, o viajante Auguste de Saint-Hilaire, quando tocou no tema da religiosidade mestiça dos guarani missioneiros em 1820, não deixando de notar que o “seu respeito pelas imagens vai quase à idolatria” (Saint-Hilaire, 1987:281).

Naquele momento histórico das Missões em que os santos de madeira foram retirados do convívio nas comunidades, eles estavam assimilados a uma experiência religiosa sincrética nas paisagens nativas e acomodados ao espírito do tempo pelos missioneiros. As imagens mantinham vivo o imaginário ligado à experiência jesuítico-guarani e a uma “civilização *guasca*”, resituadas nas práticas culturais *criollas* cotidianas. Parece ter sido assim até meados da década de 40 do século XX.

Os tempos eram outros, posto que havia, finalmente, ares de pacificação nas agitações intestinas e nas atrocidades que as Missões foram palco – a experiência traumática de 1893 e 1923 vibravam nas paisagens -, durante longo tempo. A figura de Getúlio Vargas despontava como a do herói civilizador. Ele, que era oriundo daquela efervescência cultural e conhecedor dos significados da barbárie naquelas plagas trazia uma nova perspectiva à região missioneira.

No entanto, “as relações ideológicas entre o Estado Novo e a ditadura de Vargas”³⁸⁸, deriva numa experiência coercitiva vivida na “guerra pelas imagens” como expressão do terror em plena modernização das paisagens, não no sentido da violência fragmentadora pela faca, mas muito mais sutil, com requintes de perversidade que implicam no exercício de uma violência simbólica (Bourdieu, 1998) ligada ao poder do Estado³⁸⁹. Surge com a política patrimonial da época, quando da ação do SPHAN na região missioneira junto aos Sete Povos. Não havia o fio do instrumento cortante, mas o definhamento pela prostração e entristecimento referidos à simbólica do “espaço da morte”, instaurada pela desposseção do objeto de culto e a ausência da imagem.

Os laços do divino social e sua dimensão ritualística, congregadora e aberta à sociabilidade são fragmentados. A violência simbólica vivida pela dominação da coisa, dada no fetichismo redutor dos seus sentidos, engendra novas ordens culturais e arranjos simbólicos no contexto nativo ante a conflituada relação de proximidade-distância com o santo.

A força presente nas imagens dos santos veiculava a movência radical dos sentidos que elas detinham ao longo do tempo no contexto missioneiro, pela experiência nativa com o universo imagético das antigas reduções. A dispersão de sentidos estava dada na própria circularidade dos santos, re-significados desde as reduções jesuítico-guarani enquanto expressão neobarroca americana, seguindo as vicissitudes históricas naquelas paragens gaúchas.

Os santos do pau oco encontraram novo nicho no qual constelavam imagens de um sincretismo religioso caboclo, congregando homens e mulheres em torno das estátuas dos padroeiros - a “imaginária barroca” que tanto seduzia os intelectuais do SPHAN -, pela

³⁸⁸“Também nesse período, entre 1937 e 1945, o SPHAN publica em sua série de monografias, o extenso trabalho de Aurélio Porto, ‘História das Missões Orientais do Uruguai’. Esse trabalho deveria ser um estudo sobre a arte na civilização missioneira dos jesuítas; para tanto Rodrigo Melo Franco de Andrade convidou Aurélio Porto. Mas o gaúcho ponderou que sem um estudo prévio da civilização jesuítica das missões ‘seria difícil compreender, em suas linhas estruturais, a arte jesuítico-colonial, cujos monumentos vetustos se reerguem, agora, na região missioneira, reconstituído pelo Serviço do Patrimônio Histórico, por determinação do Sr. Getúlio Vargas, que assim reintegra ao patrimônio artístico nacional uma das mais belas páginas da História do Brasil’ (Sala, 1989:249).

³⁸⁹Tendo implícito valores ideológicos e estéticos atrelados às diferenças de classe e às questões de gosto, onde a noção de “capital cultural” direciona um olhar sobre o patrimônio. Há uma perspectiva da cultura acadêmica urbana que remete às dicotomias entre erudito e popular, campo e cidade, folclore e práticas culturais em ação.

experiência com o sagrado vivido na cotidianidade com as mesmas. Além do mais, permaneciam como figuras imersas nos “quadros” da memória coletiva. Ou ainda, nos cenários dos lugares praticados que revelavam as paisagens de pertença e sua topografia fantástica em que os “jogos da memória” se davam.

Portanto, a transfiguração do terror no contexto político brasileiro em terras missionárias naquele período, pode ser elucidada através da “força narrativa da memória”. Ela permite considerar uma “nostalgia das imagens” que evoca “a aceitação de um tempo múltiplo onde os jogos da memória sugerem, a todos quantos deles participam, uma relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do coletivo que professam” (Rocha e Eckert, 2000:73-84).

Seu Antonio Furtado, certa vez, referindo-se ao Museu das Missões disse-me que “agora os santo tão na cadeia!”

Seu Antonio Nunes comentou: “eu lembro, houve muita briga por causa dos santo!”

Fui naquela manhã com seu Maneco até o Museu das Missões ver a Nossa Senhora da Soledade. Ele havia mencionado um pouco antes em minha casa que um número grande de pessoas se reunia na festa para a santa. Afirmou que a santa era proprietária de uma terra, mas “o patrimônio” havia recolhido a imagem. No museu, ficou muito impressionado com as imagens, sempre olhando atrás delas pois, segundo ele, era ali que guardavam o ouro. Além do mais, mexiam com os braços para impressionar os índios. Como não trouxera os óculos, por vezes, não conseguia ler o pequeno texto em frente às imagens. Era eu então, que lia os nomes para ele.

Falou em preces e benzimentos relacionados aos santos como, no caso de São Miguel Arcanjo, que é “pra benzê contra quarqué mal... pra dormi, cabeça fraca!” São Lourenço, por sua vez, protege “contra incêndio”, orando-se a ele “nunca acontece incêndio”.

Sobre o Rincão [...]: “São Gabriel tá lá!”

No entanto, “recoiero tudo os santo!”

Daniela, a filha caçula do casal Santos, comentou comigo que fora com sua avó, dona Elvira, até “as ruína”, onde visitaram o museu. Dona Elvira nunca estivera nele desde a fundação do mesmo. Aproveito para conversar com ela sobre a visita.

Ela diz que “vimo santo bem bunito, tudo arrumadinho!”

Pergunto sobre o São José e se o viu no museu. Responde afirmativamente, recordadndo que existia “a igreja dele que era da minha madrinha”. Confirma que Ana Ribas foi quem deu a “terra pro santo”. Porém, “depois tiravo o santo, resgataro tudo! ... São José e outra santa que era companhera dele!” E indaga: “Engraçado, levaro pra esse lugar pra que será?”

Conta ainda, que “ensacaro” o santo, que “tiravo direitinho pra não quebrá!”

“Andemo por tudo! Gostei, tivemo hora lá (rindo)! Tinha mais umas muié lá, tavo oiando também! Acho que eram lá de Santo Anjo, que viero. Mas é bem lindo... aquilo é bem limpo! Até a guarda, o irmão Gordo [Luís, irmão de dona Cleni] que era guarda lá! Tá bem bunito lá, o senhor não foi lá ainda?”

Eu - “Já, já fui!”

“Coisa linda, bem arrumadinho! Eu digo, de noite, a claridade que as luz chego sê amuntuada uma na otra, pertinho da otra anssim!

Eu gostei, pois o São José é bem bunito, tem um nenezinho bem bunito! É por isso que não querio se quebrá, aqueles santo, não é irmã, pois ío trazê de novo pali! Pois, o irmão contava, ele foi ajudá a ensacá essa santaiada pa levá, não é? E dizio...”

Dona Cleni, pergunta: “A senhora conheceu só o São José? Não conheceu otro santo? Só o São José é seu conhecido?”

“Como é?... É, mais os otro eu já conhecia, a menina me dá o nome de tudo os santo, né. Até o São Pedro tali!”

Dona Cleni: “E o Santo Inácio?”

“É, tem bastante, tudo os santo tão ali! Tudo têm nome, tão ali! Tudo aquela nomaiada dos santo!”

As memórias da anciã desdobraram-se nas de dona Cleni que recordou sua infância, quando foi levada pela avó para beijar os santos no Museu.

Seu Emílio mencionou que as pessoas deixavam dinheiro para as imagens no museu. Observei em Santo Ângelo uma escultura do Negrinho do Pastoreio tinha a seu lado um pequeno pote com moedas doadas pelos visitantes.

Seu Afonso disse que “esses dia tivemo em São Miguel, mas não achemo São Miguel e São Gabriel”. Seu Emílio argumentou que poderiam estar fora do museu, sendo restaurados.

O hábito de colecionar objetos não é atributo apenas dos acadêmicos ligados ao patrimônio. Vários missioneiros possuem material arqueológico que encontram nas roças ou mesmo no quintal de suas casas, posto que a região conforma paisagens nas quais arqueologias se mesclam: a do olhar viajante; das camadas da memória; das vicissitudes dos eventos históricos; patrimonial e conservacionista. Trata-se de uma macro-região, espécie complexa de sítio arqueológico para além da “cerca do patrimônio”, onde as camadas do tempo misturam memórias e imagens diversas ligadas aos diferentes eventos que aquelas paisagens foram palco. Guardar pequenos objetos sugere, numa visão bachelardiana, que a “miniatura é uma das moradas da grandeza” (Bachelard, 1988:164).

Trouxe de Cruz Alta, por solicitação de seu Emílio, uma ponta de lança que estava com uma historiadora, sua conhecida. Segundo ele, gostaria que o armamento utilizado nas guerrilhas campeiras aparecesse em meu “documento” (a tese). Contou que a ponta de lança estava no poder de um certo Napoleão e que este a teria encontrado numa chácara, no Assentamento Santa Helena, bem próximo do local em que procuramos, certa vez, o tesouro oculto. Ele estava “lavrando com os boi, virô o toco e apareceu... a árvore nasceu em cima”, explicou.

Seu Emílio tem bastante interesse em arqueologia, acumulando grande experiência nesses anos de trabalho e convívio com arqueólogos no Sítio de São Miguel. Mostrou-me uma série de pequenos artefatos crioulos que encontrou – um pequeno cachimbo, boleadeiras e outros objetos. Também pude observar a sua coleção de moedas, sendo que a mais antiga delas data de 1821. Seu Maneco também possui uma coleção de velhas moedas e patacões.

Fui com José Herter à exposição de suas esculturas em Santo Ângelo que ocorreu no Museu Municipal Dr. José Olavo Machado, um dos vários museus que existem na cidade. Herter, como é conhecido, faz uma releitura do barroco, tendo como inspiração os temas e imagens missionárias. As cópias que realiza das imagens neobarrocas são de alguma forma, a reduplicação do simulacro enquanto cópia da cópia, tendendo a realçar a originalidade da peça no mercado da arte, através da valorização do étnico. Representa a força do barroco nas imagens contemporâneas do turismo.

Naquele dia encontramos seu Arlindo Ignácio Hendges numa das salas do museu. Esse senhor foi genro de Valentin von Adamovich, o escultor austríaco radicado na região missionária que realizou as obras da fachada do templo da cidade, entre 1952 e 1955. Ele se aproximou de nós e, como da outra vez em que o vi na praça, em frente à Catedral Angelopolitana, perguntou se éramos de fora.

Naquela ocasião teriam me dito que era “meio louco” e, inclusive, que dizia ter sido ele o autor das imagens da catedral. Na verdade, como ficaria claro posteriormente, não se trata bem disso, pois neste segundo encontro o senhor aproximou-se de nós com extrema modéstia, colocando-se como um dos artífices do pórtico da igreja. Fez questão de afirmar que o escultor e idealizador da obra era seu sogro e de mostrar a sua presença nas fotografias da época em que ocorreu a construção do mesmo. As fotos expostas no museu mostravam ele e um grupo de trabalhadores em meio a blocos de pedra e ferramentas. Disse que trabalhavam “tensos”, pois “se quebrasse a pedra tinha que colocá fora”. As pedras vinham de trem de uma região denominada de Curussu, entre Santiago e Jaguari.

Na época tinha 28 anos de idade (ele agora tem 75). Contou-nos sobre o fato de Adamovich ter sofrido um ferimento que evoluiu para um câncer, vindo a falecer por isso. Antes, esculpiu um índio com o braço atrofiado que representava a sua própria doença - fato que já tinham me narrado. Seu Arlindo desmentiu o relato corrente de que aquele seria Sepé Tiaraju - como intitularam a figura índia colocada no museu. Na verdade tratava-se de um acompanhante do herói da Guerra Guaranítica. A intenção do escultor era de esculpir Sepé sobre um cavalo - portanto, o índio que está no museu é parte do conjunto da obra inacabada -, pois o artista não teve tempo de terminá-la.

O aposentado, afirmou orgulhoso que ganhara certa vez o título de “Cidadão Santo Angelense”. Fez questão de deixar claro que narra aqueles acontecimentos ocorridos na

cidade voluntariamente e por “pura boa vontade”, mas também para “esquecer das tristezas que tem em casa”. “Eu conto um história que eu mesmo fiz!” Por fim, mencionou certa instituição que “não reconhece” seu esforço. No entanto, faz aquilo por entretenimento. “É um prazer pra mim!”, refletiu.

“O Gênio Esquecido³⁹⁰”, como foi chamado Valentin Von Adamovich, parece não ser o único, pois outros também o foram ou são esquecidos paulatinamente. Nesse caso, aquele sujeito que participou de uma criação coletiva – reduplicação contemporânea da igreja de São Miguel, simulacro da de Gésu em Roma -, que tem a genialidade de tecer a narrativa acerca do evento, vaga cotidianamente pela praça em busca de quem queira escutá-lo. Em frente à obra que consumiu três anos de trabalho, afirmou humilde: “posso dizer que um quarto fui eu que fiz!”

Se tomarmos a perspectiva apontada por Richard Handler (1985:193-209) em suas análises sobre a conservação do patrimônio cultural no Canadá, percebe-se que o autor analisa a questão a partir da abordagem crítica de Boas para a temática dos objetos etnológicos colocados em museus e que tendem a reduzir a complexidade cultural dos grupos humanos. No entanto, isso não significa que o autor desconsidere a importância dos museus, pelo contrário, tenta demonstrar que tais instituições conservam elementos importantes das culturas para o futuro, não implicando necessariamente, um empobrecimento da cultura retratada no contexto museal. Henri-Pierre Jeudy (1990) e Llorenç Prats (1997), apontam para novos rumos no processo de patrimonialização na contemporaneidade.

Obviamente, que a questão segue outro rumo com o advento do chamado pós-colonialismo e com a crítica que grupos étnicos realizam aos museus em seu sentido clássico, onde o Outro é representado de maneira descontextualizada a partir do saque de elementos de sua cultura material realizado em nome da memória e da ciência, mediante à conservação do patrimônio pelo Estado-nação³⁹¹. Nesse sentido, uma “preocupação com o

³⁹⁰O folheto produzido por Mário Simon para a III Semana Cultural – Valentin Von Adamovich, que ocorreu de 28/4 à 03/05/2001 traz inúmeras informações sobre o escultor.

³⁹¹A temática da construção do Estado-nação pode ser analisada por diferentes perspectivas - Eric Hobsbaw e Terence Turner 1984; Alan Dundes, 1985; Ruben G. Oliven, 1992; Anne-Marie Thiesse, 1999. Baseio-me nesses autores para analisá-la a partir de seus vínculos com a noção de “patrimônio cultural”. A questão, dessa forma, está relacionada aqueles aspectos que dizem

passado local durante muito tempo transformou os museus locais em depósitos de objetos”, onde as imagens funcionam como “auxílios à memória” (Gaskell, 1992:241).

A lógica presente nas ações de conservação que viabilizam os museus busca resguardar elementos considerados expressivos. Trata-se de um “fetichismo da cultura material” do Outro - considerando o seu exotismo -, bem como daqueles elementos próprios da cultura ocidental moderna como demonstra Henri-Pierre Jeudy (1990) na forma de objetos obsoletos e paisagens industriais decadentes, mas que detém importância histórico-cultural para a nação.

A visão museológica de algumas instituições ligadas à conservação do patrimônio ressalta os aspectos civilizacionais, quando as culturas regionais são tomadas como representativas da história da nação. Há o olhar de uma “cultura erudita” que perscruta a produção cultural de diversas comunidades, atribuindo-lhes valores estéticos que os singularizam e percebendo-os assim, como expressão de uma “arte popular” de importância nacional. Artefatos e objetos de arte são incorporados ao acervo patrimonial do Estado, enquanto bem patrimonial comum, com seu zelo pátrio sobre um saber-fazer do povo.

Daí que a noção de patrimônio, envolvendo objetos e expressões artístico-culturais que devem ser preservados, revelam uma herança cultural, ou seja, o que foi e deve ser legado às futuras gerações. Há que se resguardar símbolos representativos da pátria. Tais componentes da cultura – materiais ou não - epitomizam a identidade social, evidenciando aspectos do caráter regional e nacional que devem ser geridos como acervo cultural, a partir de uma legislação e disposições acerca do bem patrimonial.

O museu é um receptáculo de símbolos e artefatos que veiculam imagens do Outro. O popular, nesse sentido, surge enquanto entidade cultural polissêmica. É uma construção

respeito à atuação de determinados atores sociais, representando instituições de gestão patrimonial, de maneira a engendrar planos de ação e projetos que buscam erigir uma proposta de sacralização de objetos e símbolos de pertencimento a uma nação, estando ligados à idéia de tradição. A perspectiva patrimonialista tende a apresentar a história enquanto conjunto de eventos comuns ao país, abarcando uma memória social, vinculada à nacionalidade. Há o compartilhamento de “tradições inventadas”, onde diversos grupos e atores sociais se empenham na preservação daquilo que consideram como patrimônio comum, por revelarem aspectos do que seria o “espírito” de um povo. O chamado patrimônio cumpre um papel significativo na tarefa da construção da nação - consubstanciado nos artefatos, edificações e paisagens conservados -, abarcando uma série de valores capazes de representá-la. Há, nesse caso, uma política conservacionista que legitima a invenção de tradições, ligadas a determinada “comunidade imaginada” (Anderson, 1993). A idéia de nação está aderida a um imaginário em torno dos mitos de fundação e dos símbolos identitários (bandeira, hino, etc), por exemplo.

social dos chamados eruditos. Peter Burke (1989) demonstrou como os urbanos, num determinado momento da história ocidental, pelo menos desde o século XVIII buscaram na vida rural, ou ainda, na existência de formas tradicionais e em práticas culturais campônias um exemplo do primevo³⁹². Trata-se de uma visão romântica que busca reviver e reproduzir as culturas nos quadros do folclore e de um “saber do povo” que aparece como signo das raízes da nação. Nesse saber “autêntico” estaria a gênese da cultura nacional³⁹³.

Há nessa dinâmica urbana em direção ao bucolismo campônio uma nítida tentativa de salvaguardar a memória do fantasma do esquecimento, engajada politicamente na preservação e conservação dos elementos culturais de um grupo exoticizado, bem como de extrair da cultura do povo que desaparece, paulatinamente, certos saberes e artefatos que devem ser preservados como um acervo comum, tomando para si o controle do patrimônio cultural do Outro. Daí a importância dos museus para o imaginário urbano, ligados a bens e viagens de enriquecimento cultural.

A lógica patrimonial colocada na perspectiva museológica conservadora define o exercício de poder sobre a cultura do Outro. Instaura a fragmentação na experiência social orgânica nativa – no sentido dela pulsar e se auto-organizar - vivida na ação e, por isso, nicho complexo onde os artefatos circulam imersos em redes de significados, veiculando imagens de pertença às paisagens locais. A “angústia do esquecimento” que mobiliza os agentes do patrimônio a gerir elementos da cultura alheia, pelo ato de patrimonialização, engendra choques culturais e rupturas nas experiências de socialização das comunidades. Cegos pela dramática do esquecimento, os agentes patrimoniais acabam por esquecer o valor do “residual” que, de acordo com Henri-Pierre Jeudy (1990:43), “designa o núcleo semântico a partir do qual se trama a ‘simbolicidade’ das trocas e dos investimentos culturais”, despontando “como um lugar de emergência do simbólico”.

Nesse sentido, certas visões de cultura e patrimônio podem significar a negação da experiência cultural nativa impregnada pela memória coletiva do grupo, ligada à elaboração e vivência do cotidiano como estratégia de vida. É na existência, enquanto afirmação de laços afetivos e solidários nas paisagens de pertença, que uma “centralidade subterrânea” é

³⁹²Para esse tema no contexto inglês, ver Raymond Williams (1990).

³⁹³Simon Schama (1996:86) analisa a busca quase desesperada dos nazistas pelo texto clássico do historiador romano Cornélio Tácito, intitulado: *Germania; ou, sobre a origem e situação dos germanos*. A obra foi escrita por volta de 98 d.C, sendo considerado um texto fundamental para assegurar a autenticidade identitária alemã pelo caráter primevo da cultura germânica.

exercida no minúsculo e no pontual, de forma a engendrar estratégias de um querer-viver em comunhão (Maffesoli, 1987; Petersen, 1994).

Rompidas as estruturas simbólicas e imaginárias que dinamizam a cultura na ação, ou ainda, “os usos da cultura”, a imagem sisuda do museu e suas classificações prepara o terreno para o turismo como evento cultural que exotiza o Outro. Certa museologia, ao estabelecer “paisagens de poder” (Zukim, 2000), conforma espaços subliminares da “cultura do terror” (Taussig, 1993) na Modernidade. Assim, ao abarcarem artefatos culturais no seu acervo, tendem a arruinar os seus nexos, ossificando-os no “tempo museal” (Jeudy, 1990) porque descarnados do saber-fazer que lhes dava sentido, posto que descontextualizados das efervescências do meio que os gestou. Resta uma estereotípia fantasmagórica da peça como figura estática³⁹⁴.

O recolhimento dos santos padroeiros das comunidades missionárias está ligada à “lógica de conservação”, implicada na “função patrimonial” que as imagens dos santos barrocos detém. A coleta surge como pretensa luta contra o esquecimento e a morte, justo dentro de uma visão racionalista que oblitera, na medida que aprisiona, a potência das imagens por intermédio da tutela do objeto e da conservação do monumento. Ao assegurar o “suporte” da memória social forjando museus, sítios arqueológicos, reservas ou parques nacionais, tendem a dismantelar sistemas simbólicos em suas dinâmicas culturais. Conforme Henri-Pierre Jeudy:

A história não é mais apenas monumental; ela é ‘importante enquanto memória coletiva do passado, consciência crítica do presente e premissa operatória do futuro’. A memória coletiva da ‘cotidianeidade’ foi valorizada pelo método sociológico das ‘histórias de vida’. Esse método, associado à demarche de uma etnologia regional, concorre para a quebra do círculo vicioso de uma obsessão pela conservação, reabilitando o papel fundamental do vivido nas transformações culturais. Se a constituição de um patrimônio reúne, na própria complexidade de sua realização, o trabalho sobre as ‘histórias de vida’ e a investigação etnológica, ela é ainda mais profundamente confrontada com seus próprios paradoxos. De fato, a equivalência metafórica entre ‘patrimônio’ e ‘memória coletiva’ permanece como algo a ser conquistado. O patrimônio não é o depósito da memória. Se se reduzisse a tal coisa, acabaria sendo um obstáculo aos movimentos da memória. (Jeudy, 1990 :13).

³⁹⁴ Ver “Produzindo o passado”, livro organizado por Antonio A. Arantes (1984).



Barroco's missionary sculpture: São Miguel Arcanjo



Las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes

"REPRESENTAN UNA EXPERIENCIA ECONOMICA Y SOCIO CULTURAL SIN PRECEDENTES EN LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS" (UNESCO 1983).

Conocer la Región de las Misiones es descubrir un escenario de 400 años de historia, una vuelta por el tiempo nos hace revivir la fantástica obra evangelizadora de los padres de la compañía de Jesús y su determinación de convertir a la fe cristiana los indígenas que habitavam en esta región de America.

Los pueblos Misioneros se organizaron en un conjunto de 30 Reducciones en un territorio que pertenecía a España, hoy, Argentina, Brasil e Paraguay.

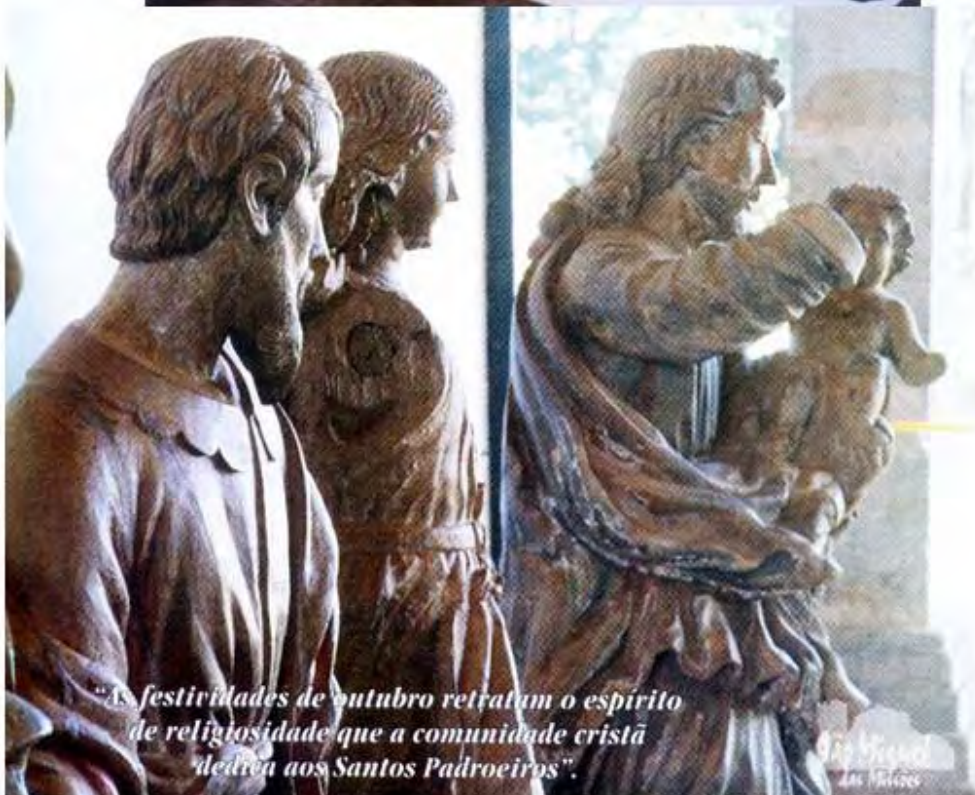
Los Jesuitas iniciaron su obra en 1626, en el actual territorio de Rio Grande do Sul, pero debido a los ataques de los bandeirantes, esta iniciativa fue frustrada, mas adelante retornaron y fundaron los históricos Siete Pueblos de las Misiones.

Fueron comunidades progresistas que alcanzaron un notable desenvolvimiento economico y cultural. Los indios se transformaron en hábiles metalúrgicos, agricultores, tipógrafos, escultores y músicos.

En 1750 con el tratado de Madrid se desencadenó la guerra Guaranítica, donde surgió el legendario guerrero Sepé Tiarajú y su heroico grito: 'ESTA TIERRA TIENE DUEÑO', los indios fueron desterrados, siendo dispersos, posteriormente se reorganizaron, pero en 1768 los padres Jesuitas fueron expulsos del continente americano, iniciando así la decadencia de las Misiones Jesuíticas Guaraníes.

Visitar las Misiones es sumergirse en la cultura, donde además de ver, usted sentirá el espíritu del lugar.





1.3. O Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo e as “paisagens de poder”.

Quando conheci Gládis Pippi no Museu das Missões conversamos sobre minha pesquisa. Ela me informaria que os desenterradores de tesouros destruíram boa parte do patrimônio arqueológico na região missioneira. Lembrei de Cruz Alta, onde soube de casas muito antigas que foram derrubadas pelos caçadores de riquezas enterradas.

Seu Emílio contou-me um caso que se passou em São Lourenço entre os anos de 1996 e 1997. Um homem “sonhou que sete bugre tentava ele de noite, não dexavo dormi, pra vim tirá os tesoro que tavo em São Lorenço”. Na verdade, o homem e sua irmã sonharam com os mesmos bugres. Eles “cavaram nuns três lugar” depredando o sítio. O IPHAN entrevistou. Comenta ainda sobre uma escavação ocorrida em São Lourenço na década de 60, quando um arqueólogo “achou um crucifixo de oro faltando um braço”.

Seu Pedro Cigano me falou o seguinte sobre a procura de tesouros em terras miguelinas: “Tem muito oro nessas grotas, mas agora ninguém dexa mais, até o governo!” Ou seja, “não pode cavá”, considerou seu Juca Tigre quando falou das interdições patrimonialistas às buscas por tesouros enterrados, nas paisagens das ruínas jesuítico-guaranis.

No dia que conheci seu Emílio caminhamos pelo Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo onde o mesmo trabalha. Explicou-me, no interior da igreja, sobre as utilizações dos espaços durante o período reducional. Contou que perto de um pilar, durante escavações realizadas no local, foram encontrados quatorze esqueletos, sendo que alguns deles possuíam sinais de ferimentos à bala.

Comento com ele sobre os nomes escritos nas paredes do templo, muito antigos, datando de 1922, 1939, 1940, etc. Fala na “farta de cultura” das pessoas que riscam nas pedras e menciona o caso de um paulista que riscava uma delas. Ao ser interpelado por seu Emílio disse que fazia aquilo para deixar a sua “marca” no lugar. Além disso, “tinha curso superior”. Seu Emílio o repreendeu, tendo o homem saído dali envergonhado com o episódio.

Penso no nome como uma marca no lugar e expressão da dinâmica humana nas paisagens culturais em terras miguelinas. Alguns deles estão grafados há tanto tempo que me parecem um patrimônio sobre o patrimônio.

Seu Boaventura, em São Nicolau, durante nossa conversa lembraria de circunstâncias ligadas àquelas paisagens de ruína, fazendo referência ao patrimônio arqueológico existente nelas.

“É de fato, alguma coisa a gente sabe, né seu! É, é! E eu costeio aqui desde onze ano! Morava ali pra fora! Daqui aparece a morada onde nós morava lá! E dali, eu vinha na escola, não! E, depois, eu vim pará na casa do professor. Não vê, eles se davam muito bem, o professor com o meu pai. Porque o meu pai emprestava vaca de leite pra ele, pro professor!... É, por lá arrumô pra mim vim pará na casa do professor... aqui em São Nicolau à muito tempo! Inclusive, foi quando eu conheci (tosse)... Então, muita coisa aí eu sei, como diz o outro explorava no fim-de-semana, não tinha aula, então, saía daqui a caminhá.

Inclusive, ia dentro do subterrâneo que, ninguém sabe, tem muita gente que não sabe, o quê que tinha ali dentro do subterrâneo! Tinha um quadro de bronze ali, com três porta! Eu entrava lá e revisava ali, quase tudo e, e então, tinha um poco de arreio, sabe porquê... tem muita gente que não sabe desse quadro de bronze que tinha ali e, com três porta: uma pro sul, uma pro norte e uma pro nascente!

E depois, teve uma época aí que era o professor, segundo, segundo prefeito do município novo aqui. Acho que vendeu pruma fábrica de, como é que se diz, pruma metalúrgica. Ali em Santo Ângelo, aquele quadro!

Inclusive, eles me falaram lá pra mim levá de caçamba. Com caçamba pra prefeitura! E esse professor Vicente é que tava na administração da prefeitura! Quando deu esse negócio lá com os [...] uma fundição que tinha lá! Então, acho que foi vendido lá, esse quadro. Mais, vai eu sabê como é que fizeram. Eu não me meti naquilo! Que eu sabia que era uma coisa meio histórica, né! Desde o meu tempo de guri eu conheci aquilo!

Porque eu ajudei a formá quase que a cidadezinha aqui. Logo que, logo que entraram com o prefeito aí, como é que se diz, ora... não era eleito, era nomeado, né!... Na lei militar aquela!... Então, interventor! Agora me dei conta! Era interventor! O prefeito-interventor!

E, então, onde foi vendido aquilo lá? Mais depois, quando, quando a gente foi vê mais o meno como é que era, dero uma limpada nisso aí, clariô tudo! Aquele quadro não apareceu mais!... Eu sabia que era assim! Não, era muito diferente do que está arrumado agora!”

Fico sabendo da presença de grandes araucárias – ou pinheiro-brasileiro – que existiram na área do sítio de São Miguel às quais teriam sido derrubadas por um funcionário visando o cultivo de roças no local onde se encontravam as grandes árvores.

Aqui há uma questão interessante acerca da dilapidação do chamado patrimônio, que passa despercebida pelos “agentes do campo do patrimônio” (Lewgoy, 1992), ou seja, tais árvores têm uma vida bastante longa, podendo durar séculos nas paisagens. O que aconteceu ali, certamente, foi a derrubada das espécimes cultivadas no período jesuítico-guarani. Sobre a presença das plantas na redução de São Miguel existem alguns relatos de viajantes. O botânico francês Auguste de Saint-Hilaire, entre 1820 e 1821, preocupado com aspectos fitogeográficos na região platina americana, afirmou:

O Abade Casal diz que existem pinheiros na Província das Missões; essas árvores não crescem em todas as regiões que percorri desde o Ibicuí, mas deles há dois exemplares no jardim do convento de São Nicolau e meia dúzia no convento de São Miguel, todos plantados pelos jesuítas (Saint-Hilaire, 1997:310).

Robert Avé-Lallemant em 1858: “Duas horas mais tarde chegaram os cavalos. Despedi-me da amável gente de cor. Por trás de umas araucárias negras obscureciam-se as ruínas de São Miguel. Afastava-me de um ponto muito notável” (Avé-Lallemant, 1980:242).

Hemetério José Velloso da Silveira na segunda metade do século XIX, diria:

Mas o pinheiro araucário não é como a erva-mate, propriedade de certos e determinados terrenos. Ele produz, e dele temos visto árvores gigantescas, que foram plantadas em terras da fronteira, em lugares de cima da serra, distanciados da zona onde ele abunda.

Os jesuítas adornaram todas as suas quintas com um bosque dessas árvores, como vimos em São João, em São Miguel e em São Luis, os que ainda resistiam ao abandono e à destruição (Silveira, 1979:136-7;189).

Hemetério Silveira ainda confirmaria a presença das plantas noutra passagem de sua narrativa, pois em São Miguel Arcanjo revela que a “grande quinta por detrás do colégio, da igreja e do cemitério, com extensão talvez de um quilômetro quadrado, só conservava a maior parte da muralha de pedras perfeitamente aprumada e, interiormente alguns pés de laranjeiras e os pinheiros, bem ao fundo”.

Fui convidado para falar sobre a pesquisa que estava realizando na região para adolescentes que estudam à noite na Escola Estadual Padre Antonio Sepp em São Miguel, dentro da disciplina de História das Missões. Conversamos sobre meu trabalho e, em certo momento, comentei da importância do Sítio Arqueológico estar situado no município e de existir uma biblioteca com bom acervo, o qual os estudantes poderiam consultar durante suas pesquisas sobre a região missioneira.

Alguns deles fizeram colocações no pequeno auditório que, até certo ponto, me surpreenderam. Informam sobre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) que “eles trabalham bem, mas ficam lá”, ou ainda, “eles lá e nós aqui”, evidenciando o distanciamento do órgão com a comunidade miguelina. Uma garota afirmou que “a gente tem receio de ir lá!” Outra adolescente argumentou que “as ruínas são pros turistas!”

Confirmei, sem querer, aquilo que configurava-se, até então, apenas como suspeita.

Bernardo Lewgoy (1992:7) reflete sobre os conflitos instaurados pelo processo de tombamento de cenários arquitetônicos urbanos no estado³⁹⁵, que revelam aspectos estéticos e históricos significativos de uma determinada paisagem cultural. A dramática instaurada na arena dos acontecimentos ante o processo de patrimonialização e tombamento, ocorre pelo confronto de perspectivas e interesses diversos e no choque entre

³⁹⁵O autor realizou sua pesquisa etnográfica na cidade de Antônio Prado, localizada na zona serrana gaúcha, onde pesquisou o processo de tombamento de quarenta e oito casas com características coloniais italianas, como Patrimônio Nacional, pelo IPHAN. Richard Handler (1985) analisa essa questão no Canadá e Llorenç Prats (1997) para a Catalunha.

alteridades. De um lado temos, os “agentes do campo do patrimônio” (e intelectuais locais) enquanto, de outro, os membros da sociedade em questão.

É no cruzamento dos pontos de vista que o conflito se deflagra. Entre o olhar nativo e a perspectiva conservacionista existem diferenças estruturais e formas diversas de lidar com o acervo de imagens existentes. Noções de memória distintas articulam-se com as experiências do passado dadas no embate do processo de patrimonialização a partir do contexto geo-político em que as paisagens são tombadas.

Nesse sentido, é preciso considerar uma ecologia simbólica das paisagens de pertença vinculadas ao cotidiano da “comunidade emocional”, evocadoras de reminiscências pessoais e grupais em contraposição às visões dos agentes culturais que tomam o patrimônio como “suporte da memória”, referido à representação simbólica da identidade nacional (Prats,1997:8). Existe um hiato se considerarmos a importância da memória social em detrimento daquela de âmbito mais micro, que a etnografia revela como elaborações da memória coletiva.

Seu Antonio Nunes recordou, enquanto caminhávamos pelo sítio arqueológico, o tempo em que nas ruínas “era só unha de gato e capoeira”. Também “tinha uns pé de ariticum” no local. “Era tudo aberto aí, nós entrava e ia até os fundo das ruína”, onde existia apenas a habitação em que morou o casal Eva e Osvaldino.

“Naquele tempo não tinha essas estrada, nem lavoura... só trilho!”

Faz a ressalva: “só que aqui não tinha a cerca do patrimônio!”

Seu Juca Tigre contou certo dia em sua casa que o IPHAN tomou-lhe um pomar com aproximadamente cinquenta árvores, entre elas laranjeiras e bergamoteiras, sem lhe dar muitas satisfações. Essa propriedade, que pertence a dona Universinda, sua ex-companheira, faz divisa com o Sítio Arqueológico. Ele próprio havia plantado as árvores.

Desde que cheguei em São Miguel passei a utilizar um caminho que me permitia transitar da avenida asfaltada em frente ao Sítio Arqueológico, alcançando a outra rua de chão batido (Boaventura Braga). O local é trilhado cotidianamente pela comunidade e eu aderi a prática. Na verdade, o caminho é atravessado por uma cerca de tela do

“patrimônio”, ou seja, há um orifício na mesma realizado por alguém que não concordou com o seu fechamento. Uma nítida resistência frente às imposições do IPHAN sobre às práticas cotidianas miguelinas.

O caminho é tão utilizado pela comunidade que até eu, estrangeiro, passei a usá-lo com frequência, dado seu fluxo de transeuntes. Numa manhã, como de costume, tomei o meu trajeto habitual, pois me dirigia até a casa da família Herter. Para meu espanto, deparei-me com o mesmo interditado com telas remendadas que, mais tarde, viria a saber, teriam sido colocadas por ordem do IPHAN. Não compreendi porque um “pique” praticado pela comunidade miguelina há mais de quarenta anos fora interditado daquela maneira, sem diálogo algum com os moradores. A trilha, por si só, representa um “patrimônio” da comunidade.

A importância daquele espaço de trânsito para as pessoas é considerável, existindo um significativo fluxo delas e de seus animais pela via – como outras existentes no local –, posto que pelo caminho se deslocam, inclusive, as vacas para as pastagens e propriedades localizadas no outro lado da cerca. Ou seja, trata-se de um trilho usado tradicionalmente pela população como um dos tantos que existiram antigamente, os quais, com frequência, se referem os velhos moradores da cidade. O Povo de São Miguel foi um lugar recortado por “trilhos” (“carreros”, “cruzadores”, “piques”), delineados pela ação conformadora do ato de andar relacionado ao sentimento de pertença ao lugar. O nomadismo e a errância, portanto, fundam o espírito daquelas paisagens primevas e a ação humanizadora do meio.

Ouvi várias reclamações de algumas pessoas acerca da atitude tomada pelo órgão. Conforme fiquei sabendo, alguém teria aberto o buraco na tela novamente. O IPHAN tornou a fechá-lo. Naquele mesmo período cortaram velhos cinamomos existentes na área destinada às construções e bem-feitorias, que sabe-se lá quando irão ocorrer.

O fechamento da passagem tradicional é um reflexo da distância existente entre o IPHAN e aquela comunidade. No período do tombamento da área do Sítio Arqueológico houve o cercamento da mesma e a impossibilidade de livre trânsito da população miguelina. A malha de trilhas que atravessava aquele espaço sucumbiu pela força do poder estatal fragmentador das vias de acesso nas paisagens ligadas às redes de vizinhança/compadrio/parentesco e de solidariedade, que fundam boa parte do espírito de

pertença ao lugar, permitindo as deambulações e encontros comunitários no povoado de São Miguel.

Esse é um dos tantos caminhos que foram interditados outrora e que as pessoas, como resposta à patrimonialização do espaço de deslocamento, acabaram por abrir uma brecha na tela - existem várias delas ao longo da cerca que delimita o “território sagrado” do Sítio Arqueológico -, fazendo com que o caminho permanecesse livre.

Havia ali, em 2002, uma perspectiva de política patrimonialista que preserva elementos de uma cultura do passado em detrimento da dinâmica cultural na ação experienciada no presente que dinamiza tais elementos, conformando uma memória das paisagens ligada ao espírito do lugar. Preserva-se a coisa descarnada de seu “mana”, posto que o espírito que os animou circula fora das cercas.

Fico sabendo que houve um problema entre o IPHAN e as pessoas da comunidade no mês de maio de 2003, envolvendo denúncias na polícia. Alguns moradores da Vila da Alegria teriam realizado uma abertura na tela que delimita o Sítio Arqueológico, visando à coleta de frutos existentes no interior da área protegida. A falta de diálogo, desconsiderando os anseios da comunidade faz com que, ao invés dos técnicos buscarem espaços de discussão sobre o problema, objetivando a tão anunciada “educação patrimonial” que promovesse, inclusive, o acesso ao pomar, obliterou a possibilidade do mesmo, acirrando as diferenças e antipatias locais quanto à política patrimonial levada a cabo pelo órgão estatal naquele Sítio.

A cerca recorta a paisagem miguelina delineando os contornos de uma paisagem de poder (Zukim, 2000) num espaço agitado e investido de violência simbólica (Bourdieu, 1998). O cercamento surge enquanto reflexo e signo da zona friccionada das fronteiras culturais e políticas definidas pelas complexidades do processo de tombamento dos bens patrimoniais no estado.



Arno Alvarez Kern ao advogar por uma “arqueologia histórica missioneira”, chama atenção para os “planos de ação cultural” voltados à “preservação” e “revalorização” do chamado “complexo das Missões”. Mais condescendente com as comunidades missioneiras, aponta para uma noção de patrimônio que se justifica não apenas “pela sua importância histórica, mas igualmente pelos mitos que, ao longo dos séculos recentes, se teceram em torno das ruínas”. A questão, portanto, implica em políticas de pesquisa e conservação envolvendo o “patrimônio missioneiro” sul-riograndense - seus “remanescentes arquitetônicos” e “bens culturais arqueológicos” (Kern, 1988:184-86).

A análise e recuperação do “conjunto documental” sobre as Missões mediante a ação dos técnicos do patrimônio e pesquisadores, na perspectiva do autor, tenderia a transformar-se em “memória social”, sendo paulatinamente “devolvido à sociedade”. Para Arno Kern, um trabalho interdisciplinar envolvendo arqueólogos, arquitetos e historiadores possibilitaria que essa “importante etapa do processo histórico da Região Platina oriental” fosse melhor conhecida, surgindo o que chamou de “conscientização de uma memória compreensiva”, que seria realizada “de maneira livre e espontânea” sobre o complexo processo civilizacional jesuítico-guarani, onde as antigas reduções emergiriam enquanto “museus ao ar livre”, propiciando a “conscientização” da importância de tais bens patrimoniais da nação.

Os intelectuais, nessa perspectiva, seriam detentores dos caminhos que iluminariam o breu do esquecimento entre as comunidades missioneiras acerca de sua própria história. As sociedades missioneiras, vistas como tábulas rasas, necessitariam do resgate realizado pelos agentes do patrimônio em meio a documentos arquivados e de suas ações técnicas de gestão patrimonial para recuperarem aspectos de sua memória abalada pelo fantasma do esquecimento. A pesquisa arqueológica e documental para o autor, desencadearia na “comunidade local” o reconhecimento de aspectos históricos e, mesmo, identitários encobertos pelas camadas do tempo.

A proposta tutelar pelo menos avança na perspectiva de inclusão dos missioneiros no processo de gestão patrimonial na medida em que dentro de sua perspectiva:

A sociedade missioneira atual poderá assim apropriar-se dos bens culturais arqueológicos remanescentes, dos quais ela foi expropriada pelas absurdas e perversas destruições provocadas no passado. Estas destruições

terminaram por mutilar e reduzir substancialmente este patrimônio comum a toda a região platina missioneira e às sociedades que habitam este espaço das Missões. (Kern, 1988:188)

Há um problema ideológico e estrutural que o autor esquece, justamente, quando quer combater o dito “esquecimento”. Ao desconsiderar o processo fragmentador das experiências culturais sensíveis dos missioneiros pelo exercício coercitivo da política patrimonial, que desferiu duros golpes sobre a memória coletiva das comunidades, tende a minar a sua ambição de trazer à luz - com o conhecimento engendrado pelos agentes do patrimônio -, aspectos sobre a cultura missioneira.

O equívoco neste contexto está em perceber a ruína como signo da “deterioração”, representando o esquecimento do evento histórico. Nada mais problemático que tomar a ruína como paisagem de morte, onde a vida não pulsa e sequer detém uma memória impregnada ao cenário. Na realidade, é da potência subterrânea da ruína que emerge boa parte da complexidade dos jogos da memória e da dança das “imagens dialéticas” que veiculam nos meandros do tempo o delicado arranjo entre lembrança e esquecimento.

A preocupação do arqueólogo está voltada para a ruína, como fica claro:

Assim os povoados de Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga e São Borja desapareceram e seus restos se encontram enterrados sob as ruas e casas que o recente desenvolvimento urbano e populacional gerou. Este mesmo processo foi mais limitado em São Nicolau, mas igualmente coloca fora do alcance grande parte dos vestígios arqueológicos. Restam como testemunhos arqueológicos do passado histórico missioneiro as Missões de São Miguel, São João e São Lourenço, nos municípios de Santo Ângelo e São Luiz Gonzaga. (Kern, 1988:187)

Fernando La Salvia aponta questões similares frente às paisagens de ruínas no contexto missioneiro.

As áreas agro-pastoris, interiorizadas, vão se dividir em grandes estâncias as quais, por sua vez, em fazendas e, guardando-as os postos, que seriam a menor fração produtiva missioneira. Dentre os inúmeros postos que existiram dentro do espaço missioneiro, cuja grande maioria foram cartograficamente localizados estão, em realidade, destruídos pela ação de uma agricultura intensiva ou transformaram-se em sedes de municípios

atuais, ou estes se colocavam tão próximos que destruíram ou sufocaram aqueles (La Salvia, 1988:196).

A ruína, de certa forma, personifica o caráter de um lugar. Ela reflete a “maneira de ser de uma sociedade” (pretérita ou não), pois existe nessa paisagem devastada pela ação humana ou da natureza uma “lembrança de uma geografia sentimental” (Sansot, 1989) ou de uma “geografia imaginária” (Said, 1990) da qual a ruína é herdeira e signo, memória e possibilidade de esquecimento.

As paisagens de ruínas abarcariam uma indeterminação, pois existiria nelas a impossibilidade de “formas puras”, como sugere George Simmel (1935). A ruína inserida no espaço urbano miguelino não é apenas obra humana e sequer o fruto de uma natureza dadivosa, mas expressão do sincretismo das formas³⁹⁶. Ela conserva um dinamismo simbólico singular - uma profusão de arquétipos e imagens -, integrando uma paisagem fantástica densamente impregnada das memórias nas camadas do tempo missioneiro.

A arqueologia possível ali - além da que revolve o corpo da terra - é a da busca em profundidade por uma duração sensível³⁹⁷ revelada pela voz do Outro, quando deslinda as sobreposições de temporalidades na experiência missioneira. As ruínas com sua força simbólica dinamizam o imaginário em torno dos cenários paisagísticos nas Missões.

Anne Cauquelin e Henri Pierre Jeudy (1989:211) analisam as paisagens sob a influência do desastre e das catástrofes naturais³⁹⁸ (ou não) transformadoras dos lugares, engendrando novas formas que, no entanto, não transmitem culturalmente uma pulsão de morte. Nesse sentido, um espaço eco-antropológico destruído também é uma paisagem. Existem nele formas específicas de “apreensão social”.

³⁹⁶Isso nos aproxima da perspectiva de Ana L. C. da Rocha quando afirma: “Eis aí as razões que levam a compreender a estética urbana das cidades brasileiras como um fenômeno tributário de um empreendimento colonial sobre “terras tropicais”, cujas aspirações fantásticas do Conquistador estão permeadas de um simbolismo complexo. Sob este ângulo, a retórica colonial que orientou o povoamento e a colonização no Novo Mundo integra constelações de imagens opostas que fundam a gênese de uma geografia fantástica para o caso do nascimento de uma civilização urbana no Brasil, fruto dos ímpetus demiúrgicos de conquista de terras e de conversão de almas, bem como dos devaneios de repouso do herói civilizador” (Rocha, 1995:113).

³⁹⁷Conforme Gaston Bachelard é exatamente “pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fosséis de duração concretizados por longas permanências” (Bachelard, 1988:29). O espaço nos convida à imaginação, pois habitamos as imagens e percebemos uma arqueologia que lhes é própria e um fundo denso de imagens. Ele permite que a imaginação trabalhe, possibilitando assim, que a memória tome forma.

³⁹⁸Sobre paisagens de catástrofe ver na mesma publicação o texto de Jacques Cloarec (1989).

Existe uma autonomia, no sentido que as forças naturais agem sobre a paisagem e a obra humana, escapando ao controle dos sujeitos. A ruína é, de alguma forma, a luta desesperada da natureza para não ceder aos imperativos humanos. A paisagem de ruína revela a dinamicidade que é inerente a tal processo de inversão, evidenciada no embate de forças onde novas formas aparecem sob a ação dos naturais consubstanciadas nas energias poderosas que desenvolvem formas singulares sobre o que se deteriora ou “desaparece”. O que subsiste da obra transmuda-se, revelando-se outra na medida que a vegetação a ela se incorpora enraizando-se até configurar uma imagem diversa, um conjunto novo.

Pedras e raízes conjugam-se definindo meandros e contornos, enquanto blocos se desgastam sob a dinâmica de uma erosão biológica. Toda a intempérie reina sobre a pedra desgastando-a: o vento, energia indômita, varre sua superfície e a dissipa em pó; a água banha seu corpo, lambe suas cavidades porosas até que a erosão devore suas arestas, arredondando-a; o frio e o calor em seus ritmos alternados causam choques que a ferem de tal maneira que só lhe resta a fragmentação. As paisagens de ruínas, todavia, são desdobramentos e reflexos de novos rumos no cotidiano dos grupos nativos, ante às turbulências do tempo. Elas instauram novas percepções e sentimentos acerca do espaço que rearranjam a memória coletiva das comunidades de pertença.

Revelam a dinâmica cultural que redimensiona os nexos com as paisagens sob a influência catastrófica dos eventos explosivos e caóticos nos cenários de conflito, possibilitando novas ordens de relações com o espaço experienciado. A ação transformadora instaurada pelo humano sobre as paisagens missioneiras implica, portanto, na visão da ruína como espaço fantástico da memória, constituído na experiência com o tempo acidentado pelos grupos de pertença. A ruína antes de falar do esquecimento anuncia os subterrâneos da memória coletiva e sua efervescência de símbolos e imagens legadas pelas comunidades fronteiriças frente à “cultura do terror” em solo americano. Há uma melancolia decorrente das paisagens de ruína.

O viajante Robert Avé-Lallemant vislumbrou as ruínas da catedral do antigo *pueblo* de São Miguel - um “templo outrora tão soberbo” - situadas num cenário idílico e pitoresco, na forma de “um quadro, nesta região, tão surpreendente quanto melancólico”.

Depois de ter examinado outra ruína, um castelo de Heidelberg clerical, sobreveio-me profunda melancolia. A sexta-feira da Paixão, o silêncio da

floresta, a hora da tarde de um dia claro, o chilreio dos pássaros nas pedras em ruínas em toda parte e as lindas plantas que viçavam em todas as cornijas elevaram maravilhosamente o profundo acorde menor que pulsava em minha alma (Avé-Lallemant, 1980:239).

A ruínas missioneiras aparecem aos olhos do jesuíta Balduíno Rambo num clima semelhante, mas à sombra do apocalíptico. Ela surge como expressão da força caótica do monstruoso, vinculado às ambigüidades do espírito humano.

A melancolia da história paira sobre essa paisagem. Todo quanto é belo é fadado a fenecer. A inveja entre duas nações irmãs, linhas geográficas traçadas a esmo nos gabinetes de Madrid e Lisboa, instintos interesseiros, ódio à religião – um dragão de sete cabeças se arremessou sobre as reduções, baniu os missionários, fez debandar os índios, votou à ruína os templos. Os restos de São Miguel, de São Lourenço, de São João Velho, invadidos pela vegetação, por longo tempo aproveitados como pedreiras, falam uma linguagem muda, mas eloqüente, de acusação contra o mistério da humana iniquidade (Rambo, 1994:323).

Dáí que as ruínas das Missões configuram paisagens fantásticas num território em que os mitos afloram pelo exercício fabulatório da memória coletiva. Nelas, o imaginário aderido ao lugar aparece como uma manifestação poderosa do trajeto antropológico junto aos ambientes nativos, posto que uma simbólica da paisagem se apresenta como produto de constelações de imagens e de sentidos, ligado às agitações no tempo missioneiro.

Existe então, uma hermenêutica que toma a paisagem como texto, referida a uma grafia singular cuja leitura abarca a semântica de imagens que inscrevem marcas nas paisagens missioneiras. O monstruoso manifesta-se disforme nos cenários de ruína, em suas paisagens de guerra, abrindo espaço e instigando a imaginação em torno do bestiário³⁹⁹. A figura do assombroso com seu gigantismo perturbador resituado no tempo, tende a alimentar o acervo de imagens turísticas com o exotismo das paisagens lendárias⁴⁰⁰ pela circulação de cartões postais.

³⁹⁹A imagem do dragão de sete cabeças do padre Rambo ressoando na imagem bíblica de São Miguel combatendo o dragão de sete cabeças que vibra naquela da “cobrona” de sete cabeças de dona Elvira.

⁴⁰⁰De acordo com Marcel Calvez (1989) ao analisar a topografia lendária de Brocéliande afirma que pelo menos desde 1860 a mesma instiga a curiosidade dos turistas movidos pela saga medieva, bem como pelo misticismo que resulta da conjugação da paisagem florestal (um espaço de

1.4. Patrimonialização e turismo enquanto fenômenos culturais: exotismo e imaginário da viagem no contexto missionero.

A gestão do patrimônio e da produção cultural orienta-se pela originalidade, ou ainda, vincula-se à autenticidade do objeto ou a paisagem monumental como atributos capazes de traduzir aspectos culturais de um povo em dado período histórico, ressaltando símbolos e imagens “autênticos” daquela cultura. O patrimônio arquitetônico⁴⁰¹ assume relevância nesse sentido para a conservação das paisagens. É preciso inventariá-lo para proteger suas características formais e estéticas inscrevendo-o no livro tomo pela sua importância simbólica no contexto sócio-cultural como evento histórico e como marca na paisagem de um passado comum à nação.

A sua importância para a experiência turística enquanto forma de deleite com as imagens locais é outro fator de relevância. A figura do estrangeiro circulando por paisagens turísticas - como expressões de uma unidade idealizada e imaginada (Andeson, 1993) -, está relacionada à experiência de nação. É um fato transnacional (Lins Ribeiro, 1993) dado no deslocamento – considerando-se a dinâmica de achatamento do espaço-tempo (David

interesse ambiental e um santuário ecológico) com o complexo de lendas e histórias que ali foram palco (evocando tempos antigos e permanecendo como um santuário do passado e o vestígio das origens). Ocorre, desta forma, a fabricação de uma paisagem a partir de “itinerários turísticos” que conformam uma “topografia turística”. Aqui, no que tange à idéia de preservação de uma paisagem (a floresta de Brocélaunde, os vales, o louva-deus, o percevejo e os líquens que ali existem) e de certos monumentos (os vestígios celtas e druidas, o túmulo do mago Merlin e a ruína) adentra-se no terreno complexo da Conservação do Patrimônio e na idéia de nação.

⁴⁰¹Conforme George Simmel a arquitetura seria a única arte capaz de aquietar ou apaziguar a contenda existente entre a vontade do espírito e a necessidade da natureza, posto que a partir dela seria alcançado o perfeito equilíbrio entre duas tendências opostas: a da alma que aspiraria as alturas e o pesar, que tenderia para baixo. Portanto, de um lado teríamos a ascensão como possibilidade de superação da matéria pelo espírito e, de outro, o peso da matéria e a pressão sobre a mesma tendendo ao chão. A arquitetura, dessa forma, possibilitaria “o triunfo mais sublime do espírito sobre a natureza” (Simmel, 1935:211). Para Pierre Sansot (1983) a arquitetura reduplicaria e intensificaria a paisagem. No entanto, tal equilíbrio findaria quando o edifício sucumbe em ruínas, pois nesse caso, a matéria não resiste à pressão que a condena ao contato íntimo com o corpo do solo, assim como a espiritualidade formadora termina por quedar sob o peso que a joga no destino inevitável, o da destruição. A ruína resta como uma forma suscetível às forças naturais, devido ao fato de que a natureza coloca sob o seu jugo a obra humana, assenhorando-se dela na medida em que trabalha seu corpo enraizando-se na mesma e configurando uma paisagem de ruínas. Anne Cauquelin e Henri Pierre Jeudy mencionam o fato de que na catástrofe – aqui tomo a ruína como um tipo de desfiguração catastrófica da paisagem cultural – existe uma “sub-cultura do desastre” onde “as temporalidades e os espaços se constituem como horizonte do mundo” (Jeudy, 1989:210).

Harvey, 1989) -, que revela uma “etnopaisagem”⁴⁰², nos termos de Arjun Appadurai (1994).

Llorenç Prats (1997) tem discutido o fenômeno da patrimonialização a partir de uma “antropologia do patrimônio”. Nesta perspectiva, o “patrimônio” é uma construção social na medida em que também é uma “invenção”. Ambas instâncias, não aparecem como antagônicas para o autor, “mas fases complementares” do processo de legitimação do “patrimônio”. Essa dinâmica mobilizaria idealizações, delineando artifícios e estratégias de conservação de “bens culturais” junto à determinada sociedade pelos “agentes do campo do patrimônio” (Lewgoy, 1992).

Existe a necessidade de consenso em torno da idéia de patrimônio, sendo preciso lidar com certas imagens ligadas às identidades étnicas e seus referenciais de nação num dado território ou contexto geo-político. Há um acervo de imagens simbólicas que veiculam expressões identitárias e de pertença a determinado país configurando a sacralização⁴⁰³ dos objetos (patrimônio móvel) e das edificações (patrimônio imóvel) dentro da política patrimonial do Estado-nação.

A conservação do patrimônio aponta para a sua importância como suporte à memória e à identidade (Prats, 1997:10). O autor menciona a “nebulosa” existente em torno da noção de “patrimônio”. O adensamento do nevoeiro é revelado no jogo complexo das identidades na arena social interagindo no campo das negociações no processo de gestão patrimonial. Imagens vinculadas a “museus, folclore, patrimônios e reivindicações identitárias” movendo ao sabor dos ventos e “tendências” de patrimonialização⁴⁰⁴. Além disso, é preciso ter claro a sua proximidade com o fenômeno turístico e a importância que

⁴⁰²Na versão brasileira do texto de Arjun Appadurai (1994), o termo *ethnoscape* aparece traduzido como “etnopanorama”. Pessoalmente, prefiro o termo etnopaisagem para descrever as complexas relações entre a diáspora e fluxo de pessoas pelos espaços implicados no fenômeno do turismo. O contexto turístico transnacional das Missões envolve ainda as paisagens financeiras vinculadas à circulação do dinheiro, dinamizadas pelo turismo enquanto setor em expansão na zona missionária latino-americana.

⁴⁰³A “autenticidade aurática” de um artefato cultural ou paisagem histórica de um povo, tende a manifestar qualidades representativas da nação. O caráter patrimonial que a mesma detém, vincula-se a sua originalidade, bem como a sua “relação orgânica com o passado e com uma tradição” (Lewgoy, 1992:96-9).

⁴⁰⁴Llorenç Prats discute sobre as “tendências contemporâneas de patrimonialização” a partir de sua experiência etnográfica na Catalunha. Henri-Pierre Jeudy (1990) analisa “os novos patrimônios” no contexto francês e canadense.

esse setor detém no fluxo de imagens de lazer⁴⁰⁵ e de capitais financeiros, criando por vezes, de acordo com o autor, uma “confusão entre o econômico e o cultural” que parece ser o reflexo da nebulosa.

A idéia de patrimônio nacional está intimamente vinculada ao mercado turístico - e nos últimos tempos a experiências como o ecoturismo ou turismo ecológico -, onde o patrimônio enquanto algo “autêntico” e como expressão paisagística de uma determinada cultura revela-se um atrativo turístico.

Portanto, o patrimônio se inscreve num conjunto de significados e de “referentes simbólicos” (Prats, 1997) que instigam o desejo de evasão às paisagens imaginadas⁴⁰⁶. A experiência lúdica e de enriquecimento cultural mediante a relação do estrangeiro com a cultura do Outro é vivida pela abertura à viagem. Tal desprendimento traz consigo a perspectiva inquieta do olhar turístico culturalmente aprendido, que seleciona cenários e formas culturais capazes de instigar o olhar fotográfico (Urry, 1996) lançado aos cenários de consumo visual⁴⁰⁷.

Durante uma conversa com Vitão Maicá, que é funcionário da prefeitura municipal de São Miguel das Missões, tive uma idéia da importância do “patrimônio” no turismo para o contexto miguelino. Ele comentaria: “Graças a Deus essas pedras aí, senão nós tava morto!”

“Até 80 era bem pequeno”, esclareceu. Pois, segundo informou “não tinha quase ninguém... não tinha nada, nada! Era cheio de trilho!” Lembrou ainda, que “qualquer

⁴⁰⁵O turismo é um fenômeno cultural que envolve um conjunto de práticas diversas de lazer, aparecendo como formas de experienciar a evasão através do deslocamento no espaço. Ele se nutre da dialética das imagens e da profusão de signos que movem as aparentes oposições entre tradicional e moderno (Baudrillard, 1985; Burke, 1989), rural e urbano (Williams, 1989), cultura popular e cultura erudita (Canclini, 1997; Price, 2000).

⁴⁰⁶Vários autores têm destacado a importância do Patrimônio Nacional para o turismo - uns mais criticamente do que outros -, seja em relação a conjuntos arquitetônicos (Lewgoy, 1992; Handler e Linnekin, 1984; Handler, 1985; Sobral, 1999); seja em relação aos parques arqueológicos (Xavier, 2000); às “paisagens naturais” sob a forma de Parques Nacionais (Quintão, 1983; Pellegrini Filho, 1993; Urry, 1992; Diegues, 1994; Campos, 1999); às “paisagens nacionais” (Löfgren, 1989), ou mesmo, quanto ao folclore (Dundes, 1985), todos permanecendo sob o amplo “guarda-chuva” do patrimônio.

⁴⁰⁷Aqui tomo as palavras de Richard Price em suas pesquisas sobre memória na Martinica, como válidas para o contexto missioneiro rio-grandense. Segundo o autor: “Eu diria que estamos testemunhando algo que pode ser chamado de ‘a folclorização do colonialismo’, ou ‘a transformação do passado em cartão postal’ (Price, 2000:65).

trovejão” provocava a falta de luz . As coisas, no entanto, mudaram, daí concluir que: “Queira ou não queira o progresso tá chegando!”

Seu Pedro Cigano, por sua vez, ao falar de como era São Miguel no passado, disse que “em primero lugar isso tudo era lavora!”, enquanto olhava para a paisagem a partir do quintal de sua casa. Contou ainda, que teve que se mudar do local em que morava. A prefeitura cedeu-lhe um terreno na Vila da Alegria. Segundo ele, vivia no lugar em que está situada a Pousada das Missões. “Me tiraram dali!... Isso aí era do patrimônio!”, exclamou.

Seu João argumentou: “Faz sessenta e dois ano que eu conheço isso aí, isso era puro mato e gado!... Não tinha mais que meia dúzia de casa, era deserto... descendo pra banda do campestre era deserto, não tinha nada!”

“Lá onde tem o hospital eu carpi... Fiz um puxirão!”, revelou Seu Pedro Cigano. “Faz cinco ano que começô a povoá!”

“São Miguel cresceu depois que emancipou-se!”, complementou seu João.

Seu Pedro Cigano, refletindo sobre “as ruína” disse algo que ressoou em minha experiência etnográfica, na imagem de estrangeiro (e de “professor”) que eu trazia comigo: “Desde o primeiro que veio aí o caderno veio junto pra tomá nota!”

“Agora tem o Som & Luz! Eu escuito da minha cama... nunca fui oiá!”, contou.

O entardecer em São Miguel é marcado pela presença da música barroca que inunda as paisagens com sua sonoridade delicada e emocional, antecedendo o espetáculo de SOM & LUZ que ocorre no Sítio Arqueológico. O técnico que acompanha diariamente o evento aciona a aparelhagem sonora que veicula ritmos e suscita imagens acerca da experiência jesuítico-guarani, preparando os espíritos em busca de evasão e deleite estético para o acontecimento. A pequena cidade apresenta seus espaços tomados pela música – que naquele *pueblo* teve o padre Antonio Sepp como grande expressão do chamado “Barroco musical”⁴⁰⁸ -, embalando o pôr-do-sol com o sentimentalismo musical barroco.

⁴⁰⁸Jorge Hirt Preiss – que também compôs em 1978 a trilha sonora do espetáculo -, faz referência em seu livro ao “renomado organista e compositor italiano Ir. Domenico Zipoli” que chegou ao Novo Mundo em 1717 inserindo-se no contexto missional argentino. Com ele e Sepp, o “Barroco musical” substituiu definitivamente as sonoridades renascentistas nas Missões em que predominava “a polifonia Espanhola do século XVI” (Preiss, 1988:17-19).

Vou com as filhas do casal Santos assistir o espetáculo de SOM & LUZ. O céu missioneiro abre-se panorâmico sobre nós, que estamos sentados em frente às ruínas da catedral. São cerca de cento e vinte pessoas – entre elas alguns estrangeiros - reunidas naquela noite fria para assisti-lo. Vislumbramos paisagens fantásticas resituadas no cenário de espetacularização do mundo. A epopéia jesuítico-guarani dramatizada nas paisagens de ruínas - em meio ao jogo de luzes e profusão de sons -, revela os espaços da memória projetados na paisagem cênica, conformando o ambiente monumental fantástico. As “imagens imaginadas” que a experiência turística promove estão voltadas à controversa experiência missioneira naquelas paisagens - estimuladas por percepções visuais e sonoras – sendo arremessadas numa paisagem histórica.

O barroco austero jesuítico-guarani imerso nas imagens turísticas, evoca a sua dimensão trans-histórica e a turbulência do tempo. Está aderido ao universo missioneiro e à gênese do barroco gauchesco nas explosões de eventos e excessos, num jogo dinâmico de luzes e sombras que o espetáculo mobiliza evidenciando curvaturas, volutas, árvores e pedras soltas, como também a torre... Ele dinamiza o imaginário da viagem nas Missões seduzindo o olhar romântico do turista⁴⁰⁹. Assistir ao espetáculo de SOM & LUZ depois de vinte anos foi um diálogo subjetivo com o tempo que me implica, desvelando os meandros de minha memória pessoal impregnada pelas imagens das ruínas.

O evento turístico ocorre há mais de duas décadas, representando um dos “produtos turísticos” oferecidos aos visitantes que vêm conhecer a catedral missioneira, considerada Patrimônio Cultural da Humanidade⁴¹⁰ pela UNESCO, em 1983. Há, no entanto, uma

⁴⁰⁹A experiência da viagem desde a chamada *Grand Tour* - surgida entre os séculos XVII e XVIII -, envolve o deleite estético proporcionado pela contemplação das paisagens e a aquisição de conhecimentos sobre as culturas e lugares visitados. Eram os jovens aristocratas europeus e seus preceptores eruditos que lançavam-se em estimulantes viagens. Eis o germe da experiência cultural da evasão vinculada ao deslocamento no espaço geográfico e às deambulações pelas paisagens do Outro. Ela pressagia na Modernidade o gosto pelo exótico. Além disso, mescla a aposta na aventura, como forma de lidar com o tédio (Jankélevitch, 1989) e uma simbólica do jogo que, seguindo os passos Johan Huizinga, “se baseia na manipulação de certas imagens, numa certa ‘imaginação’ da realidade (ou seja, a transformação desta em imagens)” (Huizinga, 1997:7). Existe, portanto, no exercício do jogo, uma entrega à experiência com o duplo, movendo na atualidade o imaginário da viagem de lazer e suas relações com o fenômeno turístico.

⁴¹⁰O patrimônio enquanto “sistema cultural”, como coloca Bernardo Lewgoy, fazendo referência a Marcel Mauss, seria um “fato de civilização”, ultrapassando a própria idéia de nação. No entanto, é seu tributário, posto que “a noção de patrimônio histórico e cultural arma-se sobre a tematização especificamente moderna de identidade nacional, que como substrato imaginário de legitimação do Estado-Nação, tem seu *topos* de conformação na memória, agora referida a uma concepção progressista de temporalidade e à noção moderna de ‘História’ (Lewgoy, 1992:69).

dimensão paradoxal percorrendo os subterrâneos das paisagens naquele cenário turístico. Ou seja, no período que permaneci em São Miguel das Missões a maioria dos miguelinos que conheci nunca havia assistido ao espetáculo. Apenas dois exemplos para ilustrar: Mara assistiu ao evento pela primeira vez quando me acompanhou certa noite até o local e seu Emílio que, embora sendo funcionário do IPHAN, nunca havia assistido o mesmo.

O espetáculo está inserido na experiência cotidiana miguelina. Os seus sons ressoam nas paisagens noturnas, podendo ser ouvidos de diferentes pontos da cidade e, dependendo do local, percebe-se as matizes e reflexos que emanam de seu jogo de luzes sobre a ruína. As sonoridades despontam no cenário miguelino, quando o personagem da catedral emerge no “espaço acústico” citadino (Shafer, 2001) pela voz da atriz Fernanda Montenegro, intimando o viajante que se aproxima: “Quem vem lá? Quem vem lá profanar minha ondulante pradaria?”⁴¹¹

A partir daí, as imagens do cotidiano reducional são veiculadas pela força das sonoridades trazidas à tona pelo evento naquela paisagem monumental. Há uma profusão de falas e sons em meio à musicalidade barroca. A conturbada história fronteiriça na porção austral americana é revivida, revelando seus conflitos. A potência das imagens da guerra vibra no *topos* fantástico da memória, quando cavalgadas, explosões e gritos (incitando à luta ou, simplesmente, de dor) circulam desdobrados no tempo como evento turístico.

Seu Carlos comentou sobre as excursões de colégios no passado: “Era incrível! Era tomado de gente isso. Isso não tinha lugar aí nessa praça, de auto, de caminhão, de autinho 29!”

Em 2001 a efervescência turística mantinha-se naquelas paisagens de evasão. Certo dia contei vinte e um ônibus de excursões de diferentes pontos do Brasil, além de inúmeros automóveis. Entre as excursões, várias delas eram de escolares. A importância da viagem como experiência de sociabilidade e de percepção das paisagens culturais do Outro – suas expressões estéticas –, mescla o fenômeno turístico com a possibilidade de aprendizagens no espaço patrimonial do sítio acerca de processos históricos da cultura missioneira do noroeste do estado.

⁴¹¹De acordo com o folheto informativo sobre o espetáculo com texto de Henrique Gazzana.

Seu Adão Poceiro, numa visita que fez à casa da família Santos, comentou com o grupo: “Vem pessoal dos cafundó pra vê pedra, mas são burro mesmo!”

Seu Juca Tigre falando de um político local: “não carçô uma rua, só trabaia pro turismo!”

“Quase não vinha ninguém, quase não aparecia turista!... Começô a vim gente, a modificá!... Agora inventaro esses hotel”, seu Pedro Cigano.

O Wilson Park Hotel surgiu na cidade de São Miguel das Missões como a grande promessa de empregos para uma parcela da população. Trata-se de um empreendimento de vulto dentro do contexto miguelino, inserido no processo de desenvolvimento turístico na região missioneira do estado. Teria iniciado suas atividades com sessenta funcionários, mas atualmente funciona com muito menos, sendo poucos de São Miguel, pelo que me informaram algumas pessoas. Foram realizados cursos de capacitação na cidade buscando habilitar alguns moradores à demanda de serviços do hotel – copeira, garçom, faxineira, arrumadeira, jardineiro, etc - criando expectativas na comunidade quanto às oportunidades de trabalho que, no entanto, se frustraram.

No I Seminário Internacional das Missões Jesuíticas, uma representante do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional vinda de Brasília, comentou numa mesa-redonda que ocorreu no auditório do Wilson Park Hotel sobre um menino guarani que pediu-lhe dinheiro (“um troquinho”) nas proximidades do Sítio – fato que os miguelinos presenciam cotidianamente. Criou-se certo embaraço, ainda mais quando a expositora frisava tanto a importância do “patrimônio imaterial”. Falaria também nos impasses de uma política voltada a esse tipo de patrimônio, posto que determinado evento é experienciado e vivido na ação, sendo “um ato de conhecimento”, a princípio não poderia ser tombado.

Também tocou na questão da chamada educação patrimonial “como mecanismo para despertar a consciência”. Fiquei pensando depois nos desdobramentos dessa fala: de que tipo de consciência se referia? de que se está consciente? o que significaria tomada de

consciência no caso missioneiro e quais seriam os seus sentidos no processo de patrimonialização? o quê a idéia de patrimônio diz acerca dos enleios contrastivos das identidades nas Missões, dada nas complexas interações entre nativos, agentes do patrimônio, pesquisadores, políticos, empresários e turistas? o que seria um “ser-no-Mundo” missioneiro e quais suas implicações com o patrimônio nacional, ou ainda, o que o patrimônio falaria da consciência missioneira de seu mundo? esta perspectiva de consciência ambicionaria uma idéia de autonomia moral do sujeito nos quadros do individualismo contemporâneo, considerando hierarquias, jogos ideológicos e político-econômicos voltados à noção de patrimônio e ao fenômeno turístico⁴¹²?

A palestrante questionou: “qual é o papel da cultura no turismo cultural?” Sem considerarmos a tautologia implícita na idéia de turismo cultural poderíamos tomá-lo no contexto das Missões enquanto um conjunto de práticas culturais voltadas aos usos da cultura (Meneses, 1999) – neobarroca jesuítico-guarani -, onde a noção de patrimônio oscila entre o materialismo fetichista – o objeto como imagem cultural narcísica, pela possessão da coisa e especularidade identitária -, e a nebulosa imaterial, onde a consciência nativa tem seus mistérios, vibrando nos subterrâneos das imagens das ruínas e na força das paisagens de destruição. As formas de consciência naquele contexto estão aderidas a interpretações muito particulares do mundo, num exercício complexo de recordar e esquecer.

No entanto, a questão da palestrante pairou no ar sobre as tantas cabeças que formavam o público heterogêneo daquele encontro, tocando consciências e dando margem a inúmeras interpretações, considerando-se as diversas visões acerca da idéia de “cultura”, por exemplo, pelos sujeitos inseridos em diferentes redes e instituições que articulam-se em torno do fenômeno turístico transnacional ligado ao Circuito Integrado das Missões Jesuíticas.

⁴¹²Não considero o turismo uma “indústria” como é corrente em certa literatura sobre o tema. Sigo a perspectiva apontada por Margarita Barretto (1991) quando considera o turismo um fenômeno ligado à experiência da evasão. Nesse sentido, o turismo estaria para além do econômico, ainda que mova vultosas somas, dinamizando as atividades dos três setores da economia. A experiência turística é a expressão do imaginário da viagem na contemporaneidade. O evento turismo, portanto, implica no deslocamento espaço-temporal dos sujeitos em experiência de lazer pelas paisagens idealizadas, onde ocorrem as interações com a comunidade receptora.

Ouvi um debate sobre turismo no programa Roda Viva da Rádio Santo Ângelo naquela tarde, um dia antes do evento em que seria discutido o tema para o contexto do MERCOSUL, por pessoas ligadas ao setor turístico e da conservação do patrimônio. Entre os debatedores presentes no programa, estava um que é natural de Santo Ângelo. Ele deixou claro em sua fala que “é preciso redescobrir o índio que está em nós” e, buscando comprovar a sua visão, afirmou que “basta andar pela cidade de Santo Ângelo para ver o rosto das pessoas”.

A imagem índia, ou até mesmo cabocla, tem sua fantasmagoria, pensando um pouco em Avé-Lallemant quando comentou acerca do desaparecimento dos guarani na região missioneira no século XIX. No entanto, ela é reflexo das sutilezas da presença índia naquele contexto mestiço – que tanto assombrava Saint-Hilaire pela degenerescência dos “costumes mistos”. O problema das imagens dos guarani não é a de invisibilidade social apenas - ligada aos jogos de poder e ideológicos dados pela fricção interétnica e tutela no contexto trans-regional das Missões -, mas grandemente, ao excesso e ambigüidades delas no mundo missioneiro, ordinário ou turístico.

O debate no rádio, ainda traria à tona conflitos relacionados ao episódio envolvendo o concerto do tenor espanhol José Carreras junto ao Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, em 1997. Frente à pergunta sobre o benefício que o evento trouxe à população local afirmariam que tal acontecimento foi importante para divulgar a região “sob o ponto de vista externo”, ou seja, no contexto do turismo internacional.

O acontecimento, pelo que percebi em várias falas de miguelinos, teria sido catastrófico para a comunidade que investiu em vendas de sanduíches e milhos verdes para um público, até certo ponto, seletivo. Ouvi comentários de que apareceram senhoras em saltos altíssimos e trajando peles. A resposta dos debatedores sinalizou para o fato de que aqueles que optaram por vender as “bolachinhas da vovó” voltaram para “casa sem nenhuma para contar história”. Ou seja, revela a aposta no “produto” que poderia ser chamado de étnico enquanto a saída viável para a economia local.

Ressaltaram a importância da presença de um consultor do Banco Internacional de Desenvolvimento e na perspectiva de transformações, não apenas quanto à injeção de

dinheiro, mas também no interesse de “mudar a visão” dos missioneiros em relação ao turismo.

Houve uma situação constrangedora no ar. Um ouvinte que não se identificou ao telefone, disse: “que o pessoal de São Miguel tá saindo com o rabo no meio das pernas” das atividades de turismo, deixando claro que falaria mais ao telefone, porém “em particular”. Certamente, pairaram suspeitas aos ouvintes de quem seria o anônimo.

Seu Emílio comentou do “show do Carrera” quando aproximadamente doze mil pessoas assistiram o espetáculo junto ao Patrimônio da Humanidade. “O hôme ficô quarenta minutos!”, exclamou. Contou que “a cidade foi iluminada por tudo que é canto”. Havia um grande policiamento - “polícia a cavalo”, inclusive.

Na avenida Borges do Canto e em frente ao Sítio, foram colocadas inúmeras banquinhas para a venda de lanches que, no entanto, teriam sido irrisórias, causando um grande desconforto na comunidade que investiu seus poucos recursos no evento. “Desde quando rico compra em banquinha!”, considerou.

Os nomes das ruas de São Miguel, em sua maioria, revelam personagens históricas que misturam experiência colonial espanhola e portuguesa naquelas paisagens. Seu Emílio afirmou que “quando tá difícil qualquer coisa, o pessoal dizia: ‘tem que baxá a lei do Borge!’... Esse Borge foi muito respeitado aqui!”, referindo-se a José Borges do Canto - o conquistador das Missões em 1801 para a Coroa Portuguesa. O herói dá nome à extensa avenida que surge desde o pórtilo, atravessando o centro da cidade.

O setor do turismo em São Miguel tem as suas mazelas e conflitos. Z, frente às vicissitudes políticas e seu descontentamento por promessas que não teriam sido cumpridas fez mais uma de suas notórias violências. Agrediu Y, o dono de uma agência de turismo perante dois turistas portugueses. Além disso, por pouco não agrediu o secretário de turismo também.

Falei com Dinarte sobre as Trilhas a Cavalo enquanto passava um grupo de turistas – o pai e dois filhos cavalgando sobre belos animais – tendo os mesmos almoçado no restaurante da Odila, ao lado do Sítio Arqueológico.

Eliane trabalhou com argila naquela tarde, quando esculpiu um gaúcho sorvendo chimarrão. Ela e Deisi vendem seus trabalhos em artesanato – sinos e cruces missioneiras - para o dono da casa de *souvenirs* turísticos denominada de Gruta dos Anjos. Os trabalhos das jovens destoam pela qualidade e técnica, daqueles oferecidos pela referida loja que, no meu ponto de vista, expressam o “mau gosto” na “densidade aglutinadora da pedra” que Severo Sarduy (1979) apontou para o barroco, no sentido do *kitsh* e do simulacro. As imagens de anjos e santos de gesso levam jatos de areia, dando-lhes ar envelhecido e certa “autenticidade” barroca, seduzindo um tipo de olhar turístico.

Fico sabendo que a produção familiar dos Herter em termos de artesanato - na maior parte delas imagens da catedral feitas em madeira com um imã para afixar em refrigeradores - gira em torno de 250 peças diárias. Na tarefa trabalham o pai (José) no corte das imagens e no posterior envernizamento da peça, a mãe (Inês) e o filho mais novo (Vinícius) no lixamento da madeira e o outro filho do casal (Jones), com os desenhos dos detalhes com o pirógrafo.

Trata-se de uma produção seriada de imagens da catedral para o consumo pelo turismo. Praticamente, toda a produção familiar é vendida junto ao “artesanato” como é chamado pelos citadinos localizado próximo da entrada do Sítio Arqueológico.



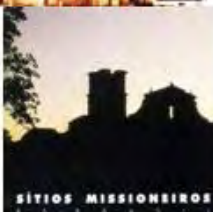
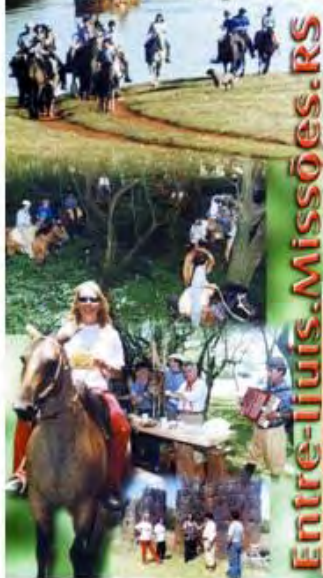
MISSÕES

Fundada pelos jesuítas no início do século XVII, abriga as Ruínas de São Miguel, tombado pela UNESCO como um patrimônio histórico da humanidade em 1983. Mesclando história e desenvolvimento, os 15 municípios que fazem parte dessa rota preservam aspectos originais da região. O povo, além de muito hospitaleiro, ostenta um grande orgulho às tradições, tornando a integração com a cultura e história local uma agradável e enriquecedora experiência.

Bossonvica, Caibani, Cervo Largo, Entre-Ijuí, Garruchos, Guaraní das Missões, Porto Xavier, Roque Gonzales, Santo Angelo, Santo Antônio das Missões, São Luiz Gonzaga, São Miguel das Missões, São Pedro do Sul, São Paulo das Missões, São Paulo do Butá.



Cavalcada Campeira



SÍTIOS MISSIONEIROS



1.5. As imagens turísticas: paisagens e identidades no contexto transnacional das Missões.

A porção noroeste do Rio Grande do Sul conhecida como região missioneira ou simplesmente “Missões”, está incluída entre as nove Zonas Turísticas do Estado⁴¹³. A sua economia está voltada para o setor agro-pecuário, o que define um tipo de ocupação do espaço e, conseqüentemente, um mosaico de paisagens culturais em que inúmeras pequenas propriedades e fazendas desenham a fisionomia regional ao longo do tempo, mediante à complexa relação entre os grupos humanos e o seu ambiente.

Esta região do estado representa um potencial turístico em ascensão cujo adjetivo “missioneiro” é referência a um nicho mercadológico importante para os municípios que compõem aquela área do estado, significando uma alternativa econômica para sociedades que sofrem com as oscilações do mercado agro-pecuário. Portanto, o turismo apresenta as Missões como um pitoresco “cenário de 400 anos de história”, onde reina “a poesia e a nostalgia da vida interiorana”. Trata-se de imagens sedutoras que auxiliam na configuração de uma identidade missioneira voltada à sociedade de consumo.

Percebe-se uma abundância de predicados, bem como uma profusão de adjetivos e ufanismos declarados. A idéia de utopia⁴¹⁴ é recorrente, assim como de uma república socialista cristã, ressaltando a grandiosidade histórica dos episódios ocorridos no local, atualizando o senso comum e dispersando alguns clichês no imaginário dos leitores.

A idéia recorrente é a de que o viajante retornará ao tempo das reduções jesuítico-guarani, pois há “uma glória que encanta os turistas ainda hoje”. No entanto, os períodos e datas, por vezes, são desconstruídos. Uma temporalidade marcante - ressaltada pela ênfase nos números -, uma dimensão histórica - marcada pela insistência nas datas -, uma

⁴¹³A discussão que segue está baseada em fontes bastante heteróclitas que compõem a massa de material publicitário que circula na região missioneira, divulgando seu potencial turístico. Durante o período de 2000 - 2002 coletei enorme quantidade de *folders*, revistas e cartões turísticos como fontes valiosas de informações e imagens para compor a etnografia enquanto texto. Além disso, consulte o *síte* que divulga o turismo nas Missões. Desta forma, me aproprio livremente de frases e fragmentos de textos publicitários para dar idéia do cenário turístico em que o imaginário da viagem estimula o desejo de evasão proporcionado pela experiência de lazer junto às paisagens turísticas.

⁴¹⁴Arno Kern (1994) desconstrói a idéia de utopia vinculada às reduções jesuíticas na América do Sul. Mas reina o senso comum, a ponto de uma matéria de revista tomar a epopéia jesuítico-guarani como “um modelo para nortear o futuro” (Os Caminhos da Terra, nº 7).

autenticidade evidenciada pela presença das ruínas parece ser a marca evidente de que trata-se de uma paisagem única, por isso preservada como patrimônio.

O turismo, enquanto fenômeno emergente nas Missões, assume um papel central nas estratégias políticas de desenvolvimento econômico, surgindo como uma necessidade e afirmação da importância (regional, nacional e internacional) da zona missioneira para o panorama econômico brasileiro. Há uma relevância na atração de investimentos financeiros para a implementação das atividades turísticas, bem como do “olhar do turista” para a região. Sendo assim, adicionar o termo “missioneiro (a)” é uma forma de filiar-se aquilo que chamam de “produto turístico” relacionado a uma espécie de “rótulo” ou um “selo” que confere “autenticidade” ao município.

As imagens dos “caminhos” (“Caminhos das Origens”, “Passos Legados da História”) a serem descobertos e percorridos é ressaltado no material impresso pelas diversas instituições ligadas ao turismo. A partir deles a “cultura missioneira” é acessada, conduzindo o turista a lugares que detém uma “história” com características particulares. Os *folders* e revistas⁴¹⁵ instigam o turista a buscá-los, pois a “saga missioneira” no Novo Mundo é ressaltada desde o seu fundo místico, passando por aqueles de caráter arqueológico até se aderirem à imagem vibrante da catedral de São Miguel Arcanjo na medida em que possibilita uma “volta no tempo” que “nos faz reviver a fantástica obra evangelizadora dos padres da Companhia de Jesus e sua determinação em converter à fé cristã os indígenas que habitavam esta área da América”.

No *site*⁴¹⁶ sobre a região missioneira intitulado Missões - Uma viagem pelas raízes da América -, tenta-se passar a idéia de que o viajante retornará no tempo, numa viagem de volta a épocas que o fariam “reviver a fantástica obra evangelizadora” nas terras americanas. A região missioneira reivindica para si, como aparece no *site*, o mérito de possuir “o principal atrativo turístico cultural do Rio Grande do Sul”, dada a grandiosidade

⁴¹⁵As revistas consultadas são: Corazón del Mercosur - Colección EcoTur, revista bilíngüe, publicada em Posadas, na Província de Misiones, Argentina; Revista Unimed - Missões voltada para médicos e associados com circulação na região missioneira; Viva no Sul (dois números) revista mensal publicada em Porto Alegre que apresenta sua distribuição dirigida a aeroportos, hotéis e centros culturais; Aplauso, revista publicada em Porto Alegre e dirigida à divulgação e ao debate de iniciativas artísticas e culturais criadas e produzidas no Rio Grande do Sul; Mares do Sul que é publicada em Florianópolis com tiragem trimestral para os três estados sulinos e, finalmente, Os Caminhos da Terra, publicada em São Paulo com tiragem mensal e distribuição nacional.

⁴¹⁶O slogan do *site* é o seguinte: “Visitar as Missões do Mercosul, é redescobrir as raízes da América e deixar que o encanto tome conta do espírito”.

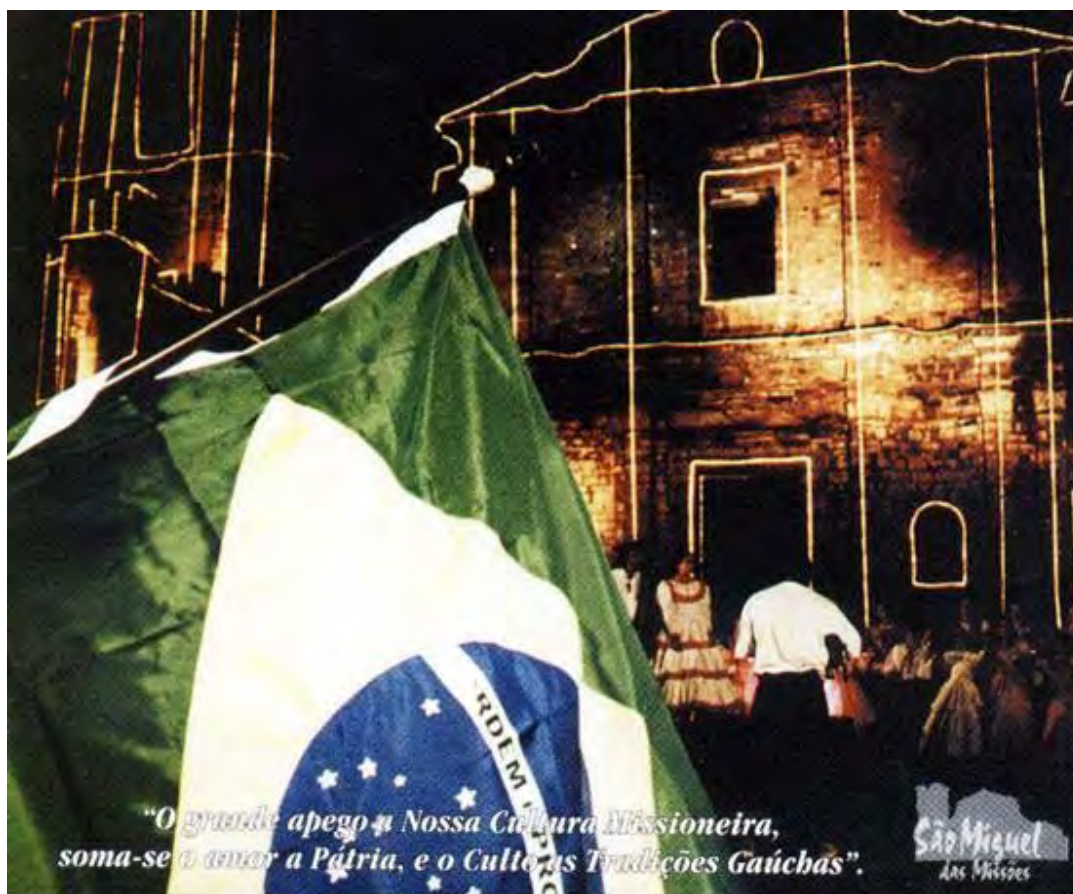
monumental e importância histórica nacional e internacional que o mesmo abarca. Há uma nítida referência a valores telúricos voltados à experiência vivida em solo regional onde “o visitante conhecerá as raízes da formação do Povo Gaúcho”.

Há o convite que incita o viajante para que “venha vivenciar as velhas trilhas guaranis conhecendo os caminhos e as histórias que formaram o gaúcho”. No entanto, o mito da origem do gaúcho é higienizado na figura do tradicionalista que aparece enquanto representante da “cultura”, como um valor moral, fazendo com que as tradições gaúchas e o patriotismo se mesquem na região missioneira porque ao “grande apego a Nossa Cultura Missioneira, soma-se o amor a Pátria e o Culto as Tradições Gaúchas”.

É preciso considerar o “grande apego” às tradições gaúchas, pois trata-se de um fenômeno ressaltado no material publicitário veiculado na região, uma vez que assegura uma dupla faceta da identidade no noroeste do estado: a de gaúcho e a de missioneiro, ou melhor, de gaúcho missioneiro. Tal aspecto fica evidente no *folder* de uma Fazenda voltada para o turismo rural em São Miguel das Missões ao afirmar que em “nossos corações de gaúchos cultivamos as tradições deixadas por nossos antepassados. Temos amor por este pago, por isso procuramos manter a cultura gaúcha missioneira”. Sendo assim, a “beleza natural da região” está intimamente relacionada às “manifestações folclóricas” e às “várias etnias” que compõem as paisagens culturais missioneiras. Nelas, o “progresso” manifesta-se através da “alta tecnologia” presente no campo.

Os municípios da região, percebendo o potencial turístico que possuem, procuram criar consórcios entre si, como é o caso da Rota Missões composta por quinze deles⁴¹⁷, ressaltando as paisagens culturais missioneiras como aquelas detentoras de “natureza, mistério, magia, diversidade cultural e étnica, bem como história e desenvolvimento. Tudo isso no mesmo lugar”. Outro consórcio importante no contexto missioneiro que envolve algumas cidades missioneiras é o da Rota das Origens.

⁴¹⁷O projeto turístico foi idealizado pela Associação dos Municípios das Missões (AMM) em convênio com o SEBRAE - RS (Revista Viva no Sul, nº 24). Os municípios envolvidos no projeto são os seguintes: São Miguel das Missões, Santo Ângelo; Caibaté, Cerro Largo, Giruá, Guarani das Missões, Porto Xavier, Roque Gonzales, Salvador das Missões, São Antônio das Missões, São Luiz Gonzaga, São Nicolau, São Pedro do Butiá e Vitória das Missões.



Assim, vamos encontrar “nos caminhos missioneiros” cidades como Cruz Alta que, apesar da distância geográfica, assegura tratar-se de um “local de passagem de missioneiros e tropeiros nos séculos XVII e XVIII”, pois seus caminhos conduziam às reduções, como a de São Nicolau, município que afirma a sua anterioridade perante às demais reduções dos Sete Povos com o slogan: “1ª Querência do Rio Grande”.

Há ainda o “Antigo Templo de São Miguel Arcanjo” que “é testemunho concreto da saga missioneira, onde floresceu uma brilhante civilização”. Portanto, São Miguel das Missões destaca a “sua vocação natural para o turismo missioneiro” pelo fato de que o Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo localiza-se em seu território, apresentando a catedral mais conservada de todos os municípios que compõem os 7 Povos.

Santo Ângelo, talvez por ser a cidade que mais se desenvolveu na região das antigas reduções intitula-se a “Capital das Missões”. Roque Gonzáles também aspira ao título, mas acrescenta um detalhe, posto que surge enquanto “Capital Missioneira da Cultura”, detendo a “Terra e Sangue das Missões”. Nessa mesma filiação sacrificial, referindo-se ao martírio dos “santos padres”, o município de Caibaté, que detém o Santuário do Caaró em seu território apresenta-se como o “Coração das Missões” - referência ao coração de Roque Gonzáles – ou, “O Berço Eterno dos Mártires Missioneiros”.

Por outro lado, Bossoroca, mais modesta, ainda que detenha um patrimônio histórico significativo, se autodenomina de “Buena Terra Missioneira”, enquanto Salvador das Missões tenta afirmar sua identidade, com o seguinte *slogan*: “Nossas tradições também são missioneiras”. Os municípios da região noroeste do estado buscam afirmar a sua identidade missioneira na medida em que procuram ampliar a sua relação com as porções *misioneras* dos países latino-americanos que abrangem a empresa jesuítica na América do Sul. Daí Porto Xavier aparecer no cenário turístico com a imagem da “Fronteira da Amizade”, buscando com os demais municípios da região “a união espiritual do Mercosul”.

O turismo naquele contexto transnacional é uma fato mercadológico e um processo de negociação internacional acerca dos rumos do setor dentro do bloco, pois diz respeito a “uma nação em quatro países” (Brasil/Argentina/Paraguai/Uruguai), mas que a Bolívia, atenta às perspectivas promissoras de um Roteiro Internacional, busca aderir.

A Rota Missões, por exemplo, está associada a outras rotas turísticas regionais, buscando demonstrar que a riqueza de atrativos turísticos está exatamente na diversidade de propostas e pacotes de viagens de lazer oferecidos aos turistas que chegam àquela área do país e que devem circular⁴¹⁸ também em suas adjacências. Sendo assim, esta rota liga-se à Rota do Yucumã, na qual estão consorciados um número significativo de municípios que se intitulam pertencentes ao “Noroeste Colonial”.

A Rota Missões e a Rota do Yucumã participam conjuntamente de uma proposta transnacional que abarca alguns países do Mercosul, pertencentes ao contexto missioneiro e possuidores de Sítios Arqueológicos tombados como Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade pela UNESCO, como a Argentina, na Província de Misiones (*San Ignacio Mini*) e no Paraguai (*Trinidad*). Sendo assim, esse amplo projeto na região busca singularizar uma porção da América do Sul⁴¹⁹, que apresenta características similares, formando “corredores turísticos e acontecimentos históricos”, onde os três países em questão “converteram a região no primeiro produto integrado do Mercosul” (*Corazón del Mercosur*). Ou seja, integram o Circuito Internacional das Ruínas Jesuíticas e Cataratas do Iguaçu, onde os estados de Santa Catarina e Paraná contribuem para o complexo corredor turístico que se delinea ao longo de dois rios significativos na área, que são o Uruguai e o Paraná.

Quanto aos “produtos turísticos”, analisando o material impresso, há uma forte tendência de relacionar as ruínas ao turismo rural, especialmente no contexto brasileiro (o *site* oferece cavalgadas, visitas a fazendas, bem como contato com trilhas missioneiras, constando inclusive os preços dos pacotes⁴²⁰). Além do Salto do Yucumã aparecem o Parque Estadual do Turvo e do Parque Nacional de Iguaçu⁴²¹ que formam um conjunto de

⁴¹⁸Aqui a idéia de deslocamento de pessoas reflete a própria circularidade do dinheiro discutida por George Simmel (1991), onde uma economia do dinheiro unifica e separa interesses, ao mesmo tempo que vincula-se à circulação dos objetos. Sobre o tema ver Ruben G. Oliven (1998).

⁴¹⁹Segundo a revista *Corazón del Mercosur* “mais de 3 milhões de turistas percorrem a zona sudeste da América” que corresponde a zona fronteiriça onde teria ocorrido a saga missioneira entre os séculos XVII e XVIII, na região que atualmente corresponde aos três países: no Brasil, o oeste do Rio Grande do Sul; o nordeste da Argentina e o sul do Paraguai.

⁴²⁰Existem pacotes para as ruínas dentro do território nacional, inclusive, com opções para conhecer o Salto de Yucumã, além daqueles que mesclam as visitas das ruínas do estado com às dos países vizinhos, Argentina e Paraguai.

⁴²¹Fica claro que tais pacotes turísticos podem se associar às visitas e banhos nas fontes de água mineral de Iraí, às paisagens culturais ao longo do rio Paraná dos Estados de Santa Catarina e Paraná, pois são regiões incluídas nas paisagens missioneiras. Na porção brasileira do Parque

densas florestas subtropicais e que sinalizam para a experiência ecoturística (Silveira, 1996)⁴²².

Os cartões postais⁴²³ que tive acesso ressaltam as paisagens da catedral de São Miguel sob diferentes ângulos. As ruínas surgem como o foco central da divulgação e da produção dos postais enquanto *souvenirs* da região. Há um deles em que aparecem as ruínas à noite, iluminadas durante o espetáculo de Som e Luz. Outros têm a presença de manifestações tradicionais gaúchas junto à catedral – gaúcho mateando e também danças folclóricas. Todavia, não é feita nenhuma referência ao guarani⁴²⁴ como integrantes de uma paisagem cultural (com exceção dos *folders*) ou como figuras típicas da região missioneira.

As Missões revelam-se como “uma viagem pelas raízes da América Latina” e, novamente, o convite é realizado ao turista, que busca conhecer um dos mitos de fundação das paisagens culturais fronteiriças: “venha conhecer as raízes da formação do povo da América Latina”, pois “quem quiser testemunhar a parte remanescente desta história de resistência e lutas enfrentadas pelos indígenas sul-americanos, está convidado a visitar conosco estes remanescentes do Brasil, Argentina e Paraguai e participar de uma inesquecível viagem pelas raízes da América”. O Uruguai, juntamente com a Bolívia, ambos possuidores de um patrimônio histórico-cultural ligado às reduções jesuíticas no Novo Mundo, se inserem no processo de efetivação do turismo internacional no Cone Sul.

Nacional de Iguazu existe um passeio de barco organizado pela Macuco Safári que leva os turistas (a maioria estrangeiros) até a proximidade das cataratas, mais especificamente no local denominado Garganta do Diabo, incluindo ainda *trekkings* pelas trilhas no interior da Mata Atlântica (Veja, 18/10/95).

⁴²²A Argentina detém grandes áreas florestadas dentro do seu território. Naquele país o ecoturismo desponta como grande atrativo turístico, pois a presença das ruínas está ligada à existência do Parque Provincial de Moconá, junto à Reserva da Biosfera Yabotí, ao Parque Provincial Uruguai e ao Parque Nacional Iguazú, formando um “cordão ecológico de 400.000 hectares” de Mata Atlântica argentina. Há uma infra-estrutura turística muito bem montada na Argentina para as práticas ecoturísticas.

⁴²³A análise de Masotta (2000:2-3) acerca dos cartões postais argentinos, durante as primeiras décadas do século XX, demonstra que houve uma forte ênfase em determinadas paisagens, bem como na figura do gaúcho e dos povos indígenas, na tentativa de associar o exotismo de tipos humanos com uma idéia de nação, pois segundo o autor “la postal como una forma de representación de la nación, pues en ella se desarrolló una versión iconográfica del país... que incorporó en su universo de paisajes y ciudades a dos figuras típicas: el gauchito y el indio”.

⁴²⁴O artesanato guarani é propalado como uma das peculiaridades regionais. Num dos *folders* a questão do artesanato aparece como um dos elementos que representa “as várias etnias formadoras da cultura local, que originaram-se com os guaranis, com remanescentes ainda hoje aqui presentes. Identificam-se através de um variado artesanato que destaca-se junto aos atrativos e serviços oferecidos aos turistas”.



Certamente, é o que atesta o I Seminário Internacional das Missões Jesuíticas, ocorrido em dezembro de 2001 em São Miguel das Missões. Ou seja, a área missioneira gaúcha está inserida num contexto transnacional evidenciado pela presença nesse encontro de inúmeras personalidades, oriundas dos diferentes países do Cone Sul (Brasil/Argentina/Paraguai/Bolívia/Uruguai), cujos territórios estão localizados dentro do espaço de abrangência da empresa missioneira no Novo Mundo.

O evento contou com a presença de representantes da Organização Mundial do Turismo (OMT) e do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), demonstrando a importância da discussão para a implantação do turismo internacional na região e, mais especificamente, para o MERCOSUL. O debate em torno de um “Roteiro Integrado das Missões”, dentro do que já vinha sendo denominado de “Circuito Internacional das Missões Jesuíticas” revela a importância do turismo, enquanto um fenômeno relacionado a uma perspectiva de globalização econômica. Surge enquanto uma forma de integração das diferentes zonas missioneiras que possuem um rico conjunto dos bens patrimoniais vinculados às reduções jesuíticas presentes na América Latina.

Trata-se de uma vasta área atravessada por diferentes zonas fronteiriças, em que o legado missioneiro assume, dentro de cada Estado-nação, implicações variadas e sentidos múltiplos para cada sociedade em questão, aparecendo, nesse caso, como questões importantes na implementação de um turismo de caráter internacional na região. O evento aponta para uma perspectiva que coloca o turismo como um fenômeno cultural, capaz de gerar um diálogo entre os países do Cone Sul, que constituem o panorama cênico missioneiro. Implica numa forma de integração político-econômica ao qual deve-se considerar a ampla diversidade cultural latino-americana, atravessada por um sentido ou vetor comum, que é o de terem pertencido a projetos civilizacionais *sui generis* os quais formaram em conjunto a experiência reducional jesuítico-guarani no Novo Mundo.

Se o acontecimento é um marco importante para o estabelecimento das estratégias e diretrizes internacionais conjuntas, visando o “desenvolvimento” do turismo dentro da zona missioneira latino-americana, no alvorecer do século XXI, por outro lado, evidencia a importância das reduções jesuítico-guarani enquanto uma aventura do gênio humano nos primórdios da globalização cultural e econômica. As reduções trazem consigo a presença

Vamos a Misiones
LET'S GO TO MISIONES

*Para Vivir la Naturaleza
To Live Nature*



*I Seminário
Internacional das
Missões Jesuíticas*

09 a 03 de
dezembro de 2001

Para Vivir la Naturaleza

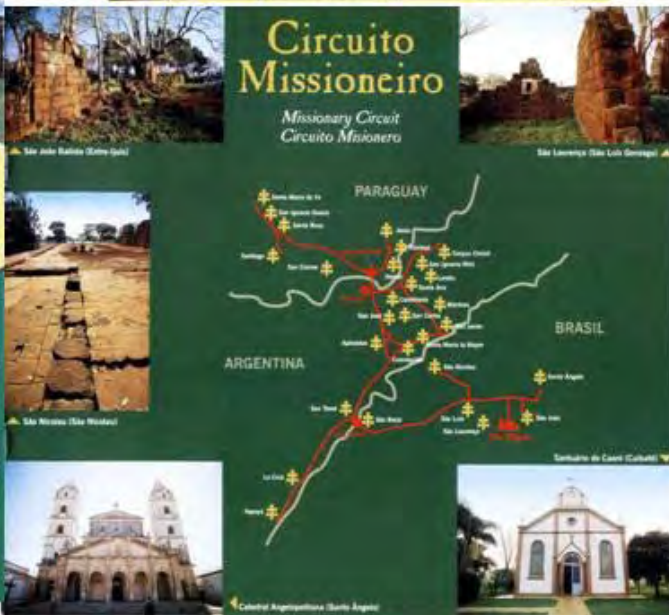
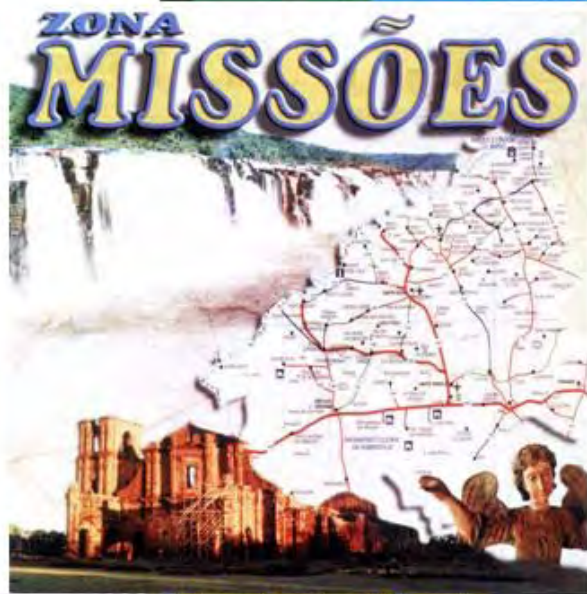
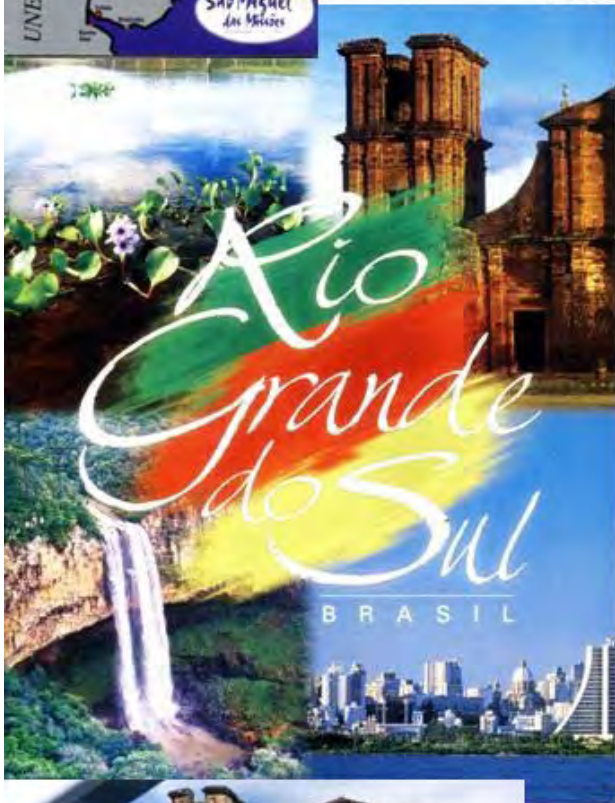
**Los 4
Corredores
Turísticos
para
disfrutar
todo el año...**



Puente Internacional de la Integración

Primer Centro Unificado
de Frontera del Mercosur
Santo Tomé (AR) - São Borja (BR)

MERCOVIA S.A.



emblemática do estrangeiro, símbolo e revelação da diferença, reatualizada na figura do turista presente nas Missões.

Fui com Daniele (moradora de Caibaté), Carlos (proprietário da Pousada das Missões) e Alexandre (funcionário da pousada) conhecer os Sítios Arqueológicos missioneiros, na Argentina e Paraguai.

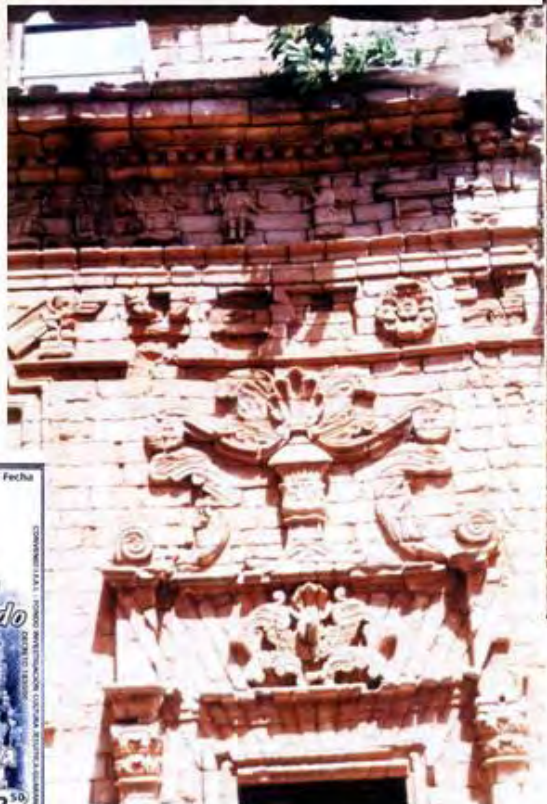
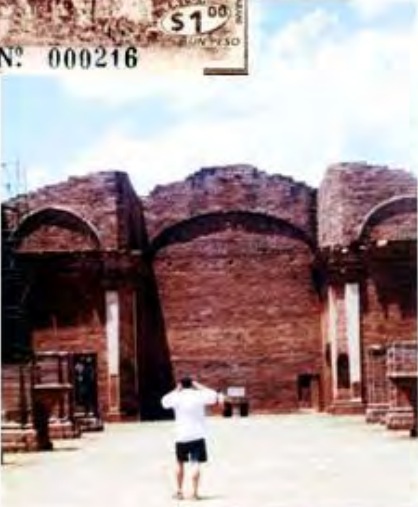
Em Posadas, na Argentina, reconheço na praça central, entre alguns guarani, uma adolescente que em suas deambulações passou por São Miguel das Missões. Aproveito para coletar materiais sobre turismo naquele país.

No Sítio Arqueológico de *San Ignacio Mini* assistimos ao espetáculo de SOM & LUZ, que considerei inferior ao de São Miguel em termos de qualidade visual e expressão dramática. Um menino pré-adolescente e com traços indígenas nos fornece algumas informações sobre a região e depois pergunta: “*Tiene una propina pela explicación!*”

Visitamos em Misiones a casa em que viveu o escritor Horacio Quiroga. Passamos perto da localidade de Bonpland, onde viveu o sábio francês. A região missioneira argentina, além da saga jesuítico-guarani, tem nesses dois personagens, elementos que a tornam ainda mais sedutora.

No sítio de Santa Ana me espanto com a quantidades de túmulos em meio às ruínas, as quais datam de períodos posteriores à derrocada missioneira na região, anunciando formas nativas de apropriação do espaço missioneiro. As raízes das árvores se contorcem entre as pedras, engendrando formas novas e singulares naquelas paisagens de ruínas. Também visitamos o sítio de Loreto.

Passamos pela Ponte Roque Gonzales de Santa Cruz. Observar o rio Paraná causou-me uma sensação incrível, de imensidão e beleza, numa paisagem histórica. O Paraguai, no entanto, me pareceu imerso numa pobreza desoladora. Muitos índios e caboclos perambulavam por todos os lados, enquadrando-se aos meus olhos como uma nação crioula.



Vamos aos sítios de *Trinidad* e *Gesù* – com influência moura na arquitetura -, cuja grandiosidade e beleza são inquestionáveis. Compro de alguns homens com fortes traços indígenas, uma reprodução da Torre-Observatório de *Trinidad* em arenito. São três dias de divertimento e novidades, com aprendizagens sobre a experiência jesuítico-guarani em meio àquela que seria a Mesopotâmia Missioneira.

1.6. Paisagens missioneiras e experiência mística da peregrinação.

O estrangeiro, se tomarmos a perspectiva simmeliana, é detentor de um caráter positivo, considerando-se que adere a determinadas imagens (as da mística da viagem, da aventura). A ele se aderem também outras que são decorrentes do processo intercultural oriundo do encontro com o *Outro*. O caráter proxêmico presente no jogo estranhamento/sedução/repulsa, permite que as imagens as quais o estrangeiro dispersa no meio onde se insere, ainda que contraditórias, dinamizem os sentimentos de estranheza e pertença a uma sociedade, evidenciando o caráter paradoxal da relação proximidade-distância. As fronteiras culturais são experiências vividas no contexto específico do encontro.

Tal dinâmica, no entanto, é fundamental para o exercício e afirmação das diferentes identidades em questão, revelando o especular e o distorcido existente no caráter contrastivo e reflexivo. Nesses termos, a alteridade se coloca como uma possibilidade entre o eu e o *Outro*, em que o próprio “eu é um Outro” como lembra Tzvetan Todorov (1999).

Sendo o ato de viajar um evento em que emerge a figura do estrangeiro, torna-se necessário compreendê-lo enquanto um fenômeno humano polissêmico que abarca uma pluralidade de imagens e sentidos, pois remete a uma dimensão ontogenética (Rouanet, 1993), ligada à existência traumática e individual do nascimento, sendo eminentemente da ordem do indivíduo. Por outro lado, remete àquela da ordem da filogênese, reatualizando a experiência primeva da trajetória do animal humano desde os primórdios até a sua ascensão ao universo simbólico como experiência biocultural complexa, a partir de um ponto de vista evolutivo, paleontológico. Além disso, aponta para a noção de fronteira cultural (podendo estar vinculada à geo-política), que é uma dimensão reveladora das alteridades e das formas possíveis de sociação no processo de encontro das diferenças.

A região missioneira do estado deve ser percebida como *locus* específico de atração de turistas e peregrinos, onde ocorre o conseqüente cruzamento entre circunstâncias aparentemente distantes, mas que na realidade apresentam um nível de proximidade significativo, sem jamais se reduzirem uma a outra. Há o entrecruzamento de tais fenômenos quando a abordagem dada pelo turismo a determinadas situações vividas pelos sujeitos, são consideradas a partir do que alguns denominam de “turismo religioso”, posto que apresenta um fundo comum que é, exatamente, essa relação com o mundo do sagrado.

A reflexão presente em alguns trabalhos dentro da chamada antropologia do turismo (MacCannel, 1976; Graburn, 1977; Urry, 1996), revelam análises do fenômeno do turismo enquanto “prática cultural” e são referidas em certos momentos pelos autores como estando baseadas nas análises de Victor Turner (1974) acerca do processo ritual, bem como nos seus estudos sobre as peregrinações, inspirados em A. van Gennep. Os autores estabelecem um paralelo entre as experiências dos turistas e as dos peregrinos ante as paisagens, cenários e templos existentes no local e que são considerados sagrados. Ocorre uma sacralização dos lugares e a necessidade de deslocamento até eles como forma de prestar-lhes algum tipo de reverência ou homenagem.

Na realidade, interessa ressaltar a importância do ato de viajar como experiência com o sagrado e de relação com determinados santuários, tomando-o enquanto uma dimensão do humano que diz respeito ao deslocamento e evasão, seja através da busca por centros sagrados e religiosos (“a viagem horizontal⁴²⁵” da peregrinação) ou de consumo (turismo). Daí que o cruzamento entre turistas e peregrinos é um fato da cultura e está presente na região missioneira devido a algumas condições propícias a esse contato entre tais vivências singulares de viagem.

A porção noroeste do Rio Grande do Sul apresenta algumas peculiaridades culturais que fazem dela uma região imersa numa mística que remonta ao período das missões no *Mundus Novus*. A zona missioneira representa na atualidade um conjunto de “paisagens

⁴²⁵Rubem César Fernandes menciona “a viagem horizontal” vinculada “a mística de uma romaria católica” como aquela realizada pelos peregrinos ao Santuário de Nossa Senhora de Czestochowa na Polônia. Segundo o autor: “A romaria católica, em conseqüência, ofende nossa sensibilidade filosófica, pois os romeiros dirigem-se a um local sagrado no sentido pleno e forte da expressão. O ‘centro’ não é metáfora ou sinal. O sagrado está ali, concreto, material, sensível, passível de ser visto e tocado. É também, ou melhor, é por isto mesmo um lugar de milagres, onde as determinações profanas são rompidas e superadas” (Fernandes, 1988:187).

cênicas”, nas quais confluem imagens ligadas à expressão religiosa jesuítico-guarani do período colonial.

O caráter histórico da saga missioneira é ressaltado por intermédio de uma visão que considera a idéia de paisagem lendária atrelada às imagens das ruínas, abarcando mistérios e uma certa melancolia presentes no corpo da ruína. Mas há um clima nebuloso sobre o que isso representa de fato, como fica evidente na citação de um *folder* como segue: “Mistérios seculares escondidos em ruínas; caminhos perdidos na mata que conduzem a sítios arqueológicos; histórias de um povo que acreditava numa sociedade mais justa e igualitária”.

Existe uma mística na região missioneira convergindo com aquelas da viagem e da peregrinação. Um conjunto de imagens ligadas ao “arquétipo do êxodo” (Maffesoli, 2001) constelam naquela região remetidas à viagem iniciática (e extática, estando a mesma ligada ao *miraculum*, Le Goff, 1986), referidas à experiência nomádica jesuítico-guarani em direção ao “Tape misterioso”, re-atualizando em pleno Setecentos os tempos bíblicos.

Essa epopéia cristã, enquanto acontecimento histórico e civilizacional no *Mundus Novus* – considerando a sua aura mítico-religiosa -, faz da região um local de atração de viajantes dentro de uma perspectiva do turismo de massas, mas também de peregrinos oriundos do espaço urbano, entre aqueles sujeitos e grupos ligados às neo-religiões (Soares, 1994) de caráter sincrético. Nessa mescla confusional que engendram tais experiências pessoais e grupais existe uma negociação de valores e situações de cunho religioso provenientes de diversas tradições místicas (Maluf, 1996), expressando “esoterismos” e formas diversas de reencantamento do mundo.

É nesse panorama - “nesse solo, sagrado para muitos” -, no qual a cruz missioneira é um dos signos místicos mais evidentes daquela empreitada civilizacional sincrética, que vieram a surgir propostas como “O CAMINHO DAS MISSÕES”. Este evento turístico liga-se a um conjunto de roteiros de caminhadas e peregrinações, que vem sendo implantado desde 2001 na região missioneira gaúcha, voltado para o mercado nacional e internacional, disponível como “produto” desde o início de 2002.

De acordo com o material impresso, a caminhada “proporciona uma experiência singular de auto-conhecimento e de contato com a magia da História das Missões, visíveis na natureza, nos vestígios arquitetônicos e arqueológicos e no imaginário popular”. Trata-se

do “maior roteiro de peregrinação místico-cultural do Brasil. Seu itinerário percorre as antigas estradas e trilhas missioneiras que ligavam os 7 Povos”.

Este “acesso ao mundo das emoções” é possível porque existe um “rastros de histórias e mistérios” na região que é “o grande palco da ZONA MISSÕES”, sendo considerada “um dos lugares mais exóticos e sedutores do Estado, propício para o turismo místico e religioso dedicado àquelas pessoas que desejam desfrutar de momentos de real introspecção”.

Os peregrinos de vários Estados brasileiros, alguns com experiências anteriores no Caminho de Santiago de Compostela vêm em busca dos “caminhos que levam a um mundo místico e religioso” nas Missões. Buscam a “energia mística” do lugar. Para acessá-la é preciso um “roteiro de peregrinação” pelas “trilhas de chão batido” oferecido ao viandante, ou ainda, “uma caminhada pelo mundo missioneiro”. Peregrinar naquele contexto implica “percorrer os rastros da história, desvendando alguns dos mais fascinantes vestígios deixados pelos Sete Povos das Missões”.

As peregrinações dos grupos urbanos às Missões convergem com as imagens bucólicas do mundo místico missioneiro, bem como à experiência missionária no Novo Mundo. Os remanescentes das reduções surgem naquele contexto enquanto uma espécie de “Meca” do turismo religioso sincrético formado por grupos urbanos brasileiros, com poder aquisitivo para viajar em férias.

Nesse sentido, atrai aquela parcela das camadas médias urbanas voltadas para a “reflexividade do eu” (Giddens, 1997), bem como para a experiência comunal do estar-junto místico e afetual (Maffesoli, 1984) próprios de um mundo pós-moderno. Mas também, para uma constelação de imagens aderidas às paisagens culturais vinculadas ao universo fantástico e fabulatório, onde as imagens lendárias da matriz indígena (A lenda da erva mate), do catolicismo popular (Negrinho do Pastoreio) e do monstruoso (A M’boiguaçu), além de anjos barrocos do período missioneiro, são veiculadas como evidências do “maravilhoso” na região missioneira, sob a forma de cartões postais ilustrados pelos desenhos da artista plástica santo-angelense Dirce Pippi⁴²⁶.

⁴²⁶No cartão turístico a “Lenda da M’Boi Guaçu de São Miguel” é narrada da seguinte forma: “Conta a lenda que na Guerra Guaranítica os índios foram para a batalha, ficando São Miguel exposta a todos os perigos, com as mulheres e crianças indefesas abrigadas na Igreja. Durante esse período, a enorme cobra M’Boi-Guaçu entrou na única torre da igreja e lá permaneceu. Ao

No subterrâneo desse universo complexo das paisagens culturais – e mesmo na figura sombria do túnel misterioso das ruínas -, que o turismo paulatinamente se apropria está assentado um rico húmus com vida agitada de imagens, fermentando nesse “espaço fantástico” que é a memória coletiva missioneira. O tempo efêmero da experiência turística representa a errância comunal por essas paisagens de deleite, pela superfície cristalina do misticismo heteróclito e da experiência religiosa no contemporâneo.

Naquela noite fui convidado por seu Emílio para acompanhar o casal (pois dona Cleni o acompanharia) até a Pousada das Missões a fim de conversarmos com X, um dos organizadores de um evento turístico. Na realidade, W convidou seu Emílio para guiar os peregrinos naquela caminhada, dizendo inclusive que isso poderia tornar-se “um bico” para ele, conforme relataria. Portanto, X sabia que ele iria até o local para conversar sobre a sua participação como guia nativo.

Parecia entusiasmado com aquele que poderia ser seu primeiro trabalho como guia de caminhadas, ou seja, guiaria ao longo dos 34 kms iniciais do percurso de três dias, recebendo pagamento pelo serviço. Ao chegarmos na pousada esperamos o grupo de quatorze pessoas que viria após o espetáculo de Som e Luz.

O grupo que surgiu entre risos e conversas animadas era bastante heterogêneo – o adolescente, assim como o escritor de livros místicos de Porto Alegre que reconheci, carregavam um bastão apropriado às caminhadas de longa distância, o que me pareceu o advento da hiper-modernidade na experiência arcaica de peregrinar -, a moça com a botina para andar em terreno acidentado e vestindo roupas leves. Pequenas mochilas eram trazidas nas costas pelos caminhantes. Pouco a pouco foram se dispersando pela ambiência.

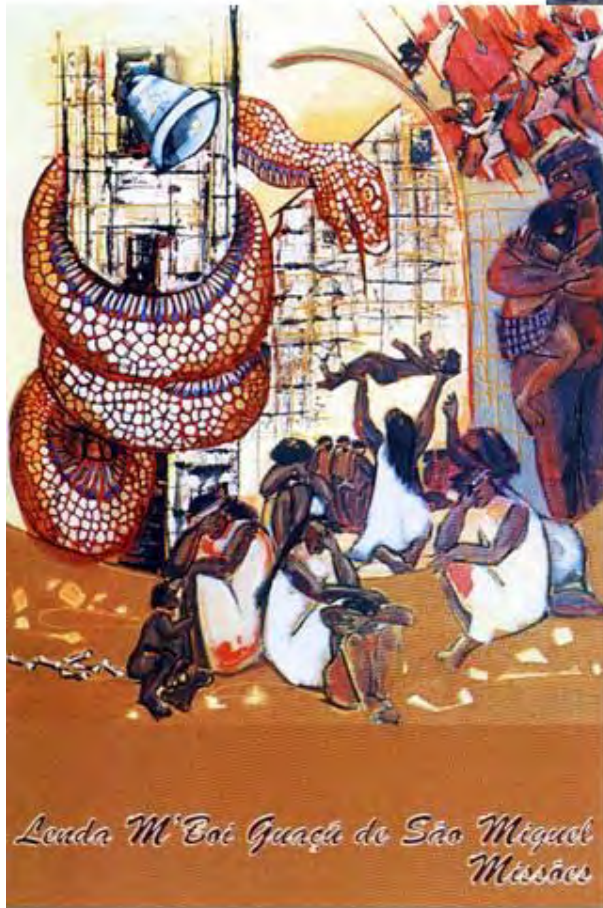
Imagens da urbanidade porto-alegrense vibraram em mim por um momento ao mesmo tempo, que via no misticismo de classe média uma espécie de miscelânea de práticas corporais, de vivências voltadas para o esoterismo e o campo religioso, do qual não me excludo. Eu poderia ter impressões bem pessoais acerca dessa estética grupal, mas isso só revelava a sua complexidade, cuja dimensão, no fundo, me escapava.

ficar faminta badalava os três sinos de bronze sem cessar. As mulheres desesperadas começaram a entregar seus filhos para saciar a fome do animal. Assim a cobra foi inchando, inchando até estourar. Sua graxa negra como os carvões do fogo aderiu aos degraus da torre, manchou a civilização, deixando sua marca até os dias de hoje”.

Pensei, então, em que tipo de peregrinos eram aqueles e que visões relacionadas ao misticismo existiriam entre eles? É necessário considerar o cruzamento criativo de neo-religiões oriundas do espaço urbano gaúcho ou de qualquer outra porção do país, convergindo de alguma forma ali naquela vivência espiritual com raízes tão distantes como é o ato de peregrinar.

X nos percebeu depois que seu Emílio o chamou. Ambos conversaram, enquanto eu e dona Cleni permanecemos calados e, obviamente, ele ouviu uma série de boas dicas nativas para a caminhada. Foi então que X exclamou: “é de uma pessoa como o senhor que precisamos, que tenha o conhecimento que o senhor tem!”

Meu amigo perguntou-lhe, humildemente “se teria um prêmio pra quem contasse mais causos?”, ou seja, se ele receberia pagamento pelo que faria. No entanto, por uma lástima, não haveriam recursos para remunerá-lo naquele evento, muito menos haveria alguém que o trouxesse de volta à cidade quando chegassem no local de descanso. Ou seja, ele que desse um jeito de retornar ao centro de São Miguel.



W disse-me a respeito de suas observações acerca dos peregrinos que uma das questões mais importantes é o fato de que a experiência mística vivida no caminho vincula-se, em grande parte, ao contato com as pessoas do lugar e, nem tanto, com os fatos históricos acontecidos no local. Obviamente que o acesso ao mundo jesuítico-guarani é o grande catalisador desse processo ritual, envolvendo não apenas determinadas paisagens, como também as ruínas das sete cidades barrocas. Todavia, a viagem é mais complexa. As paisagens interiores são estados de espírito revelados num cenário histórico atravessado pelas filigranas da memória coletiva local. O mundo missioneiro é aqui um conjunto de paisagens imaginadas dentro da experiência mística de uma das expressões do chamado “turismo religioso”, que contempla os “jogos de memória”⁴²⁷ nativos. De certa forma aponta para o *ethnoscape* que se refere Arjun Appadurai.

Sem reificar a idéia de tradição como reflexo do congelamento cultural no tempo, com sua patrimonialização obsedante dos artefatos do *Outro* - numa exacerbação sincrônica do significado -, é preciso considerar aquilo que alguns teóricos do turismo chamam de “choque cultural” com a chegada do evento turístico no contexto missioneiro, seja ele qual for. Os acontecimentos nesse encontro são banais, mas as complexidades do mesmo estão colocadas na paisagem e são paulatinamente desdobradas na arena social, onde o turismo desponta como fenômeno aproximador de diferenças.

O episódio da paulista mística - como me narrou W -, que intitulava-se “bruxa” (sabe-se lá de que linha ou estilo), certamente, dada às releituras pós-modernas de práticas de bruxaria – com direito a *sites* na internet e vasta literatura em meios esotéricos -, que ao chegar num dos pontos de parada da peregrinação, encontrou uma senhora a qual chamou de bruxa (“A senhora é uma bruxa! Uma bruxona!”, teria dito).

⁴²⁷ Os jogos da memória são considerados a partir da perspectiva de Ana L. C. da Rocha e Cornelia Eckert quando analisam a “memória como tempo subjetivado”, ou ainda, “como espaço de construção de conhecimento”. “Nestes termos, os jogos da memória explicitariam uma ação inteligente singular do sujeito humano sobre o mundo na busca de um princípio de causalidade (formal e material) que possa enquadrar, de forma inseparável, vida e matéria. A memória compreendida como *topos* espaço fantástico, lugar de extroversão e introversão de uma linguagem arbitrária de símbolos, e coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, evocaria, portanto, os diferentes procedimentos interpretativos-narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável” (Rocha e Eckert, 2000:84).



Caminho das MISSÕES

O maior roteiro de peregrinação místico-cultural do Brasil. Seu itinerário percorre as antigas estradas e trilhas missioneiras que ligavam os 7 Povos.

O "CAMINHO DAS MISSÕES" proporciona uma experiência singular de auto-conhecimento e de contato com a magia da História das Missões, visíveis na natureza, nos vestígios arquitetônicos e arqueológicos e no imaginário popular.

www.caminhodasmissoes.org.br

caminhodasmissoes@gmail.com



Compreendo que, com a expressão “bruxa”, a turista queira dizer algo relacionado à aura de mistério, ou à força espiritual intensa que existe nessas pessoas que figuram nas paisagens missioneiras. No entanto, há uma questão: o imaginário em torno da bruxaria na região está repleto de implicações, tanto no que refere-se a falar sobre o tema ou mesmo sobre o que representa ser uma bruxa nessas sociedades campônias. Daí que a idéia de bruxa que a paulista possui é, certamente, polissêmica demais para os padrões locais da senhora oriunda do interior de Entre-Ijuís e moradora da localidade de Carajazinho.

A bruxa, na região missioneira, representa aquela mulher que sai à noite sob a forma de uma mariposa ou ave noctívaga (“rasga-mortalha”) e entra, magicamente, nos bolichos pelas frestas das portas com o intuito de se embriagar. Se presa, descobre-se nua após a metamorfose. Conjugam-se alguns interditos nessa figura fantástica: a mulher que vaga pela noite, a embriaguez feminina e a nudez.

Outra idéia que se tem da bruxa no contexto missioneiro é aquela relacionada a mulheres de vida fácil, as quais freqüentam, inclusive, carreiras de cavalo onde concentram-se os gaúchos. Seu Antônio Furtado disse certa vez que “elas fazio a alegria do pessoar!” Tais mulheres usariam ainda, algumas artimanhas femininas para extorquirem dinheiro dos amantes. Nesse caso, não são apenas entes fantásticos, mas sim, mulheres sensuais de carne e osso, que seduzem os homens viciosos, envoltos em jogatinas e borracheiras. A bruxa traz em si a potência metamórfica, pois além de figura fantástica que singra os ares na intimidade noturna é também mulher sexualizada e sensual - que percorre a efervescência festiva dos espaços masculinos – com seus arroubos de liberdade.

Existe um episódio interessante que me foi narrado envolvendo a visita de uma peregrina até a casa de seu Maneco. Em diferentes situações a moça manifestou o desejo de dar-lhe um beijo no rosto. Dentro desse contexto, trata-se de uma manifestação de afeto que uma mulher jamais pode exercer sobre um homem local e vice-versa. Fui compreender isso depois de algumas gafes. Apenas as mulheres trocam beijos entre si, enquanto que aos homens estendem a mão para um aperto, conservando assim certa distância. Tal hábito não persiste entre jovens considerados modernos. Na família de seu Emílio foi somente depois de vários meses que passei a beijar no rosto as mulheres da casa, quando chegava de viagem, por exemplo. Ora, não é de estranhar que a atitude de seu Maneco tenha causado espanto à moça, pouco habituada à distância entre gêneros existente na sociedade

missioneira. Tais exemplos demonstram que as situações sociais dadas na experiência turística podem envolver níveis diferenciados de fricção cultural no contexto missioneiro.

Considerações Finais

Tantas imagens e narrativas. Inúmeras pessoas e experiências tão diversas. A etnografia como viagem lançou-me num universo cultural singular. Confesso que por vezes tive receio de lidar com tamanha complexidade. Revolver camadas temporais e evocar fantasmagorias implicava em também considerar os meus dilemas existenciais. Amaravilhamento, medo, alegria, solidão, afeto, raiva, incompreensões... Os assombros, portanto, falariam de alguma forma de mim e de minha inserção na antropologia enquanto etnógrafo circulando pelas paisagens do Outro.

A antropologia que busquei segue um pouco a perspectiva de Lezama Lima. Fala de um cansaço e de uma busca por caminhos em meio a panoramas acadêmicos ou cenários intelectuais. Fala de minha filiação e de meu distanciamento, quiçá, das complexidades colocadas a minha geração quanto ao fazer antropológico.

Sendo assim, o que revelaria uma antropologia do imaginário em pleno século XXI, considerando uma arqueologia das imagens, a produção e circularidade das idéias sobre as paisagens (fantásticas ou não) nas Missões rio-grandenses - desde o ponto de vista de uma longa duração e de uma turbulência do tempo -, em pleno mundo contemporâneo?

Como na imagem da arquitetura intrincada de um labirinto a resposta está em algum lugar junto a uma parede dupla, entre significados implícitos – inconscientes e profundos - e na busca de evidências explicativas dadas nas tensões do próprio conhecer como ato cognitivo humano. Haveria luz no fim do túnel? É preciso percorrê-lo, por certo, aderindo às imagens que suscita. Não ter medo da fera da razão que espreita a cada passo e sequer desconfiar da “louca da casa”, estando atento à dinâmica das imagens no universo das formas e das interações no mundo missioneiro é uma possibilidade de atravessá-lo. As interpretações são inúmeras, os níveis de (ir)racionalidade diversos, posto que são vários os caminhos. A luz no fim do túnel pode ser menos interessante que o lusco-fusco que anima os meandros barrocos na busca pela saída.

A antropologia que me propus, na medida que se volta ao pontual, ao microscópico da experiência etnográfica, descobre no excesso e no impreciso (o informe; o bifurcamento; o ambivalente; o paradoxal) a possibilidade extasiante de lidar com a potência das imagens. Todo o onirismo e a exuberância das formas em devir nas paisagens missionieras falam de

uma experiência antropológica vivida como congraçamento e exegese. Eu não voltei o mesmo da minha viagem porque ela continua me propiciando um reencontro com minhas questões pessoais e uma reavaliação daquelas acadêmicas, desde então.

É por isso que a paisagem textual da etnografia desvela uma profusão de imagens. Ao mesmo tempo que a pluralidade estética da iconografia – dada a sua heterogeneidade em termos de origem - e o diálogo com o acervo fotográfico buscam nuançar a potência imagética situada entre a redenção e a barbárie, o terror e o barroquismo das imagens.

As colagens – os conjuntos de gravuras e fotografias - são formas da etnografia expressar visualmente a dialética das imagens. Se a etnografia enquanto texto, busca trazer à tona a riqueza das imagens oriundas da vivência de campo e o acervo de narrativas de diferentes personagens ao longo do tempo, as imagens visuais reduplicam as mesmas. Narram os eventos por diferentes prismas, coadunam-se com o texto ao mesmo tempo que possuem certa autonomia narrativa. As paisagens da tese são oriundas dos cruzamentos de olhares heteróclitos ao longo da duração que, a partir do meu próprio olhar sobre eles e de meus interesses antropológicos, busquei aproximar para construir a intriga da narrativa etnográfica.

A convergência das imagens ao longo do cenário da tese enquanto possibilidade de diálogo entre etnografia de texto e por imagem, remete às complexidades dos meandros e dobraduras do mundo barroco austral.

Nesse sentido, os brancos e os vãos entre figuras e fotografias não estão isentos de sentido, pois falam dos espaços em aberto nesse labirinto da folha como desdobramento do espaço barroco. No labirinto “a louca” (da casa, da ruína, do capão...) me recebeu de braços abertos para o desfrute do banquete de imagens e a experiência extática.

Nada é capaz de conter a força das imagens quando elas emergem para revelar as profundezas da alma. Nem o esquecimento, muito menos o terror, posto que são dimensões do silenciamento e da turbulência que anunciam formas complexas de produção de sentidos. As imagens movem-se nos meandros do tempo arrastando consigo a memória como porção preciosa de sua potência. As memórias como espaços fantásticos falam da espessura do tempo e da dinâmica de uma ecologia mental, onde as imagens agitam as fronteiras entre o ser e o mundo, o dentro e o fora, o implicado e o explicado nas paisagens de pertença.

Uma antropologia do barroco seria assim, uma tentativa de lidar com o contraditório e o excesso das imagens no mundo missionário da porção austral americana.

Há na tese uma experimentação com as imagens de maneira a tentar evocar esse mundo sensível. Não interessa o comedimento e a linearidade, mas o excesso barroco e a referência ao labirinto, a profundidade do imaginário e seu conjunto de imagens. Elas remetem à luxuriância subtropical, à bizarria barroca presente na arquitetura eclesiástica e na ruína, entre os querubins que tocam trombetas e os “excessos luciferinos”.

Um banquete de imagens em pleno (sub)tropical. Da voluptuosidade turbulenta das cascatas do Guairá ao delicado anjo barroco no cenário tropical romântico, como aparece na pintura de Robert Thornton. Do santo de pau oco às reproduções de José Herter. Das imagens ofertadas por Rugendas as gravuras de Dirce Pippi nos postais consumidos pelos turistas. Dos sermões de Antônio Vieira as cartas dos guarani reduzidos passando pela complexidade do pensamento de seu Juca Tigre ou de dona Elvira. Da figura centáurea decepando cabeças às tantas cabeças do réptil medonho na torre. Das personagens da etnografia as suas paisagens de pertença.

O neobarroco é esse excesso cotidiano que não se basta nunca porque sempre está aberto, desdobrando-se no mundo americano. É como a grande serpente que devora e digere pacientemente o banquete de formas para após fertilizar essa terra da promessa e de figuras infernais, onde as camadas misturadas imiscuem passado e presente em projeção ao futuro.

Uma antropologia que considere o imaginário e sua estética barroca na contemporaneidade para o caso missionário precisa estar atenta às imagens evocadas de diferentes formas pelos narradores considerados ao longo da duração. Deve ainda, perceber no *kitsch*, no excessivo das imagens não apenas um possível mau gosto de uma cultura turística, mas o compartilhamento de imagens num contexto transnacional de deslocamento de viajantes em evasão. As Missões emergem como paisagens de convergência de sujeitos atraídos pela força da constelação de suas imagens.

Nesse contexto de proliferação de imagens as gravuras e desenhos produzidas pelos pintores-viajantes e artistas plásticos, apontam para a sua reprodutibilidade, assim como as fotografias de época. Portanto, as imagens que aparecem na tese são oriundas de diversas publicações de massa, estando influenciada pela forma como tais imagens aparecem nas

mesmas. As imagens são citações de citações. A transposição das mesmas para outro contexto de produção intelectual, como é o caso da etnografia, permitiu resituá-las sob um prisma que considera a sua importância em termos de acervo ao mesmo tempo que as percebe como gravuras veiculadas e reproduzidas de diferentes maneiras pela sociedade de consumo.

A Antropologia, no meu ponto de vista, é uma visão de mundo singular capaz de nuançar aspectos da experiência humana sob o prisma da abertura ao Outro, dada na possibilidade de interação com a diferença. Essa diferença que assusta, seduz e coloca dilemas ao si mesmo, enquanto dimensão subjetiva do ser elaborada no contraste e na proximidade, permite conhecer aspectos da cultura do Outro porque nos descentra em relação aquela que nos constitui como sujeitos.

A força narrativa como expressão criadora do ser e capacidade de lidar com imagens no contexto missionário, aciona tais dimensões no próprio etnógrafo, quando constrói sua etnografia. Ou ainda, a narrativa enquanto forma sensível de vivenciar o mundo revela a capacidade humana de seguir compartilhando acontecimentos e fatos, mediante uma poética capaz de integrar os sujeitos numa experiência singular de sociabilidade.

A etnografia em questão, atingirá seu objetivo se for capaz de desvelar aspectos do cotidiano das comunidades missionárias, inseridas em suas paisagens, mediante uma arqueologia das camadas de sua memória coletiva, considerando o seu gênio criador e a sutileza emocional em lidar com o rico conjunto de imagens, com as quais compõem o seu arcabouço cultural, ao longo do tempo. Além disso, espera-se que ao considerar a face ideológica do imaginário do terror, tenha sido capaz de revelar a dupla dimensão de seu poder.

Num primeiro momento, pela tentativa de apontar o domínio do homem pelo homem, quando este exerce o seu afã de controle da natureza, de forma a destruí-la na medida em que fragmenta os nexos que unem os dominados entre si. Num segundo momento, ao tentar demonstrar o domínio do homem pelo homem quando da apropriação da cultura do *Outro*, a fim de transformá-la num conjunto de peças isoladas de seu contexto, destruindo os nexos que unem os sujeitos aos objetos sagrados, de forma a

romper alguns laços que configuravam a experiência epifânica junto às paisagens de pertença.

A imagem da pedra rolando no compartimento barroco reverbera. Segue em queda livre no túnel fantástico, sem encontrar o fundo. *Ad infinitum*. Não há fim. Apenas uma vaga ilusão de que ele exista.

Restam escombros. Cinzas de onde a fênix ressurgiu. Renovada, fantástica e exuberante. Há sempre um recomeço. A mirada da torre fantástica, alguma imagem barroca perdida na paisagem e uma história a ser contada por alguém. A vida ressurgiu dos lugares improváveis: diversa, violenta, solidária, arruinada, esquisita, bizarra... Imaginária.

A ruína, onde acreditaram um dia ser ela o signo do fim de uma civilização, revelava o recomeço desdobrado em nova estética barroca. Mas, quando messianicamente julgaram que trariam a luz da gênese de um novo tempo – com seu enciclopedismo ressequido e sua museologia cega -, como num pesadelo revelaram a face atormentada do terror. Parece ter sido assim desde sempre por ali. Nada de novo para uma civilização que constantemente soube o que é lidar com a violência.

É por isso que a etnografia é apenas uma visão entre tantas, uma possibilidade de erro, mera tentativa de acerto... ponto de vista aderido à poética e às imagens do Outro... saudade, admiração, repulsa... o contraditório move a etnografia.

Nada do que tenha escrito me parece falso, porém jamais almeja ser Verdade. Apenas, impressões e possibilidades de diálogo.

A pedra segue caindo. As vidas seguem sendo vividas. As ruínas permanecem sendo o que são, renovadas em cada lembrança ou caso contado, mas esquecidas em cada ímpeto de segregá-las de sua paisagem, de protegê-las da “ignorância” como oferta ao olhar estrangeiro. Onde está a finitude?

A pedra segue caindo. Labirinto, dobradura, onirismo... *ad infinitum*...

BIBLIOGRAFIA

- AB'SABER, A. Sociedade urbano-industrial e o metabolismo urbano in **Prospectivas. À beira do novo milênio**. São Leopoldo: UNISINOS, 1995.
- ACOT, P. **O Brasil e a constituição da ecologia científica no século XIX**. Ciência & Ambiente. Santa Maria: UFSM, , v.1, nº 13, 1996, p.7-14.
- ACOSTA, J. de. **Historia natural y moral de las Índias**. Madrid:Ed. José Alcina Franch, 1986.
- ALENCAR, J. **O Gaúcho**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- ALENCASTRO, L. F. de. **Descobrir o quê?** In: Humboldt, nº 80, 2000, p. 2-15.
- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. México: Fondo del Cultura Económica, 1993.
- ANDERSON, A. B. e POSEY, D. A. **Reflorestamento Indígena**. Ciência Hoje. Rio de Janeiro: SBPC, 31(6), 1987.
- ANAIS DO VII SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRIOS. **As Missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco. 1988.
- ANTONIO BERNI. Catálogo. MARGS, Porto Alegre: 2000.
- APPADURAI, A. Disjunção e diferença na economia Cultural Global. In: FEATHERSTONE, M. **Cultura Global**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 311-327.
- ARANTES, A. A. (org.) **Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ARANTES, A. A. **La Preservación del Patrimonio como Practica Social**. Primeira Versão. Campinas: IFHC/UNICAMP, n.1, 1990.
- ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. V.I, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- ARREGUI, M. **A cidade silenciosa**. Porto Alegre: Movimento, 1985.
- ARRILLAGA, J.I. **Introdução ao Estudo do Turismo**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- ASSUNÇÃO, P. de. **A terra dos brasis: a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)**. São Paulo: Annablume, 2000.
- AUGÉ, M. **Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. Página Aberta: São Paulo, 1994.
- Auguste de Saint-Hilaire: 1779-1853. Edição comemorativa do bicentenário de seu nascimento. Porto Alegre: Sulina/ARI, 1982.
- ÁVILA, A. **O Lúdico e as Projeções do Barroco, vs. I e II**. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- AVÉ-LALLEMANT, R. **Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1858)**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1980.
- AZARA, F. **Viajes por la América Meridional**. Buenos Aires: El Elefante Blanco, Tomos I e II, 1998.
- BACHELARD, G. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, G. **A Dialética da Duração**. São Paulo: Ática, 1988.
- BACHELARD, G. **A Terra e os Devaneios da Vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BACHELARD, G. **A Terra e os Devaneios do Repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BAGUET, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; Florianópolis: PARAULA, 1997.

- BAÊTA NEVES, L.F. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios. Colonialismo e Repressão Cultural.** Rio de Janeiro: Forense-Universitário, 1978.
- BARCELLOS, R. F. **A Revolução de 1835 no Rio Grande do Sul. Porto Alegre.** Porto Alegre: Comissão Executiva do Sesquicentenário da Revolução Farroupilha, 1986.
- BARBOSA, F. D. **História do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: EST, 1983.
- BARRETTO, M. **Planejamento e Organização do Turismo.** São Paulo: Papirus, 1991.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras in POUTIGNAT, P e STREIFF-FERNANT, J. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998.
- BASTIDE, R. **Brasil Terra de contrastes: corpo e alma do Brasil.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, s.d.
- BATESON, G. **Mente e Natureza. A Unidade Necessária.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- BATESON, G. Os homens são como planta. A metáfora e o universo do processo mental in THOMPSON, W. I. **Gaia uma teoria do conhecimento.** São Paulo: Gaia, 1990.
- BAUDRILLARD, J. “**Modernité**”. In: *Encyclopaedia Universalis*. v.12. Paris: 1985, p.424-26.
- BAUDRILLARD, J. **Da Sedução.** São Paulo: Papirus, 1991.
- BAUMAN, R. **Story, performance and event: contextual studies of oral narrative.** CambridgeUniversity Press, 1986.
- BECCO, H. J. e CALCENA, C. D. **El Gaúcho. Documentacion – Iconografia.** Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1978.
- BECKER, K. (org). **Enciclopédia Rio-Grandense.** Porto Alegre: Ed. Regional La Salle, 1956.
- BECKER, I. I. B. e CEBEY, J. P. de. **Os índios da Antiga Banda Oriental do Uruguai. Charrua e Minuano: histórico, abastecimento e assentamento. Sua relação com as frentes de expansão.** Estudos Leopoldenses. São Leopoldo: UNISINOS, XIV(47), p. 131-171.
- BELLOTTO, H. L. **O espaço missioneiro e a geopolítica pombalina.** Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983, p.59-76.
- BENJAMIN, W. **O Narrador.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BENJAMIN, W. El Surrealismo – **La última instantânea de la inteligência europea. In: Imaginación y sociedade – Iluminaciones I.** Taurus Ediciones, Madrid, 1980.
- BERNARDI, M. **O governo temporal e o Padre Antonio Sepp.** Porto Alegre: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1958, p. 21-53.
- BERQUE, A. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- BERREMAN, G. D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, A. (org.). **Desvendando Máscaras Sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- BESCHOREN, M. **Impressões de Viagem na Província do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.
- BILLACOIS, F. Fogueira barroca e brasas clássicas. In: CZECHOWSKY, N. (org.). **A honra: imagem de si ou o dom de si – um ideal equívoco.** Porto Alegre: L&PM, 1992, p.50-62.
- BITTENCOURT, P.J.S. **A visão do “outro” nos Diários de Cristóvão Colombo e na Carta de Pero Vaz de Caminha: uma investigação comparativa.** História. São Leopoldo: UNISINOS, IV(2), 2000, p. 73-108.
- BOAVENTURA LEITE, I. **Antropologia da Viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no Século XIX.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.
- BOFF, C. **A imaginária guarani: o acervo do Museu das Missões.** Dissertação de Mestrado em

- História. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- BOHN, D. e PEAT, F. D. **Ciência, Ordem e Criatividade**. Lisboa: Gradiva, 1989.
- BONPLAND, A. **Journal Voyage de SN. Borja a la Cierra y a Porto Alegre**. Porto Alegre, Instituto de Biociências, Departamento de Botânica, UFRGS; Paris, Centre National de la Recherche Scientifique. Transcrição e notas Alícia Lourteig, 1978.
- BORGES, J. L. **Livro dos Sonhos**. São Paulo: Circulo do Livro, 1976.
- BORGES, J. L. **O Aleph**. São Paulo: Globo, 1999.
- BORGES, J. L. e GUERRERO, M. **O livro dos seres imaginários**. São Paulo: Globo, 2000.
- Bosch**. In: *Mestres da Pintura*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade. Lembranças de Velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BROCHADO, J. P. O Guarani: Conquistador Vencido in **O Índio no Rio Grande do Sul – perspectivas. Aspectos Arqueológicos, históricos, etnográficos e étnicos**. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 1975, p.71-81.
- BRUM, E. **Coluna Prestes: o avesso da lenda**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1994.
- BRUXEL, A. **A nobreza dos caciques guaranis no primitivo Rio Grande do Sul**. Pesquisas. Porto Alegre: Instituto Anchieta, nº 2, 1958, p. 81-112.
- BRUXEL, A. **Os Trinta Povos Guaranis**. Porto Alegre: EST/Nova Dimensão, 1987.
- BRY, T. de. **América (1590-1634)**. Espanha: Ediciones Siruela, 1995.
- BUENO, E. **História do Brasil**. Zero Hora: Porto Alegre, 2000.
- BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BURNS, G. W. **Genética: uma introdução à hereditariedade**. Rio de Janeiro: Interamericana, 1984.
- CADOGAN, L. **Las creencias religiosas de los Mbyá-guaraníes**. Boletín de Filología. V, nº 40-42, 1949, pp. 671-683.
- CADOGAN, L. **La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesia sagrada “esotérica” de los Jeguaká-va Tenondé Porã-Güe (Mbya-guaraní) del Guairá, Paraguay**. Revista do Museu Paulista, N. S., V. IV, São Paulo: 1950a, pp. 233-246.
- CADOGAN, L. **El culto al árbol y a los anima - Les sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes**. América Indígena. México: X, nº 4, 1950b, pp. 327-333.
- CADOGAN, L. **CHONO KYBWYRÁ: aves y almas en la mitologia guaraní**. Revista de Antropologia, São Paulo: v. 15 e 16, 1967-68, pp.133-147.
- CADOGAN, L. **Etnografia. El árbol que habla**. Humboldt. Bruckmann, Munich, nº47, 1972, pp.78-79.
- CALDEIRA, T. P. do R. **A presença do autor e pós-modernidade na Antropologia**. In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo: nº 21, 1988.
- CALDEIRA, T. P. do R. **Antropologia e Poder: uma resenha de etnografias americanas recentes**. In: *BIB*, Rio de Janeiro: nº 27, 1989, 3-50.
- CALVEZ, M. **Brocéliande et ses paysages légendaires**. Ethnologie Française, CNRS/Réunion de Musées Nationaux, v.19, nº 3, 1989, ps. 215-226.
- CAMINHA, P. **Carta ao rei Dom Manuel**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.
- CAMPBELL, J. **O poder do Mito**. São Paulo: Palas Athenas, 1990.

- CAMPOS, J. R. **También se puede inventar la naturaleza? El poder del language de la cultura posmoderna.** Etnográfica, 3 (1), 1999, p. 49-70.
- CANDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1964.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo: Edusp, 1997.
- CANEVACCI, M. **Antropologia da Comunicação Visual.** São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CANEVACCI, M. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais.** São Paulo: StudioNobel, 1996.
- CAPRA, F. **Sabedoria Incomum. Conversas com pessoas notáveis.** São Paulo: Cultrix, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.
- CARDOSO de OLIVEIRA, R. **A Categoria de (Des) Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia** in Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB, 86, p.57-73.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Razão e Afetividade. O Pensamento de Lucien Lévy-Bruhl.** Campinas: UNICAMP, 1991.
- CARPENTIER, A. **Concerto Barroco.** São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARPENTIER, A. Prefácio de **O Reino deste Mundo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- CARVALHO, J. C. de M. **Paisagem Natural.** Rio de Janeiro: FBCN, 16: 5-14, 1980.
- CARVALHO, J. M. de. **O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, nº 38, 1998, p. 63-79.
- CASCUDO, C. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- CASCUDO, C. **Lendas Brasileiras (Folclore).** Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- CASCUDO, C. **O Príncipe Maximiliano no Brasil, 1815/1817.** Rio de Janeiro: Livraria Kosmos, 1977.
- CASSIRER, E. **Linguagem e Mito.** São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CASTRO, E. A. de. **O Gigante Missioneiro.** Cruz Alta: 3. ed., Empreza Gráfica Serrana, 1951.
- CATANI, M. L'histoire de vie sociale de Tante Suzanne est un échange oral ritualisé. In: DELHEZ-SARLET, C & CATANI, M. **Individualisme et autobiographie en Occident.** Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983, pp. 63-72.
- CAUQUELIN, A. e JEUDY, H. P. **Dialogue sur la nature et le paysage.** Ethnologie Française, CNRS/Réunion des Musées nationaux, v. 19, nº 3, 1989, p. 209- 214.
- CERTEAU, M. de. **A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer.** V. I e II. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- CESAR, G. **Primeiros Cronistas do Rio Grande do Sul, 1605 - 1801.** 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 1981.
- CESAR, G. As raízes históricas. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo.** Porto Alegre: Globo, 1969, ps. 29-41.
- CHAVES, F. L. **História e literatura.** Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- CHEUICHE, A. **Sepé Tiaraju. Romance dos Sete Povos das Missões.** Porto Alegre: Sulina, 1984.
- CHIAMPI, I. **O Realismo Maravilhoso.** São Paulo: Perspectiva, 1980.
- CHIAMPI, I. **Barroco e Modernidade.** São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CLASTRES, H. **Terra sem Mal.** São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

- CLIFFORD, J. Culturas Viajantes. In: ARANTES, A . A . (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000.
- CLOAREC, J. **Le paysage “catastrophe”. Symboles et réalités**. Ethnologie Française, CNRS/Réunion des Musées nationaux, v. 19, nº3, 1989, ps. 299-303.
- COLOMBO, C. **Diários da Descoberta da América**. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- COLOMBRES, A. **Seres sobrenaturais de la Cultura Popular Argentina**. Biblioteca de Cultura Popular, Ediciones Del Sol, Buenos Aires: v.1, 1999.
- COLLINGWOOD, R. G. **Ciência e Filosofia: A Idéia de Natureza**. Presença: Lisboa, 1986.
- CONDE D’EU. **A viagem militar ao Rio Grande do Sul**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.
- CORBIN, A. **O Território do Vazio. A Praia e o Imaginário Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CORBIN, A . **L’homme dans le paysage**. Paris: Ed. Textuel, 2001.
- CORTEZ, H. **O fim de Montezuma. Relatos da Conquista do México**. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- COSTA, R. H. da. **Latifúndio e Identidade Regional**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- CRAPANZANO, V. **Diálogo**. Anuário Antropológico 88. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB, 1991, pp. 59-80.
- CRAPANZANO, V. **Réflexions sur une anthropologie des émotions**. Terrain, 1994.
- CROSBY, A. W. **Imperialismo Ecológico. A expansão biológica da Europa: 900-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CRUZ, B. A. M. P. da. **Santo Ângelo: um município em construção - das Missões até 1930**. Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1986.
- CRUZ, B. M.da. **Os primórdios do município de Cruz Alta - do período missioneiro até a fundação em 1821**. Revista científica da UNICRUZ. Cruz Alta: v.2 ,2000, pp. 41-52.
- CRUZ, V. **História e memórias de Bossoroca, Retrato de uma Época**. Bossoroca, 1993.
- CURTIS, J. N. B. de. O cenário edificado das Missões Jesuítico-Guaranis. In: **Passado – Presente – Futuro**. Porto Alegre: Talento Editorial, 1990, p. 27-28.
- DAJOZ, R. **Ecologia Geral**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- DARWIN, C. **Voyage d’um naturaliste autour du monde. Des îles du Cap-Vert à l aTerre de Feu**. Paris: Librairie François Maspero, 1985
- DARWIN, C. **O Beagle na América do Sul**. São Paulo: Paz & Terra, 1996.
- DEBRET, J. B. **Viagem Pitoresca ao Brasil**. São Paulo: Martins Ed./Edusp, TOMO I, 1972.
- DEBRET, J. B. **Viagem Pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Volumes I e II. Círculo do Livro, 1982.
- DECKMANN, E. C. **A política colonial portuguesa e bandeirantismo**. São Leopoldo: Estudos Leopoldenses, nº 104, 1988, p. 5-42.
- DEFOE, D. **Contos de Fantasmas**. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- DELEUZE, G. **A Dobra. Leibniz e o Barroco**. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELUMEAU, J. **História do Medo no Ocidente, 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DESCOLA, P. Limites ecológicos e sociais do desenvolvimento da Amazônia in BOLOGNA, G.(org.). **Amazônia Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 211-226.
- DESCOLA, P. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. MANA, Rio de Janeiro: 4(1):23-45, 1998.
- DESCOURTILZ, J. Th. **História Natural das Aves do Brasil (Ornitologia Brasileira)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

- DEVOS, R. V. **Uma “ilha assombrada” na cidade: estudo etnográfico sobre cotidiano e memória coletiva a partir das narrativas de antigos moradores de Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre.** Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2002, 286 p.
- DIEGUES, A.C. **As áreas naturais protegidas: o mito do paraíso desabitado.** ANPOCS, Caxambú, 1994.
- DIEGUES JR, M. **Regiões Culturais do Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais/Ministério da Educação, 1960.
- DIENER, P. e COSTA, M. de F. **A América de Rugendas. Obras e Documentos.** São Paulo: Estação Liberdade/Kosmos, 1999.
- DOLLFUS, O. **O espaço geográfico.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- D’ORNANO, P. B. **Um barão na Província. Apêndice do relatório Geral, 1863.** Porto Alegre: IEL/EDIPUCRS, 1996.
- DORNELLES, S. **Gumersindo Saraiva. O guerrilheiro pampaeano.** Caxias do Sul: EDUCS, 1988.
- D’ORS, E. **Lo Barroco.** Madrid: M. AGULIAR Editor, 1960.
- DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DOURADO, A. **Voluntários do Martírio. Narrativa da Revolução de 1893.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- DREYS, N. **Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul.** Porto Alegre: Sec. de Educação e Cultura/Instituto Estadual do Livro/Ed. Globo, 1961.
- DUARTE, L.F.D. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.
- DUARTE, L. F. D. **A Construção Social da Memória Moderna.** Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, p. 28-54, s/d.
- DUMAZIDIER, J. **Sociologia Empírica do Lazer.** São Paulo: Perspectiva/Senac, 1979.
- DUMONT, L. **O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DUNDES, A. **Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore: A Reconsideration of Ossian, the *Kinder - und Hausmärchen*, the *Kalevala*, and Paul Bunyan.** Journal of Folklore Research, v. 22, nº 1, 1985, p. 5-18.
- DURAND, G. **Figures mythiques et visages de l’oeuvre.** Paris: Berg International, 1979.
- DURAND, G. **Science de l’Homme et Tradition.** Paris: Berg International, 1979.
- DURAND, G. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário.** Lisboa: Presença, 1989.
- DURAND, G. **A imaginação simbólica.** Lisboa: Edições 70, 1993.
- DURAND, G. **Campos do Imaginário.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DURAND, G. **O Imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem.** Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- DURKHEIM, E. e MAUSS, M. De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. In: **Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones.** Barcelona: Barral Eds., 1971, pp. 13-73.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ÉBELART, A. **La Pampa. Mouers sud-américaines.** Paris: ZULMA, 1992.
- ECKERT, C. **Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica.** Humanas, Porto Alegre: v. 19/20, n. 1/2, p.21-44, 1996-1997.
- ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Confissões eurocêntricas: uma aventura exótica ao coração do Novo Mundo.** Ciência e Ambiente. Santa Maria: UFSM/FATEC, nº 19, 1999, ps. 37-46.

- ECKERT, Cornelia e 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.
- ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “A retórica do mito do Progresso, ‘Brasil, um país sem memória!’”. In: **Devorando o Tempo. Brasil o país sem memória?** São Paulo: Mandarim, 2001.
- ECKERT, Cornelia e 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, v.8, p.1-12, 2000.
- ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “**A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica**”. Revista de Antropologia, São Paulo: n° 2, p.107-135, 1998.
- 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, v.14, p.1-14, 2000.
- EISENBERG, J. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ELIAS, N. **A condição humana**. Lisboa: DIFEL, 1991.
- ELIAS, N. **A busca da excitação**. DIFEL: Lisboa, 1992.
- ELIAS, N. **O Processo Civilizador: formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, v.2, 1993.
- ELIAS, N. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, v.1, 1994a.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994b.
- ELIAS, N. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Enciclopédia Ilustrada do Brasil**. Rio de Janeiro: Bloch Editores, v. I e V, 1982.
- ENZENSBERGER, H. M. Uma teoria do turismo (1958). In: **Com Raiva e Paciência., Ensaios sobre literatura, política e colonialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- ESCOBAR, A. **Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the Pacific Coast of Colombia**, Mimeo, 1995.
- ESCOBAR, W. **Apontamentos para a História da Revolução Rio-grandense de 1893**. Brasília: ed. Universidade de Brasília, 1983.
- EVANS-PRITCHARD, E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- FAVRET-SAADA, J. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977.
- FÉLIX, L. O. **Coronelismo, Borgismo e Cooptação Política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- FÉLIX, L. O. **História e Memória, a problemática da pesquisa**. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.
- FERNANDES, R. C. **Polônia, a pé; a mística de uma romaria católica**. Ciências Sociais Hoje, 1988. São Paulo: Vértice; Ed. Revista dos Tribunais; ANPOCS, 1988.
- FERREIRA, A.B. H. de. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Folha de São Paulo/Ed. Nova Fronteira, 1994-95.
- FERREIRA, L. O. **MBA’E ACH’Y: a concepção cosmológica da doença entre os MBYÁ-GUARANI num contexto de relações interétnicas – RS**. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: UFRGS, 2001.
- FERREIRA FILHO, A. **A conquista das Missões Orientais e seu herói**. Porto Alegre: UFRGS,

1975. p. 20.
- FERREIRA FILHO, A. **Rio Grande Heróico e Pitoresco**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- FERRY, L. **A Nova Ordem Ecológica: A Árvore, O Animal, O Homem**. São Paulo: Ed. Ensaio, 1994.
- FIALHO, I. J. B. **Pioneiros de Bossoroca**. Bossoroca: Ed. Unijuí, 1992.
- FINNEGAN, R. **Oral Traditions and the Verbal Arts**. Routledge, 1992.
- FISCHER, M. M. J. **Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica**. Rio de Janeiro. Anuário Antropológico 83. Tempo Brasileiro/UnB, 1985, 55-72.
- FITHERSTONE, M (org.). **Cultura Global: nacionalismo, globalização e Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FLECK, E. C. D. **Sensibilidade indígena nos relatos de cronistas missionários (séculos XVI e XVII)**. História. São Leopoldo: UNISINOS, IV(2), 2000, p.109-132.
- FLORES, H. A. H. (org.). **Revolução federalista**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1993.
- FLORES, M. **João Pedro Gay: alguns dados sobre as missões jesuíticas**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, II (1), 1976, p. 215-218.
- FLORES, M. **Os índios infieis**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, nº 1, 1982, p.9-17.
- FLORES, M. **Colonialismo e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: ND/EST, 1986.
- FOCILLON, H. **A vida das formas. Seguido do Elogio da Mão**. Lisboa: Edições 70, s/d.
- FONSECA, C. (org.) **O Pensamento Vivo de Jorge Luis Borges**. São Paulo: Martin Claret, 1987.
- FONTOURA, A. V. da. **Diário**. Porto Alegre: EDUCS/Sulina/Martins Livreiro, 1984.
- FOOTE-WHYTE, W. **Treinando a observação participante**. In: ZALUAR, A. (org.), Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980, p.77-86.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade. A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FRANCO, S. da C. A campanha. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo**. Porto Alegre: Globo, 1969. ps. 65-74.
- FRANCO, S. da C. **A Guerra Civil de 1893**. Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- FRANTZ, T. R. **Evolução da Agropecuária no Planalto Gaúcho**. Cadernos da FIDENE. Ijuí, 1979.
- FREYRE, G. **Seleta**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/INL/MEC, 1971.
- FREYRE, G. **Problemas Brasileiros de Antropologia**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/MEC, 1973.
- FREYRE, G. **Nordeste**. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- FREYRE, G. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- FUENTES, C. **A Campanha**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- FUTUYMA, D. J. **Biologia Evolutiva**. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Genética/CNPq, 1992.
- GAMA, B. **O Uruguai**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2000.
- GASKELL, I. História das Imagens. In: BURKE, P. (org.). **A Escrita da História. Novas Perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.
- GASTAL, S. A luz no imaginário gaúcho. GONZAGA, S e FISCHER, L. A. In: **Nós, os Gaúchos**. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- GASTAL Jr, C. V de S. **Auguste de Saint-Hilaire**. Ciência e Ambiente. Santa Maria: Ed. da UFSM, v.1, n.1, 1990.
- GAUTIER, T. **O Clube dos Haxixins**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- GAY, J. P. **História da República do Paraguai**. Rio de Janeiro: Typ. De Domingos Luiz dos

Santos, 1863

- GEERTZ, C. **O Conhecimento Local**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GEERTZ, C. **Estar lá, escrever aqui**. In: *Diálogo*, nº 3, v.22, 1989. p.59-64.
- GENNEP, A. van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-industrial. In: BECK, U. et alli. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1997, pp. 73-133.
- GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa/DIFEL, Rio de Janeiro/Bertrand Brasil, 1989.
- GINZBURG, C. **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIUCCI, G. **Viajantes do Maravilhoso - O Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GIUCCI, G. **A visão inaugural do Brasil: a Terra de vera Cruz**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: v.11, nº 21, 1991, pp.45-64.
- GOFFMAN, I. **Estigma. Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- GOFFMAN, I. Footing. In: Ribeiro, B. T. & Garcez, P. M. (orgs.). **Sociolinguística Interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso**. Porto Alegre: AGE, 1998.
- GOLIM, T. **Etnocídio e herança indígena**. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.
- GRABURN, N. H. H. *Tourism and Leisure: A Theoretical Overview* in Smith, Valene L. (editor). **Hosts and Guests. The anthropology of Tourism**. University of Pennsylvania Press, 1977.
- GRAELL, F. **Passado Missioneiro no Diário de um Oficial Espanhol**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 1998.
- GRUZINSKI, S. **La guerre des images**. Paris: Arhème Fayad, 1990.
- GRUZINSKI, S. **La colonización de lo imaginario**. México: Fondo de Cultura Económico, 1991.
- GRUZINSKI, S. A guerra das Imagens e a ocidentalização da América. In: VAINFAS, R. (org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1992, pp. 198-207.
- GRUZINSKI, S. O Renascimento Ameríndio. In: NOVAES, A. (org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 283-298.
- GRUZINSKI, S. Do Barroco ao Neobarroco.: *Fontes Coloniais dos Tempos Pós-modernos*. In: CHIAPPINI, L. e AGUIAR, F. W. de (Orgs.). **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: Edusp, 2001a.
- GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001b.
- GUASINA, L. de S. **Diário da Revolução Federalista:1893/1895**. Porto Alegre: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul/EST, 1999.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. São Paulo: Papirus, 1990.
- GUAZELLI, C. **O caudilhismo**. In: GONZAGA, S. e FISCHER, L. A. Nós, os gaúchos. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- GUIMARÃES, A. F.P. **A revolução federalista em Cima da Serra**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.
- GUIMARÃES, J. **O cavalo cego**. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- GÜIRALDES, R. **Dom Segundo Sombra**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- HAAG, E. **A Decisão**. Porto Alegre: Evangraf, 1996.
- HAINING, P. **Magia Negra e Feitiçaria**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1975.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, E. **A Dimensão Oculta**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

- HANDLER, R. and LINNEKIN, J. **Tradition. Genuine and Spurius**. Journal of American Folklore. V. 97, nº 385, 1984, p. 273-290.
- HANDLER, R. On Having a Culture. Nationalism and the Preservation of Quebec's *Patrimoine*. In: STOCKING Jr, G. W. **Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture**. Madison, Wisconsin: 1985, p. 192-207.
- HANSEL, J. M. **Os Sete Povos das Missões sob o regime jesuítico**. Santo Ângelo: Livraria Missioneira, 1958.
- HARO, M. A. P. de (org.). **Ilha de Santa Catarina; relatos de viajantes nos séculos XVIII e XIX**. Florianópolis: UFSC/Lunardelli, 1990.
- HARRISON, R. **Forêt: Essai sur l'imaginaire occidental**. Paris: Flammarion, 1992.
- HARTMANN, O. E. **Missões na Fronteira Oeste**. Mimeo, 1969. 71p.
- HARTMMAN, L. **Oralidade, corpos e memórias: performances de contadores e contadoras de caso da Campanha do Rio Grande do Sul**. Florianópolis: Dissertação de Mestrado, PPGAS, 2000, 191 p.
- HARVEY, D. **A Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1989.
- HAUBERT, M. **Índios e Jesuítas no Tempo das Missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HERNANDEZ, J. **Martin Fierro**. Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1969.
- HISTORIA NATURAL DE IBEROAMERICA**. Madrid: Instituto de Cooperacion Iberoamericana/Comision Nacional Quinto Centenário Del Descubrimiento de América, 1988.
- HOBSBAWM, E e RANGER, T.. **A invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.
- HOLANDA, S. B. de. **História Geral da Civilização Brasileira/O Brasil Monárquico**. São Paulo: TOMO II, v. 1 – O Processo de Emancipação. Difusão Européia do Livro, 1962.
- HOLANDA, S. B. de. **Cobra de Vidro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- HOLANDA, S. B. de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HÖRMEYER, J. **O Rio Grande do Sul de 1850: descrição da Província do Rio Grande do Sul no Brasil meridional**. Porto Alegre: D. C. Luzzatto Ed. EDUNI-SUL, 1986.
- HUIZINGA, J. **Homo ludens**. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- IHERING, R. von. **Da Vida dos Nossos Animais**. São Leopoldo: Rotermund, 1967.
- ISABELLE, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1833 - 1834**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983.
- JACQUES, J. C. **Assuntos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- JACQUES, J. C. **Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.
- JAEGER, L. G. **Índios rio-grandenses civilizados pelos antigos jesuítas**. Separata da Enciclopédia Rio-Grandense, s/d.
- JAEGER, L. G. **À cata de tesouros jesuíticos**. Pesquisas. Porto Alegre: Instituto Anchieta de Pesquisas, nº 3, 1959, p. 9-31.
- JANKÉLEVITCH, V. **La aventura, el aburrimiento, lo serio**. Madrid: Taurus, 1989, p.9-40.
- JAPIASSU, H. e MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- JEUDY, H-P. **Memórias do Social**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- KAPFERER, B. Performance and the structuring of meaning and experience. In: Bruner, E. **Anthropology of Experience**. Turner, V. & Bruner, E. eds. Chicago: University of Illinois Press, 1986. P. 188-203.
- KEATS, J. **Nas Invisíveis Asas da Poesia**. São Paulo: Iluminuras, 2001.

- KERN, A. A. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KERN, A. A. **O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarani ao povoado missioneiro**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, 1985, p. 23-41.
- KERN, A. A. **Arqueologia Histórica Missioneira**. Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco, 1998, p. 184-194.
- KLAFKE, M. L. **O espaço missioneiro: uma tentativa de estudo**. Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p.271-277.
- KREBS, C. G. **Tesouros e subterrâneos Jesuíticos**. Separata de “Província de São Pedro nº 12” , Livraria Globo, 1949.
- KREBS, C. G. **História, Arte e Folclore dos Sete Povos**. In: Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979, p.138-146.
- KREUTZ, E. A . **Santos Mártires das Missões**. Santo Ângelo, 1998.
- KRIPPENDORF, J. **Sociologia do Turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- LACAN, J. Do Barroco. In: **O Seminário: Livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1985, p.142-159.
- LACERDA, C. de. **O Monarca das Coxilhas: drama em três atos**. Porto Alegre: IEL/EDIPUCRS, 1991.
- LAGROU, E. M. **Hermenêutica e etnografia. Uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para “ler” e “inscrever” culturas ágrafas**. Revista de Antropologia, USP, nº 34, 1991.
- LANCIANI, G. **O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais**. Revista Brasileira de História, São Paulo: v.11, nº 21, 1991, pp. 21-26.
- LANGDON, E. J. **A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral**. In: Horizontes Antropológicos. UFRGS. IFHC. Ano 1, n.1 (1995). Porto Alegre: PPGAS, 1999.
- LAPLANTINE, F. e TRINDADE, L. **O que é Imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- LA SALVIA, F. **Remanescentes das atividades agro-pastoris dentro do espaço missioneiro**. Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco, 1988.
- LAS CASAS, B. de. **O paraíso destruído. A sangrenta história da conquista da América**. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- LAYTANO, D. Prefácio. In: DREYS, N. **Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul**. Porto Alegre: Sec. de Educação e Cultura/Instituto Estadual do Livro/Ed. Globo, 1961.
- LEAL, O. F. Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha. In: ORO, A. P. e TEIXEIRA, S. A. **Brasil & França. Ensaio de Antropologia Social**. Porto Alegre: UFRGS, 1992.
- LE GOFF, J. **Lo Maravilloso y lo Cotidiano en el Occidente Medieval**. Barcelona: Gedisa, 1986.
- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.
- LEITE, M. A . F. P. **Destruição ou desconstrução? - Questões da Paisagem e Tendências de Regionalização**. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 1994.
- LEITE, M. L. M. **Livros de Viagem (1803-1900)**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- LEITE, M. L. M. **O olhar do Outro**. Ciência & Ambiente. Santa Maria: UFSM/FATEC, v. 19, 1999, ps. 47-52.
- LENOBLE, R. **História da Idéia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

- LEROI-GOURHAN, A. **O Gesto e a Palavra - Técnica e Linguagem**. Lisboa: V. 1, Perspectiva do Homem/Edições 70, v. 16, s.d.
- LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra**. Vol.2 - Memória e Ritmos. Lisboa: Edições 70, s.d.
- LEROI-GOURHAN, A. **Evolução e Técnicas. I - O Homem e a Matéria**. Lisboa: Perspectiva do Homem/Edições 70, 1984.
- LEROI-GOURHAN, A. **Evolução e Técnicas. II - O Meio e as Técnicas**. Lisboa: Perspectiva do Homem/Edições 70, 1984.
- LE ROY LADURIE, E. O clima. História da chuva e do bom tempo. In: Le Goff, J. & Nora, P. **História. Novos Objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- LESSA, B. **O Boi das Aspas de Ouro. Histórias Gauchescas**. Porto Alegre: Globo, 1958.
- LESSA, B. **São Miguel as Humanidade. Uma proposição antropológica**. Porto Alegre: SAMRIG, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, C. **L'Identité**. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. Estruturalismo e ecologia. In: **O olhar distanciado**. Lisboa: Ed, 70, 1986, p. 149-199.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEVY, E. **Bruxaria. Dogmas da alta e baixa magia**. Porto Alegre: Ed. Rígel/Ed. Ciências Ocultas, 1989.
- LEVY-BRÜHL, L. **La mitologia primitiva**. Barcelona: Península, 1978.
- LEWGOY, B. **A Invenção de um patrimônio: um estudo sobre as repercussões sociais do processo de tombamento e preservação de 48 casas em Antônio Prado/RS**. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, UFRGS, 1992.
- LEZAMA LIMA, J. **A expressão americana**. São Paulo: Brasiliense 1988.
- LEWONTIN, R. & LEVINS, R. **Orgânico/Inorgânico - Evolução**. Enciclopédia Einaudi, Lisboa: 6:234-87, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, s.d.
- LIMA, L. M. **A Coluna Prestes – Marchas e combates**. São Paulo: Alfa Omega, 1979.
- LINDMAN, C. A. M. **A Vegetação no Rio Grande do Sul**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.
- LISBOA, K. M. **A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817 – 1820)**. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 1997.
- LOFGREN, O. **The nationalization of culture**. Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology. V. 19, nº1, 1989, p. 5-24.
- LOPES NETO, S. **Contos Gauchescos & Lendas do Sul**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- LOURTEIG, A. **AIMÉ BONPLAND sus manuscritos y su personalidad**. Ciência e Ambiente. Santa Maria: Ed. da UFSM, v.1, n.1. 1990, p. 15 - 26.
- LOVE, J. L. **O Regionalismo Gaúcho**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LOVELOCK, J. **As Eras de Gaia**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.
- LUCOCK, J. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: v. 21, EdUSP/Itatiaia, 1975.
- MACHADO, J. O. **História de Santo Ângelo (das Missões aos nossos dias)**. Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1981.
- MACCANNEL, D. **The Tourist. A new theory of the leisure class**. Schoken Books, 1976.
- MAFFESOLI, M. **A Conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MAFFESOLI, M. **O Tempo das Tribos - O Declínio do individualismo nas Sociedades de**

- Massa.** Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MAFFESOLI, M. **O poder dos espaços de representação.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 116, 1994.
- MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências.** Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, M. **Elogio da Razão Sensível.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAFFESOLI, M. **Sobre o Nomadismo. Vagabundagens pós-modernas.** Rio de Janeiro: Record, 2001a.
- MAFFESOLI, M. **A violência totalitária. Ensaio de antropologia política.** Porto Alegre: Sulina, 2001b.
- MALDONADO, S. **Georg Simmel: uma introdução** Política & Trabalho. João Pessoa: UnFPba, 1996, p. 5-9.
- MALIGHETTI, R. **O Trabalho etnográfico: circularidade hermenêutica e dialogismo.** R. Pol. Públicas, São Luís: v.2, p. 45-78, 1996.
- MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo.** Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MALUF, S. W. **Encontros Noturnos. Bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- MALUF, S. W. **Les enfants du Verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil.** Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Antropologie et Ethnologie, Paris, 1996, p.21-260.
- MARCHIORI, J. N. C. **Arsène Isabelle.** Ciência e Ambiente. Santa Maria: Ed. da UFSM, v.1, n.1, 1990, p. 55 -72.
- MARCUS, G. **Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a Modernidade no final do século XX ao nível mundial.** Revista de Antropologia. São Paulo: USP, n.34, 1991, 197-221.
- MARCUS, G. e CUSHMAN, D. E. Las etnografias como textos. In: **El surgimiento de la Antropologia Posmoderna.** C.Geertz, J. Clifford y otros. Gedisa Editorial, México, 1991. p.171-213.
- MARCUS, G. **O que vem (logo) Depois do “Pós”: o caso da Etnografia.** In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP, 1994, v.37. p.7-34.
- MARTINS, C. **Campo Fora.** Porto Alegre: Movimento, 1984.
- MARTINS, C. **Porteira Fechada.** Porto Alegre: Movimento, 1993.
- MARTINS, C. **Sem Rumo.** Porto Alegre: Movimento, 1997.
- MARTINS, J. de S. **Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano.** São Paulo: Hucitec, 1997.
- MARTINS, L. de L. **O Rio de Janeiro dos Viajantes. O olhar britânico (1800-1850).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MARTINS, N. T. **A missão como instrumento da colonização da Ibero-América.** São Leopoldo: Estudos Leopoldenses, v. 24, n.106, 1988.
- MARTINS, N. T. **Exemplares do Arcanjo São Miguel na escultura missioneira e suas interpretações.** Dissertação de Mestrado em História, São Leopoldo: UNISINOS, 1992.
- MASOTTA, C. **Almas robadas. Identidad, exotismo y ambigüedad a través de las postales etnográficas argentinas.** Mimeo, 28 ps.
- MASY, R. C. de. Las reducciones guaranies: una experiencia ecologica acumulada in **As Missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade** - Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco, 1988, p. 227 - 232.
- MASSARDIER, G. **Contos e Lendas da Europa Medieval.** São Paulo: Companhia das Letras,

2002.

- MATURANA, H. Estratégias Cognitivas in **A Unidade do Homem: invariantes biológicos e universais culturais**. MORIN, E. e PIATELLI-PALMARINI, M. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1978, v.II. p. 148-172.
- MATURANA, H. O que se observa depende do observador in THOMPSON, W. I. (org.) **Gaia uma teoria do conhecimento**. São Paulo: Gaia, 1990.
- MATURANA, H. **Conhecer o conhecer**. Revista Ciência Hoje, SBPC, v.14, nº84, 1992, p. 44-49.
- MATTA R. da. **O ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues**. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro: n.27, 1978, 15 p.
- MATTA, R. da. **Conta de Mentiroso**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- MATTA. R. da. **Relativizando. Uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- MATTOS, G. de. **Escritos de Gregório de Mattos. Seleção e notas de Higinio Barros**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- MAUPASSANT, G. de. **Contos Fantásticos. O Horla & outras histórias**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Vs. I e II, São Paulo: EPU, 1974.
- MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979, p.147-153.
- MAUSS, M. **Manual de Etnografia**. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- MEAD, M. **Antropologia la ciencia del Hombre**. Buenos Aires: Siglo Vente, 1982.
- MEIHY, L. C. S. B. e BIAZO, G. C. F. **O Retorno de Luiz Carlos Prestes a Santo Ângelo**. Santo Ângelo: EDIURI, 2002.
- MELIÁ, B. 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.
- MELIÁ, B. **Missão por Redução**. São Leopoldo: Estudos Leopoldenses, 110 (25), 1989, p.21-36.
- MELO E SOUZA, L. de. **O Diabo e A Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MENESES, U. T. B. Os “usos culturais” da cultura. Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais. In: YÁZIGI, E. et all. **Turismo. Espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Hucitec, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- MEYER, A. **Prosa dos Pagos, 1941-1959**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1960.
- MONTOYA, A. R. de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- MOODY, P. A. **Introdução à Evolução**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1975.
- MOOREHEAD, A. **DARWIN. La expedición em el Beagle (1831 – 1836)**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1980.
- MOREIRA, E. D. M. **Rivera nas Missões Orientais, 1828**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, IV(2), 1978, p.159-190.
- MORIN, E. **O homem e a morte**. Lisboa: Europa-América, 1976.
- MORIN, E. et alli. **A Unidade do Homem**. V. I, II e III. São Paulo: Cultrix/EdUsp, 1978.
- MORIN, E. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- MORSE, R. M. **O espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MOSCOVICI, S. Que unidade: com ou contra a natureza? In: MORIN, e. et all. **A Unidade do**

- Homem** - V.III . São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1978.
- MURGUÍA, J. **O tesouro de Canhada Seca**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.
- NAROSKY, T. e YZURIETA, D. **Guia de la Identificacion de las Aves de Argentina y Uruguay**. Buenos Aires: Vazquez Mazzini Editores, 1987.
- NORBERG-SCHULZ, C. **Nuevos Caminos de La Arquitectura. Existência, Espacio y Arquitectura**. Barcelona: Editorial Blume, 1975.
- NORONHA, M. P. **O trabalho de campo em eco-anthropologia: uma experiência realizada no Vale dos Sinos com alunos da pós-graduação em Ecologia Humana**. Mimeo, 1993.
- NOVAES, A. (org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ODUM, E. P. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- O Índio no Rio Grande do Sul - perspectivas. Aspectos arqueológicos, históricos, etnográficos e étnicos**. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1975.
- OLIVEIRA, R. R. et alli. **Roça Caiçara um sistema “primitivo” auto-sustentável**. Rio de Janeiro: SBPC, 104(18), 1994.
- OLIVEIRA FILHO, J. 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.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **A problemática dos índios misturados e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história**. In: Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, UFRJ, 1999, pp. 99-123.
- OLIVIERI, A. C. e VILLA, M. A. **Cronistas do Descobrimento**. São Paulo: Ática, 2001.
- OLIVEN, R. G. **Urbanização e Mudança Social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- OLIVEN, R. G. **A Parte e o Todo. A Diversidade Cultural no Brasil-Nação**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- OLIVEN, R. G.. **A Antropologia de Grupos Urbanos**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- OLIVEN, R. **Looking at Money in America**. Critique of Anthropology. V. 18, nº 1, 1998, p. 37-59.
- ORNELLAS, M. de. As origens remotas do gaúcho. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo**. Porto Alegre:Globo, 1969, ps. 43-50.
- ORO, A. P. Religiões populares e modernidade no Brasil. In: ORO, A. P. e TEIXEIRA, S. A. (orgs.) **Brasil & França: ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: UFRGS, 1992.
- OVERING, J. **O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões**. Rio de Janeiro: MANA, 1(1):107-140, 1995.
- Paisagem e arte. A invenção da natureza, a evolução do olhar**. Cadernos de Resumos. São Paulo: 1999. 80p.
- PACHECO, M. F. de S. D. **Colonização no Rio Grande do Sul**. Separata do Boletim Geográfico, Porto Alegre: n. 1, Secretaria da Agricultura, Indústria e Comércio, 1956.
- PADOIN, M. M. **Identidade regional do gaúcho no Rio Grande do Sul e Uruguai**. In: VIDYA, Santa Maria: FAFRA, v.16, nº 27, 1997, p.101-108.
- PAES, F. M. **A crônica na História**. In: VIDYA, Santa Maria: FAFRA, v.15, nº 25, 1996, p.7-31.
- PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: ed. 70, s/d, p. 43-54; 129-143.
- PARACELSO. **As Plantas Mágicas. Botânica Oculta**. São Paulo: HEMUS, 1976.
- PARKER, S. **A Sociologia do Lazer**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- PASQUARELLI JR, V. **Diálogo e pensamento por imagem. Etnografia e iniciação em Las enseñanzas de Don Juan, de Carlos Castañeda**. RBCS, nº 29, 1995, pp.103-126.
- PASTEKNIK, E. L. **Mitos Vivientes de Misiones**. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1997.
- PAUL-LÉVY, F. e SEGAUD, M. **Anthropologie de l'espace**. Paris: Centre Georges

- Pompidou, 1983.
- PELLEGRINI FILHO, A. **Ecologia, Cultura e Turismo**. São Paulo: Papyrus, 1983.
- PEREIRA, M. S. **Um estudo sobre a participação dos coronéis borgistas nos conflitos armados da República Velha Rio-Grandense**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, XX(2), 1994, p. 27-43.
- PÉREZ, L. C. **Los “índios infieles” de la banda oriental y su participación em la guerra guaraníca**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, 1989, p.215-227.
- PERLONGHER, N. Caribe Transplatino. In: **Prosa y Plebeya. Ensayos 1980-1992**. Buenos Aires: Colihue, 1997, p.93-102.
- PERNIOLA, M. Do Egípcio e do Barroco ao “Pós-Moderno”, entrevista à José Baldissera. **O Continente**. Porto Alegre, 1991, p 12-13.
- PESAVENTO, S. J. **História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.
- PESAVENTO, S. J. **República Velha Gaúcha: charqueadas, frigoríficos, criadores**. Porto Alegre: Movimento/IEL, 1980.
- PESAVENTO, S. J. **A Revolução Farroupilha**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PESAVENTO, S. J. **Pecuária e Indústria: formas de realização do capitalismo na sociedade gaúcha no século XIX**. Porto Alegre: Movimento, 1986.
- PESAVENTO, S. J. **Os Industriais da República**. Porto Alegre: IEL, 1991.
- PETERSEN, S. R. F. A renovação da historiografia e o tema da vida cotidiana: desfazendo alguns equívocos. In: **Porto Alegre na virada do Século 19. Cultura e sociedade**. Porto Alegre: UFRGS/ULBRA/UNISINOS, 1994.
- PETRÔNIO. **Satíricon**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- PIAGET, J. **Biologia e Conhecimento**. Porto: RÉS, 2000.
- PILAR, F. B. O. **Memórias da revolução de 1893**. Porto Alegre: Presença, s/d.
- PINHEIRO, J. F. F. (Visconde de São Leopoldo). **Anais da Província de São Pedro**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- PINTO, M. L. V. R. **Lobisomem. A Universalidade do Mito Lobisomem**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1986.
- PITT-RIVERS, J. 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.
- Pocket Library of Great Art. **Goya**. New York, Harry N. Abrams/Pocket Books, INC, 1954.
- Pocket Library of Great Art. **Velasquez**. New Yor, Harry N. Abrams/Pocket Books, INC, 1954.
- POLO, M. **O Livro das Maravilhas. A descrição do Mundo**. Porto Alegre: L&PM, p.11-71.
- POMER, L. **Os conflitos da Bacia do Prata**. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- PORTO A. (Coord.). **Terra Farroupilha: formação do Rio Grande do Sul**. Volume Comemorativo ao 2º Centenário da fundação do Rio Grande do Sul (1737-1937). s.l., 1940.
- PORTO, A. **História das Missões Orientais do Uruguai**. Partes I e II, Porto Alegre: Selbach, 1954.
- PORTO ALEGRE, A. **O vaqueano**. Porto Alegre: Movimento/MinC/Pró-Memória/INL, 1987a .
- PORTO ALEGRE, A. **Paisagens**. Porto Alegre: Movimento/MinC/Pro-Memória/INL, 1987b.
- PORTO ALEGRE, A. **Popularium sul-rio-grandense**. Porto Alegre: UFRGS/Instituto Estadual do Livro, 1980.
- POZZOBON, Z. F. **Como dizia Honório Lemos**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- PRADO Jr, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- PRADO, J. F. de A. **Jean-Baptiste Debret**. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973.
- PRATT, M. L.. **Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação**. São Paulo: EDUSC, 1999.

- PRATS, L. **Antropología y patrimonio**. Barcelona: Ariel , 1997.
- PREISS, J. H. **A música nas Missões Jesuíticas nos séculos VVII e XVIII**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1988.
- PREISS, J. H. A música nas Missões in: **Missões: Passado- Presente – Futuro**. Porto Alegre: Talento editorial, 1990, p.25-6.
- PRESTES, A. L. **A Coluna Prestes**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- PRESTES, A. L. **Luiz Carlos Prestes. Patriota, revolucionário, comunista**. Rio de Janeiro: Colégio Opção, 1997.
- PRESTES, M. E. B. **A investigação da Natureza no Brasil Colônia**. São Paulo: Annablume/FAPESP. 2000.
- PRICE, R. **Memória, Modernidade, Martinica (fragmentos de um livro)**. ILHA. Florianópolis: v. 2, nº 1, 2000, p.47-69.
- PRICE, R.. **Novas direções na história etnográfica**. In: Estudos Afro-Asiáticos. nº 23, 1992.
- PRICE, S. **A Arte Primitiva em Centros Civilizados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- PRIGOGINE, I. Entrevistas do Le Monde. São Paulo, Ática, 1989.
- PRIORI, M. del. **Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PRUNES, L. M. A humanização da paisagem natural. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo**. Porto Alegre: Globo, 1969, ps. 15-27.
- QUEVEDO, J. R. **Rio Grande do Sul: Aspectos das Missões (em tempo de Despotismo Esclarecido)**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.
- QUEVEDO, J. R. **A Guerra Guaranítica: a rebelião colonial nas Missões**. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: PUC, XX(2), 1994, p.5-26.
- QUINTÃO, A. T. B. **O patrimônio natural nas relações do homem com a natureza. Departamento de Parques Nacionais e Reservas Equivalentes do IBDF**. Mimeo, 1985, 15 p.
- QUIROGA, H. **A la deriva y otros cuentos**. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1992.
- QUIROGA, H. **A galinha degolada e outros contos. Seguido de Heroísmos (Biografias exemplares)**. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- RABINOW, P. **Un Ethnologue au Maroc**. Refléxions sur une enquête de terrain. Paris: Hachette, 1988.
- RABINOW, P. **E a natureza finalmente se tornará artificial**. Ciência e Ambiente. Santa Maria: nº 3, Unijuí/UFSM, 1991.
- RABINOW, P. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RABUSKE, A. **Ano dos Mártires das Missões. Subsídios de leitura e reflexão missionária**. Porto Alegre: Gráfica Metrópole, 1978.
- RABUSKE, A. **A carta-magna das Reduções do Paraguai**. Estudos Leopoldenses. São Leopoldo: UNISINOS, XIV(47),1978, p.21-39.
- RABUSKE, A. **Cartas de índios cristãos do Paraguai, Máxime dos Sete Povos, datadas de 1753**. Estudos Leopoldenses. São Leopoldo: UNISINOS, XIV(47), 1978, p.64-102.
- RAEDERS, G. **O Conde de Gobineau no Brasil**. São Paulo: Paz & Terra, 1997.
- RAMBO, B. **A fisiografia natural de São Leopoldo**. Separata dos Anais de História e Geografia de São Leopoldo. Porto Alegre: Globo, 1947, 13 ps.
- RAMBO, B. **A Fisionomia do Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS,1994.
- RAPPOPORT, E. H. **Descubrimiento de América: el punto de vista ecológico y biogeográfico**. Ciência & Ambiente. Santa Maria: UFSM; Ijuí:UNIJUÌ, III(5), 1992, p.41-63.
- REGNER, A. C. K. P. **Charles Darwin, notas de viagem: a tessitura social no pensamento de um naturalista**. Porto Alegre: Grafosul, 1988.

- REICHEL, H. J. **Relatos de viagens como fonte histórica para o estudo de conflitos étnicos na região platina (séc. XIX)**. In: VÉSCIO, L.E. e SANTOS, P. B. *Literatura & História. Perspectivas e Convergências*. Bauru: EDUSC, 1999. p.55-77.
- RELATÓRIO FINAL DO PLANO TURÍSTICO DA REGIÃO DAS MISSÕES – ROTA MISSÕES, 2001.
- REUS, J. B. e ACERETE, J. **Os Três Mártires das Missões Guaraníticas da Companhia de Jesus**. Porto Alegre: Globo, 1934.
- REVERBEL, C. **Maragatos e Pica-Paus. Guerra Civil e degola no Rio Grande**. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- REVERBEL, C. **O gaúcho. Aspectos de sua formação no Rio Grande e no Rio da Prata**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- REVERBEL, C. **Caudilhos e doutores**. In: GONZAGA, S e FISCHER, L. A. **Nós, os gaúchos**. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIBEIRO, G. L. **Ser e não ser. Explorando fragmentos e paradoxos das fronteiras da cultura**. In: Fonseca, (org.) **Fronteiras da cultura: horizonte e territórios da antropologia na América Latina**. Porto Alegre: UFRGS, 1993, pp.9-21.
- RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa**. São Paulo: Papirus, Vols. I,II,III, 1994.
- RICOUER, P. **O Si-mesmo como outro**. São Paulo: Papirus, 1994.
- RICOUER, P. **Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido**. Siglo Vientiuno Editores, 1995.
- RILLO, A. S. **Finado Trançado**. Porto Alegre: Tchê, 1985.
- ROCHA, A. L. C. da. **Le Santuaire de désordre: l'art de savoir vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques**. Paris V, Sorbonne, 1994.
- ROCHA, A. L. C. da. **Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração dos símbolos**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre: UFRGS, n.2, 1995.
- ROCHA, A. L. C. da. **A irracionalidade do belo e a estética urbana no Brasil**. in MESQUITA, Z. e BRANDÃO, C. R. **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul, UFRGS/UNISC, 1995.
- ROCHA, A. L. C. da. **Nas trilhas de uma bioetnodiversidade: a questão do olhar do outro e seus desdobramentos na construção dialógica das ciências ambientais**. Instituto Anthropos, Mimeo, 2000.
- ROCHA, A. L. C. da. E ECKERT, C. **Os jogos da memória**. ILHA, Florianópolis: 2000, ps. 71-84.
- ROCHA, P. **A História de Cruz Alta**. Cruz Alta: Tipografia Liderança, 1964.
- RODRIGUES, M. S. **Relatório Caminho das Tropas: Importância do tropeirismo na configuração urbano-espacial de Cruz Alta**. Porto Alegre: IPHAE/RS, 1994.
- RODRIGUEZ, J. E. B. **Estratégias econômicas, políticas e religiosas na Mito-Práxis Mbyá-Guarani**. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, UFRGS, 1999, 240 p.
- ROSA, I. V. do P. **CRUZ ALTA. Histórias que fazem a história da cidade do Divino Espírito Santo de Cruz Alta**. Rio de Janeiro: Tipo Editor, 1981.
- ROSALDO, R. **Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social**. México: Grijalbo, 1991.
- ROUANET, S.P. **A Razão Nômade - Walter Benjamin e outros viajantes**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.
- RUAS, T. **Netto perde sua alma**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
- RUAS, T. e BONES, E. **A cabeça de Gumercindo Saraiva**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

- RUBERT, R. A . **Construindo tempos, recompondo tradições: um estudo etnográfico de memórias junto a velhos moradores de um contexto rural - Região do Médio Alto Uruguai (RS)**. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRGS, 1999, 236 p.
- RUGENDAS, J. M. **Viagem Pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Martins Ed/Edusp, 1972.
- RUTHERFORD, J. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha. In: ARANTES, A. A. (org.). **Cidadania**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. nº24, 1996, p.34-41.
- SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SAHLINS, M.. **Cosmologias do Capitalismo: o Setor Trans-Pacífico do "Sistema Mundial"**. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: v.16, n. 1-2, p. 47-106, 1992.
- SAID, E. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAINT-HILAIRE, A. de. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820 -1821**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1974.
- SALA Jr, D. **Arte e sociedade nas reduções jesuíticas da bacia do Prata**. Anais do VII Simpósio nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. MEC/CNPq/SEC/DAU/SUT, 1988, p.44-66.
- SALA, D. **O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e a questão das Reduções Jesuíticas da Bacia do Prata: um capítulo da historiografia artística brasileira durante o Estado Novo (1937-1945)**. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUC, XV(1), 1989, p. 245-257.
- SAN MARTIN, E. **Terra à vista. Histórias de naufragos da Era dos Descobrimentos**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.
- SANSEVERINO, A. M. A dupla centralidade na poesia de Gregório de Matos. In: BERND, Z. e CAMPOS, M. C. (orgs.). **Literatura e americanidade**. Porto Alegre: UFRGS, 1995, ps. 94-107.
- SANSOT, P. **Pour une esthétique des paysages ordinaires**. *Ethnologie Française*, CNRS/Réunion des Musées nationaux. V.19. nº3, 1989, ps. 239-243.
- SANSOT, P. **Variations paysagères**. Paris: Klincksieck, 1983.
- SANTA HELENA, H. **Auguste de Saint-Hilaire no Rio Grande do Sul: humanista, cientista e repórter**. In: *Natureza em Revista*. Porto Alegre: Fundação Zoobotânica do Rio Grande do Sul, nº 6, 1979, p.4-8;
- SANTOS, T. M. **Lendas e Mitos do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.
- SANTOS, P. M. dos. **São Miguel Arcanjo**. Porto Alegre: Palotti: Série Missões, v.IV, 1986.
- SANTOS, J. R. Q. **As missões jesuítico-guaranis nas crônicas dos primeiros conquistadores luso-brasileiros do Rio Grande do Sul**. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUC, XV(1), 1989, p.271-295.
- SARDUY, S. **Escrito sobre um corpo**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SARDUY, S. **Barroco**. Lisboa: Veja, 1988.
- SARMIENTO, D. F. **Facundo:civilização e barbárie no pampa argentino**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS/EDIPUCRS, 1996.
- SARTRE, J-P. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Hermann, 1995.
- SAHTOURIS,E. **Do Caos ao Cosmos**. Ed. Interação: São Paulo,1991.
- SAUER, C. O . A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- SCHAFER, R. M. **A afinação do mundo**. São Paulo: UNESP, 2001.
- SCHAMA, S. **Paisagem e Memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SCHMITZ, P. I. O guarani no Rio Grande do Sul: a colonização do mato e as frentes de expansão

- in **As Reduções na Época dos Sete Povos**. III Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1979. p.55-74.
- SCLIAR, M. **O Rio Grande Farroupilha**. São Paulo: Ática, 1998.
- SEBE, J. C. **Os Jesuítas**. São Paulo: Brasiliense, n.57, 1982.
- SEGATO, R. L. **Alteridades históricas/Identidades políticas: uma crítica del pluralismo global**. Brasília: UnB, 1998, 28 p.
- SEPP, A. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. São Paulo: Ed. Martins, 1951.
- SERRES, M. **O Contrato Natural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SHELLEY, M. **Frankenstein**. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- SILVA, C. L. da. **Sobreviventes do Extermínio - Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá**. Florianópolis: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFSC, 1998, 290 p.
- SILVA, J. J. **O Facundo, de Sarmiento**. VIDYA, Santa Maria: 27 (16), 1997, ps. 123-27.
- SILVA, B. O. **Missões. Um vocabulário à parte. Assim se falava no campo e na cidade em São Borja nas décadas de 1940-1950**. Porto Alegre, 2000.
- SILVA, S. C. A. **Legenda Domino Tesorum Ourum. Mapa Jesuítico: Análise e restauração**. Ministério da Cultura/Fundação Casa de Rui Barbosa, s.d.
- SILVER, I. Truth and Travel. **Alternative tourism isn't always responsible tourism**. Cultural Survival Quarterly. p. 54-9, 1992.
- SILVEIRA, J. L. **Notícias Históricas (1737-1898)**. Porto Alegre: EDIGAL, 1987.
- SILVEIRA, F.L.A. **Pelas trilhas da Ilha de Santa Catarina: ecoturismo & aventura**. Florianópolis: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1996.
- SILVEIRA, H.J.V.da. **As missões orientais e seus antigos domínios**. Porto Alegre: ERUS, 1979.
- SIMMEL, G. Las Ruinas. In: **Cultura Femenina y otros ensaios**. Madrid: Revista de Occidente, 1935, p.211-220.
- SIMMEL, G. **Sociologia. Estudios sobre las formas de socialización**. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- SIMMEL, G. **Sociologia**. Org. Evaristo de Moraes Filho, São Paulo: Ed. Ática, 1983.
- SIMMEL, G. **Money in Modern Culture**. Theory, Culture and Society. V. 8, nº 3, 1994, p.17-31.
- SIMMEL, G. **A Ponte e a Porta**. Política & Trabalho. João Pessoa: UnFPba, 1996, p. 10-14.
- SIMMEL G. **A Filosofia da Paisagem**. João Pessoa, Política & Trabalho, UnFPba, 1996, p. 15-24.
- SIMON, M. **Os Sete Povos das Missões. – Trágica Experiência**. Santo Ângelo: GESA/Gráfica Santo Antônio, 1984.
- SIMON, M. **Breve notícia dos Sete Povos**. Santo Ângelo: Gráfica São Miguel, 1987.
- SIMON, M. **Valentim Von Adamovich, O gênio esquecido**. Santo Ângelo: III Semana Cultural – Valentim Von Adamovich, 2001, 12 p.
- SOBRAL, J. M. **Da casa à nação: passado, memória, identidade**. Etnográfica, III(1), 1999, pp.71-86.
- SOARES, L. E. **Campesinato: ideologia e política**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1981.
- SOARES, L. E. **O Rigor da Indisciplina. Ensaio de Antropologia Interpretativa**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- SOARES, U. R. e DAL MOLIN, N. **O Tropeirismo no Planalto Médio Gaúcho**. Ijuí, 1996.
- SODRÉ, M. **A comunicação do grotesco. Introdução à cultura de massa brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SOUZA, J. O. C. de. **Aos “fantasmas das brenhas”: etnografia, invisibilidade e etnicidade de**

- alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul).** Porto Alegre: Tese de Doutorado, UFRGS, 1998.
- SÜSSEKIND, F. **O Brasil não é longe daqui, O narrador; a viagem.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, p.5-20; 76-90.
- STEBBINS, G. L. **Processos de evolução orgânica.** Rio de Janeiro: LTC; São Paulo: EdUSP, 1974.
- TAUNAY, A. de E. **Zoologia Fantástica do Brasil (séculos XVI e XVII).** São Paulo: EdUSP, 1999.
- TAUNAY, A. de E. **Monstros e monstregos do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TAVARES, E. (org.). **Missões Jesuítico-Guaranis.** São Leopoldo:UNISINOS, 1999.
- TEDLOCK, D. **A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica.** Anuário Antropológico, 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB, 1986, pp. 183-202.
- THEODORO, J. **América Barroca: Tema e Variações.** São Paulo: Nova Fronteira, 1992.
- THEODORO da SILVA, J. **Colombo: entre a experiência e a Imaginação.** Revista Brasileira de História. São Paulo: v.11, nº 21, 1991, pp.27-44.
- THIOLLENT, M. J. M. **Crítica metodológica, Investigação social e enquete operária.** São Paulo: Polis, 1980.
- THOMAS, L-V. **Antropología de la Muerte.** México: Fondo del cultura económica. 1983.
- THOMAS, K. **O Homem e o Mundo Natural.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- THIESSE, A-M. **La creation des Identités Nationales. Europe XVIII-XX Siècle.** Paris: Seuil, 1999, p.67-81; 131- 154; 185-224.
- TODOROV, T. **Introdução à literatura fantástica.** São Paulo: Perspectiva, 1975.
- TODOROV, T. **Fictions et Verités.** L'Homme, Paris: nº 111-112, 1989, pp. 7-33.
- TODOROV, T. **A Conquista da América. A questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TORRONTÉGUY, T. O. V. **A Revolução Federalista de 1893 num discurso literário.** Revista de Ciências Sociais e Humanas. Santa Maria: UFSM, 8 (1), 1993, p.45-56.
- TREVISAN, A. **A escultura dos Sete Povos.** Porto Alegre: Movimento/SEC/MEC, 1978.
- TREVISAN, A. O principal tesouro das Missões: as imagens. In: **Passado- Presente- Futuro.** Porto Alegre: Talento Editorial, 1990, p. 19-21.
- TREVISAN, A. Um Barroco Indígena. In: TAVARES, E. **Missões Jesuítico-Guaranis.** São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 86-111.
- TUAN, Y-F. **Espaço & Lugar. A Perspectiva da Experiência.** São Paulo: DIFEL, 1983.
- TURNER, V. **O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, V. Social Dramas and Ritual Metaphors in **Dramas, Fields and Metaphors.** New York, Cornell University Press, 1974.
- TURNER, V. **From ritual to theatre.** N.Y.: Performing Arts Journal, 1982.
- TYLER, S. La etnografia posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto. In: **El surgimiento de la Antropologia Posmoderna.** C. Geertz, J. Clifford y otros. México: Gedisa Editorial, 1991.
- URRY, J. **The Tourist Gaze and the "Environment".** Theory, Culture & Society (Sage, London, Newbury Park and New Delhi), vol.9, 1992, 1-26.
- URRY, J. **O olhar do Turista. Lazer e viagens das sociedades contemporâneas.** São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1996.
- VACA, C. de. **Naufrágios e Comentários.** Porto Alegre: L&PM, 1999.

- VAINFAS, R. (ORG.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- VAINFAS, R. **Trópicos dos Pecados**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- VANGELISTA, C. **Terra e fronteiras no Brasil: culturas, etnias, sociedade**. História. São Leopoldo: UNISINOS, IV(2), 2000, p. 59-72.
- VARES, L. P. A ideologia gaúcha dos farrapos ao getulismo. In: GONZAGA, S e FISCHER, L. A. **Nós, os gaúchos**. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- VARGAS-LLOSA, M. **A mentira e a verdade na ficção**. O Estado de São Paulo, 18-11-1984.
- VELHO, G. **Individualismo e Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.
- VELHO, G. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- VELHO, G. (org.). **Antropologia Urbana. Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- VELHO, O. G. **Besta-Fera**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- VELLINHO, M. A formação histórica do gaúcho. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo**. Porto Alegre: Globo, 1969, ps. 51-63.
- VELLINHO, M. **Capitania d'El Rei. Aspectos polêmicos da formação rio-grandense**. Porto Alegre: Globo, 1970.
- VELLINHO, M. **Fronteira**. Porto Alegre: Globo/UFRGS, 1975.
- VENTURINI, S. **Inhacurutum e as Missões Jesuíticas**. São Luiz Gonzaga: ed. Borck, 2000.
- VERISSIMO, E. **O Continente**. São Paulo: Globo, V I, 1999.
- VERISSIMO, E. **O Continente**. São Paulo: Globo, 2000.
- VERISSIMO, E. Um romancista apresenta sua terra. In: **Rio Grande do Sul. Terra e Povo**. Porto Alegre: Globo, 1969, ps. 3-13.
- VERNE, J. **Os Conquistadores**. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- VÉSCIO, L. E. e SANTOS, P. B. (orgs.) **Literatura & História. Perspectivas e Convergências**. Bauru: EDUSC, 1999.
- VIEIRA, A. **Sermões. Problemas sociais e políticos do Brasil**. São Paulo: Cultrix, s.d.
- VIEIRA, A. **Os melhores Sermões**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.
- VIZENTINI, P. F. **A crise dos anos 20**. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- XAVIER, S. **“O Monumento é o Vale”**: a retórica da paisagem no Parque Arqueológico do Côa. Etnográfica, v. 4 (2000), pp. 109-127.
- ZUKIM, S. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In: ARANTES, A. A. (org.). **O espaço da diferença**. São Paulo: Papirus, 2000.
- ZUMTHOR, P. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- WAECHTER, J. L. **Impressões de Avé-Lallemant sobre a Província do Rio Grande do Sul**. Ciência e Ambiente. Santa Maria: Ed. da UFSM, v. 1, n.1, p. 99-194.
- WAGNER, H. (org.) **Fenomenologia e relações sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WEBER, R. **Os operários e a colméia. Trabalho e etnicidade no sul do Brasil**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.
- WILLIAMS, R. **O Campo e a Cidade na História e na Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- WöLFFLIN, H. **Renascença e Barroco. Estudo sobre a essência do estilo Barroco e a sua origem na Itália**. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- WOORTMANN, E. F. e WOORTMANN, K. **O Trabalho da Terra. A lógica e simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: UnB, 1997.

PERIÓDICOS

CORREIO DO POVO. TURISMO, 19 de setembro de 2001.

CORREIO DO POVO. TURISMO, 29 de janeiro de 2003.

JESUITAS. Roma: Cúria Generalícia de la Compañía de Jesús, 1998.

REVISTA GEOGRÁFICA UNIVERSAL, nº 220, abril de 1993, p.30-41.

ZERO HORA. CULTURA, 11 de maio de 2002, p.1.