

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

**FIGURAÇÕES DO INDÍGENA
NA FICÇÃO RIO-GRANDENSE**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Agnes Hübscher Deuschle

Santa Maria, RS, Brasil

2008

**FIGURAÇÕES DO INDÍGENA
NA FICÇÃO RIO-GRANDENSE**

por

Agnes Hübscher Deuschle

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de
Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em
Estudos Literários, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),
como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Brum Santos

Santa Maria, RS, Brasil

2008

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Artes e Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**FIGURAÇÕES DO INDÍGENA NA FICÇÃO
RIO-GRANDENSE**

elaborada por

Agnes Hübscher Deuschle

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Letras

COMISSÃO EXAMINADORA:

Pedro Brum Santos, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Nelci Muller, Dr^a. (URI - Santo Ângelo)
1^a argüidora

André Soares Vieira, Dr. (UFSM)
2^o argüidor

Santa Maria, 21 de maio de 2008.

AGRADECIMENTOS

A Deus pela vida

Ao professor pela oportunidade

À minha família, especialmente ao meu marido, pelo apoio.

*“Quando se quer estudar os homens,
é necessário olhar bem de perto;
mas para estudar o homem
é preciso aprender a levar longe o olhar;
é necessário antes de mais nada observar
as diferenças para descobrir as propriedades”.*

Rousseau (Essai sur l' origine des langues, cap. VIII)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Letras
Universidade Federal de Santa Maria

FIGURAÇÕES DO INDÍGENA NA FICÇÃO RIO-GRANDENSE

AUTORA: AGNES HÜBSCHER DEUSCHLE

ORIENTADOR: PEDRO BRUM SANTOS

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 21 de maio de 2008.

A figura do índio foi tema em inúmeras obras e abordada de diversas formas na literatura brasileira. O enfoque diferenciado dado à figura do índio na literatura merece ser analisado com cuidado. A presente dissertação intitulada: **Figurações do indígena na ficção rio-grandense** investiga, à luz das relações entre História e literatura, a figuração do índio na ficção rio-grandense. Nossa hipótese parte do princípio de que, a exemplo do que acontece na realidade histórico-social, também na literatura, o índio costuma ser silenciado pela cultura dominante. Como objeto de análise, elegemos as personagens guaranis Pedro Missioneiro (**O Continente I**, VERISSIMO, 1949) e Francisco Abiaru, (**Breviário das terras do Brasil**, ASSIS BRASIL, 1988), respectivamente. A escolha desse *corpus* deve-se às várias semelhanças narrativas e intertextuais entre os dois textos, no que se refere ao contexto histórico guaraníco. Para o estudo da figura do índio na literatura, tomamos por base as noções de figuração e representação da realidade no discurso ficcional literário, apreendidas ambas por Erich Auerbach no ensaio *Figura*, (1939), e em seu livro **Mímesis** (1946).

Palavra-chave: índio; figura; mímesis; ficção; História.

ABSTRACT

Master's Thesis
Master's Degree Program in Literature
Universidade Federal de Santa Maria

THE INDIANS' FIGURATION IN RIO-GRANDENSE FICTION

AUTHOR: AGNES HÜBSCHER DEUSCHLE

DIRECTOR: PEDRO BRUM SANTOS

Place and Date of the Defense: Santa Maria, RS, Brazil; May 21th, 2008

The figure of the Indian has been a theme in many works and has been approached in multifaceted ways in Brazilian literature. The variegated focus given to the figure of the Indian in literature requires careful analysis. **The Indians' Figurations in Rio-Grandense Fiction** undertakes to investigate, in the context of the relationships between history and literature, the construction of the Indian in Rio-Grandense fiction. The hypothesis considers that, as it has been observed in the socio-historical reality, the Indian, in literature, is customarily silenced by the dominant culture. The basis for analysis includes Guarani characters Pedro Missioneiro (**O Continente I**, VERISSIMO, 1949) and Francisco Abiaru (**Breviário das terras do Brasil**, ASSIS BRASIL, 1988). The choice of this *corpus* is the consequence of thematic proximity and several narrative and intertextual similarities regarding the Guarani historical context. For the study of the figure of the Indian in literature, we considered the conceptual notions of the construction and representation of the reality in fictional discourse, as drawn from Erich Auerbach's essay *Figura* (1939), and from his book **Mimesis** (1946).

Keywords: Indian; figure; mimesis; fiction; history.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 FIGURAÇÕES DO ÍNDIO NA LITERATURA BRASILEIRA.....	12
1.1 A representação da figura do índio.....	12
1.2 A presença do índio na literatura brasileira.....	16
1.3 América: Inferno ou Paraíso? O olhar europeu sobre o Novo Mundo.....	29
2 O SILENCIAMENTO DO AUTÓCTONE PELA CULTURA DOMINANTE.....	39
2.1 O processo de dominação e conquista da América.....	39
2.2 O processo de conquista e ocupação do Brasil.....	49
2.3 A ocupação do Rio Grande do Sul.....	54
2.4 Os Sete Povos das Missões.....	58
3 FIGURAÇÕES DO INDÍGENA EM O CONTINENTE I E BREVIÁRIO DAS TERRAS DO BRASIL.....	68
3.1 O Continente I.....	68
3.2 Pedro Missioneiro.....	79
3.3 Breviário das terras do Brasil.....	90
3.4 Francisco Abiaru.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
REFERÊNCIAS.....	113

INTRODUÇÃO

A figura do índio foi abordada de diversas formas na literatura brasileira. Desde o século XV, inúmeros viajantes exploraram o Brasil e registraram suas impressões sobre o habitante nativo e sua terra. A curiosidade sobre aspectos geográficos e humanos, o desejo de conquista e o deslumbramento diante da paisagem exótica e exuberante do país, são temáticas dos textos produzidos pelos viajantes e cronistas. O índio surge como o novo, o diferente, o diverso, objeto de admiração e desprezo, originando descrições negativas e degradantes bem como altamente poetizadas e idealizadas. A idéia que se tem a respeito dos índios, de uma forma geral, é a de que são seres inferiores, atrasados e portadores de uma cultura primitiva. No entanto, pesquisas comprovam que alguns povos como os Maias, os Incas e os Astecas já tinham certo grau de desenvolvimento técnico e cultural no início do século XV.

Conforme Zilá Bernd (2003), nos relatos produzidos pelos primeiros cronistas, a imagem do índio é concebida a partir de uma retórica de estranhamento, negação e comparação. Em nosso estudo, realizamos um levantamento de algumas figurações do índio na literatura, observando os escritos de alguns cronistas, a descrição do bom selvagem, dócil e submisso da estética do Romantismo. Além destes, observamos brevemente a figura em **Macunaíma**, (1928) **Quarup** (1967) e **Maíra** (1976). Quanto à presença do índio na literatura produzida no Rio Grande do Sul, atentamos que a primeira ocorrência está em **A divina pastora**, (1847), de Caldre e Fião, de caráter lendário, seguindo por João Cezimbra Jacques e Simões Lopes Neto. Constatamos que as figuras criadas a partir do índio na literatura brasileira, em geral, constituem formas articuladas na construção de representações e ações que favoreciam processos políticos.

Como nosso principal objetivo é analisar, à luz das relações entre História e literatura, a figuração do índio na ficção rio-grandense, optamos pelos personagens guaranis de **O Continente I**, (1949), de Erico Verissimo e de **Breviário das terras do Brasil**, (1988), de Luis Antonio de Assis Brasil, respectivamente. A escolha por este *corpus* deve-se à proximidade temática com que foram escritos, com várias semelhanças narrativas e intertextuais, no que se refere ao contexto histórico guaraníco, e por retratarem alguns aspectos dessa cultura através da ficção. A proposição do tema centra-se no fato de que não existem muitos estudos literários tomando como base, especificamente, a figuração de índios

guaranis, que são característica cultural do Rio Grande do Sul. Por ser centrada na oralidade, a cultura guarani está se perdendo com o passar dos tempos, daí a importância de tomá-la como base de estudo e recuperação.

Para a análise da figura do índio na ficção rio-grandense, especialmente na obra de Erico Verissimo, tomamos por base as noções de figuração e representação da realidade no discurso ficcional literário, apreendidas por Erich Auerbach no ensaio *Figura*, (1939), e em seu livro **Mimesis** (1946). No ensaio, Auerbach explicita que a figura é uma forma de representação que envolve vários elementos e recursos retóricos na elaboração da linguagem. Em **Mimesis**, o autor busca rastrear o material que serve para imitação em textos que fundamentaram a literatura ocidental.

No primeiro capítulo, nosso objetivo foi apontar os procedimentos de representação e figura na literatura tal como os compreende Auerbach. De acordo com o crítico literário, a figura está situada entre a verdade e a verossimilhança, como algo real e histórico, revelando-se, assim, relações entre ficção e História. A partir das noções teóricas postuladas pelo autor, buscamos fazer um levantamento das principais figurações do índio na literatura brasileira. Ilustramos o primeiro período – “literatura” dos viajantes – mencionando os relatos de Bartolomé de Las Casas, o diário de Cristóvão Colombo, de Caminha, de Pero Magalhães Gândavo e Michel Montaigne.

Constatamos que durante a estética do Romantismo no Brasil, prevaleceu uma imagem idealizada do índio, ancorada na idéia do bom selvagem postulada por Rousseau. A título de ilustração, nossas referências sobre este período são **O Guarani** (1857) e **Iracema**, (1865), de José de Alencar. Os estudos críticos utilizados para essa avaliação se pautam em autores como Alfredo Bosi, Antonio Candido e Zilá Bernd. Nesse capítulo, constatamos que a dominação é um processo que vem se estendendo há muito tempo e que a concepção de que o índio é o outro, o bárbaro, é sustentada desde a Antigüidade clássica. Ao percebermos que a concepção de inferioridade indígena vem sendo sustentada desde a chegada dos primeiros navegadores e viajantes, buscamos entender as razões que sustentam tal visão.

Como nossa hipótese parte do princípio de que o índio é silenciado pela cultura dominante, no segundo capítulo, fizemos um texto descritivo com análises da conquista, contendo dados da dominação e algumas causas, a partir das quais buscamos entender como se dá a condição do índio na História. Com um enfoque para as relações entre europeus e indígenas, procuramos entender como se deu o processo de dominação e aculturação entre tais povos. Para uma compreensão de tal processo, nossas principais referências são: **Histórias das colonizações**, de Marc Ferro e **A conquista da América, a questão do outro**, de Tzvetan

Todorov. O livro de Todorov apresenta um percurso crítico da dominação e destruição espanhola apontando que os traços fundamentais da história da colonização já estavam presentes nos textos dos primeiros descobridores e conquistadores. Todorov exemplifica seu texto com os relatos de Las Casas – um padre que levantou sua voz em defesa dos povos indígenas que vinham sendo massacrados com o processo violento da conquista.

Após a explanação sobre a conquista espanhola, direcionamos nosso trabalho para o contexto de colonização e dominação no Brasil e no Rio Grande do Sul, apresentando discussões sobre a polêmica das reduções jesuíticas. Em relação à história da colonização e da exploração no Brasil, optamos por usar, basicamente, **Os senhores do litoral e A ocupação do território**, de Mário Maestri. Tendo em vista que nosso interesse maior está voltado para os índios guaranis da região missioneira, lemos diversos autores sobre aspectos históricos, teóricos e culturais como: Arno Alvarez Kern, Clovis Lugon e Júlio Quevedo. Arno Kern, em seu livro **Utopias e Missões Jesuíticas**, apresenta os vários argumentos que contestam a idéia da construção de um império ou república teocrática das Reduções Jesuíticas.

No terceiro capítulo, analisamos as figurações do índio na ficção rio-grandense a partir do personagem guarani de **O Continente I** e de **Breviário das terras do Brasil**. Em relação ao **O Continente I**, procuramos contextualizar a obra apontando que ela surgiu em um momento político com intenso debate sobre as origens da formação social-histórica do Rio Grande do Sul. Ao lado dessa discussão, mencionamos que **O Continente I** é um romance histórico e destacamos alguns elementos que apontam para o caráter humanista do autor. A obra, afora os aspectos sócio-históricos mais gerais, toca em questões como violência, gaúcho e mestiçagem. Para fins didáticos, ao tratarmos da figuração do personagem Pedro Missioneiro, usamos os capítulos *A fonte* e *Ana Terra*, que tratam da infância e da vida adulta do índio. Para a explicitação dos procedimentos de figura encontrados em **O Continente I**, selecionamos alguns aspectos do personagem Pedro Missioneiro como o seu comportamento, caráter e morte.

Em **Breviário das terras do Brasil**, registramos o pano de fundo histórico presente na obra, destacando a atuação da Igreja na formação política do país como um todo, bem como o comportamento do personagem indígena Francisco Abiaru frente à dominação religiosa. A partir das obras mencionadas, procuramos observar algumas concepções e posturas de Erico Verissimo e Assis Brasil, expressas pela instância do narrador, tanto em relação à atuação de personagens indígenas quanto no que diz respeito ao vínculo entre História e literatura. Levando em consideração que a personagem é uma projeção da palavra, da linguagem e das funções gramaticais de sujeito e predicado, cujo relacionamento com a

realidade é uma referência e não cópia fiel, Pedro Missioneiro e Francisco Abiaru são figuras criadas a partir de um aparato lingüístico que representam os índios guaranis que viveram na região das Missões. Para marcarmos as acepções distintas do vocábulo “história”, optamos por grafar a primeira letra em maiúscula, quando se refere a aspectos historiográficos, e, minúscula, ao tratar de elementos ficcionais das obras.

Tendo em vista que **O Continente I** e **Breviário das Terras do Brasil** tratam de histórias cujo referencial é encontrado na realidade exterior, ou seja, em aspectos historiográficos, podemos interpretá-los como representação da História dos povos indígenas. Além do mais, o processo de ficcionalização das obras permite algumas aproximações com noções de figura, tal como são enunciadas por Auerbach. De uma forma geral, observamos que as duas obras apontam para a condição do índio frente à dominação.

1 FIGURAÇÕES DO ÍNDIO NA LITERATURA BRASILEIRA

1.1 A representação da figura do índio

Nosso estudo tem como objetivo verificar as figurações do indígena na ficção rio-grandense mediante a análise dos personagens Pedro Missioneiro, de **O Continente I**, (1949), e Francisco Abiaru, de **Breviário das terras do Brasil**, (1988), as figurações do indígena na ficção rio-grandense. Examinaremos, para tanto, à luz das relações entre História e literatura, noções de figuração e representação da realidade no discurso ficcional literário apreendidas ambas por Erich Auerbach no ensaio *Figura* (1939), e em seu livro **Mímesis** (1946).

Em seu ensaio “*Figura*”,¹ Auerbach investiga os usos e sentidos do termo “figura” ao longo da História literária, desde Terêncio até a noção de prefiguração desenvolvida pelos padres da Igreja Católica em duas acepções genéricas do vocábulo: uma retórica, ligada à Antigüidade pagã, e uma “fenomenal”, ligada à leitura de textos sagrados pelos padres da Igreja.

Uma das acepções de figura é expressa por Quintiliano (1997, p. 24) que “distingue os tropos das figuras; o tropo é um conceito mais restrito, referindo-se ao uso das palavras e frases num sentido que não é literal; a figura, por outro lado, é uma forma de discurso que se desvia de seu uso normal e mais óbvio”. Assim, a figura se distingue dos tropos por conservar o sentido próprio, além do sentido figurado, apresentando uma dupla referência, em que os dois discursos, o expresso e o oculto, estão presentes.

Com Tertuliano, a noção de figura refere-se a “um fato histórico concreto, preenchida por fatos históricos concretos”. Compreendida desta forma, “a figura possui tanta realidade histórica quanto aquilo que profetizava” (1997, p. 28), sendo a sua compreensão um fator espiritual:

O preenchimento é constantemente designado como *veritas*, [...] e a figura, por sua vez, como *umbra* ou *imago*: mas tanto sombra quanto verdade são abstratas apenas em referência ao significado, a princípio ocultado para ser revelado em seguida; são concretas em referência às coisas ou pessoas que aparecem como veículos do significado. Moisés não se torna menos histórico e real porque é *umbra* ou *figura* de Cristo; e Cristo, o preenchimento, não é uma idéia abstrata, mas uma realidade histórica. As figuras históricas reais devem ser interpretadas espiritualmente

¹ AUERBACH, Erich. **Figura**. (1939). Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997. Para evitarmos acúmulo de notas, sempre que nos referirmos ao mesmo autor e obra, as páginas dos trechos citados serão apontadas no corpo do texto e entre parênteses.

(*spiritalites interpretari*), mas a interpretação aponta para um preenchimento carnal, e, por conseguinte, histórico [...] pois a verdade fez-se carne ou história” (1997, p. 31).

No mundo cristão, o termo figura² adquire novos significados a partir da leitura das sagradas escrituras feitas pelos padres da Igreja. Trata-se de uma relação concreta entre dois acontecimentos, entre uma promessa e seu preenchimento. Por exemplo, Moisés, na tradição cristã, seria uma figura de Cristo que é o seu preenchimento carnal, e a libertação dos judeus do Egito, uma figura da libertação dos homens, que é o seu preenchimento histórico. O preenchimento, carnal e histórico, atesta a verdade de um escrito. Ao estabelecer vínculos com a *verdade* (*veritas*), da qual seria uma mimese ou imitação, como também com a história ou com a literatura (1997, p. 7-9), a figura, conforme Auerbach, seria um procedimento situado entre a verdade e a verossimilhança, como algo real e histórico:

Ao lado da contraposição entre *figura* e preenchimento ou verdade, aparece uma outra, entre *figura* e *historia*; *historia* ou *littera* é o sentido literal ou o acontecimento relatado, *figura* é o próprio significado literal ou o acontecimento referido ao preenchimento nele oculto, e este preenchimento é *veritas*, de modo que *figura* torna-se o termo do meio entre *littera-historia* e *veritas*. [...] tanto *historiari* quanto *figurare* significam “representar em imagens”, “ilustrar”; a primeira, no entanto, apenas no sentido literal, mas a segunda também no sentido de “interpretar alegoricamente” (1997, p. 41).

A noção da figura de Cristo, com sua carga dramática e seu realismo popular, torna-se, então, o fio condutor que atravessa a estética de Auerbach, servindo como modelo para a história das figuras e da representação cristã da realidade, da história e do mundo concreto em geral.

² Auerbach chama a atenção para outros termos como alegoria e tipo, que se aproximam à noção de figura: ‘allegoria em geral refere-se a qualquer significado profundo, e não apenas à profecia fenomenal, mas o limite é fluído, pois *figura* e *figuraliter* constantemente estendem-se para além da profecia figural. [...] *allegoria* não podia ser usada como sinônimo de *figura* em todos os contextos, pois não tinha a mesma implicação de “forma”.’ Quanto a *typus*, a única razão por que perdeu terreno para figura foi por ser uma palavra estrangeira” (p. 41). “*Grosso modo*, pode-se dizer que método figural na Europa remete às influências cristãs, enquanto o método alegórico deriva de antigas fontes pagãs, e também que o primeiro se aplica, sobretudo ao material cristão, enquanto o outro, ao material mais antigo” (p. 54). Além destas distinções, o autor afirma que existem outras formas de representação como o mito e o símbolo, mas, que diferem de figura: “Essas formas simbólicas ou míticas têm certos pontos de contato com a interpretação figural; as duas aspiram a interpretar e organizar a vida como um todo; ambas são concebíveis apenas em esferas religiosas ou afins. Mas as diferenças são evidentes. O símbolo deve possuir poder mágico, a *figura* não; a *figura*, por outro lado, deve ser histórica, mas o símbolo não. É claro que a cristandade não deixa de possuir símbolos mágicos; mas a figura não é um deles. O que torna de fato as duas formas completamente diferentes é que a profecia figural relaciona-se com uma interpretação da história – na verdade é, por natureza, uma interpretação textual –, enquanto o símbolo é uma interpretação direta da vida e originalmente, na maior parte das vezes, também da natureza. Assim, a interpretação figural é o produto de culturas posteriores, bem mais carregadas de história do que o símbolo ou o mito”. (AUERBACH, Op. cit., nota 1, p. 49).

Quanto à estruturação figural, Auerbach esclarece: “de fato não pode haver escolha entre o significado histórico e o oculto; ambos estão presentes. A estrutura figural preserva o acontecimento histórico ao interpretá-lo como revelação; e deve preservá-lo para poder interpretá-lo” (1997, p. 58). Assim, para Auerbach, a figura é uma forma de representação que envolve vários elementos e recursos retóricos na elaboração da linguagem.

Em sua obra **Mímesis**, (1946), o autor dá uma dimensão mais acabada do que havia projetado no ensaio *Figura* anteriormente, alargando, inclusive, bastante seu escopo de interpretação. **Mímesis** tem por tema “a interpretação da realidade através da representação literária ou imitação”.³ Nesse livro, o autor pretende “observar os vários modos de interpretação dos acontecimentos humanos na literatura européia” (p. 499), ou seja, ele traça a história da representação poética da realidade na literatura ocidental, analisando a relação do texto literário com o mundo circundante.

Para o crítico literário, a arte é passível de compreensão da realidade, não de uma forma direta como cópia ou imitação do real, mas pela elaboração e pela linguagem utilizada nas obras que respondem por determinadas coordenadas históricas. Ou seja, usando certos mecanismos como uma linguagem própria ou regras específicas que se relacionam para a obtenção de certos efeitos, o artista busca recriar o real. Assim, a realidade mencionada por Auerbach em *Sthendal*, por exemplo, refere-se à situação política, à estratificação social e à situação econômica de um momento histórico muito definido, o da França pouco antes da Revolução.

Em **Mímesis**, Auerbach inicia sua análise da representação ocidental da realidade com um capítulo em que tece uma comparação entre um trecho da **Odisséia**, de Homero, e um trecho do **Velho Testamento**, *O sacrifício de Isaac*. Conforme Auerbach, o relato bíblico é o que melhor representa a realidade, pois, antes do cristianismo, as obras eram uma mistura de moralismo e retórica. O romance clássico, mesmo apresentando um “conteúdo real”, carece de consistência estética e compreensão da realidade, pois, se limita à representação cômica e trágica. Já os evangelhos cristãos possuem um estilo trágico-problemático e constituem para esse crítico literário, o núcleo da sua compreensão da realidade. A análise apresentada no primeiro capítulo de **Mímesis** servirá de base para outras análises desenvolvidas na obra que, em sua totalidade, traça a evolução da representação da realidade na literatura ocidental desde a Antigüidade até o início do século XX.

³AUERBACH, Erich. **Mímesis**. A representação da realidade na literatura ocidental. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994. p. 499.

Para Auerbach, a separação de estilos propagada pela Antiguidade, seria um obstáculo à representação da realidade na literatura, uma vez que, temas ligados ao cotidiano, à representação da vida real de pessoas, eram limitados ao registro cômico. Ele afirma que: “a antiga regra estilística, segundo a qual a imitação realista, a descrição de qualquer quotidianidade não poderia ser senão cômica (ou quando muito idílica), é, portanto, inconciliável com a representação das forças históricas” (p.38). Assim, o conceito de “representação da realidade”, para Auerbach, está relacionado à forma como cada autor apresenta seus personagens, não de uma maneira idealizada, mas, envolvidos de certa dramaticidade. Ele observa, na literatura, o momento em que as classes sociais mais desfavorecidas passam a serem representadas em obras literárias, e atribui ao cristianismo a concretização desse fenômeno. Dessa forma, a nova estética do cristianismo torna-se o advento fundamental da inclusão das camadas populares, permitindo uma nova interpretação do mundo em oposição à estética clássica.

Para nossa análise sobre a figuração do indígena no discurso literário não estamos considerando a noção de representação da realidade enquanto cópia ou reprodução, mas, seguindo a tradição aristotélica, da forma como Auerbach a concebe, ou seja, como elaboração e uso da linguagem que traz em si determinadas coordenadas históricas. Entendemos que a figura é algo que simboliza um ser, produzido pelo imaginário, e que a mímese é uma produção de sentido do real, concebido aqui como realidade empírica, ligado a conceitos como do imaginário, do simbólico e, dentre outros, da criatividade na arte literária, pois, como afirma Heloisa Reichel,

O conhecimento do real *concreto* se faz através de imagens *mentais*, produzidas através do intelecto ou dos sentidos. Estas se constituem em *representações* do real e, quando acionadas para a compreensão da realidade objetiva, passam a integrar a própria realidade. Esta, por sua vez, decodificada individualmente através de *representações* mentais, apresenta uma pluralidade de significados, os quais se externalizam, principalmente, através da linguagem escrita e falada.⁴

Assim, quando tratamos da figura indígena nos referimos a uma reformulação do mundo empírico através do discurso literário que por sua vez é uma interpretação possível da realidade. Como vimos, as análises de Auerbach evidenciam uma relação entre aspectos ficcionais e historiográficos. Sabemos que a literatura e a História seguem caminhos parcialmente divergentes. A primeira é da ordem ficcional e visa à produção estética, já a segunda, prima por fatos comprovados e conhecimentos científicos. No entanto, a literatura,

⁴ REICHEL, Heloisa. Relatos de viagens como fonte histórica para estudo de conflitos étnicos na região platina (séc. XIX). In: **Literatura & História**. SANTOS, Pedro Brum e VÉSCIO, Luiz Eugênio. (Orgs.) Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999. p. 58.

através da ficção, pode mostrar determinadas realidades históricas sem compromisso com a ciência, assim como o discurso histórico também tem a possibilidade de recorrer ao elemento próprio do ficcional, o imaginário, para dar sentidos às produções historiográficas. Esse entrelaçamento é possível porque, embora tenham práticas discursivas com métodos e fins diferenciados, tanto a literatura como a História são formas de representação da realidade feitas pela linguagem e regidas por critérios da verossimilhança.

Erico Verissimo e Assis Brasil, através da figura do narrador, fazem a mediação entre ficção e História usando recursos como representação e figura. Eles se valem de elementos históricos para dar maior ênfase aos aspectos ficcionais do enredo. Em **O Continente I**, temos o índio Pedro Missioneiro e, em **Breviário das terras do Brasil**, o índio Francisco Abiaru. Ambos representam um pouco da realidade histórica dos Sete Povos das Missões estabelecidos no Sul das possessões espanholas no século XVIII e são reconstruções do real feitas pelo imaginário do escritor.

Dito isso, podemos seguir nosso estudo analisando como se dá a representação do índio na literatura brasileira e como figuras historicamente reais são representadas no discurso literário. Nessa perspectiva, propomos, na primeira parte desse capítulo, um panorama geral da figura indígena na literatura brasileira para, em seguida, tratarmos da literatura rio-grandense.

1.2 A presença do índio na literatura brasileira

Nos textos inaugurais sobre as Américas, também conhecidos como literatura de informação, escritos pelos viajantes, cronistas e colonizadores, existem diferentes versões sobre os índios os quais variam desde puros, mansos e civilizados, ou numa outra combinação, como habitantes primitivos, selvagens e cruéis. De uma forma geral, a imagem do índio é concebida a partir de uma retórica de estranhamento, negação e comparação.

A postura de estranheza pode ser explicada pelo fato de os viajantes serem portadores de uma imagem pré-concebida, que fazia com que o estrangeiro olhasse os nativos da terra a partir de seus próprios parâmetros e, por conseguinte, os tentassem moldar de acordo com suas referências. Na maioria das vezes, as crônicas produzidas tinham um destinatário ou leitor específico como o rei ou outras instâncias do poder peninsular, e o referente era uma realidade desconhecida que os cronistas precisavam descrever.

Esse Novo Mundo que se apresenta como realidade incontrastável e se propõe como opaco ou deslumbrante enigma. Frente a ele, o cronista sente uma dupla solicitação: tem de lhe ser fiel, representando-o em termos de “verdade”, mas, ao mesmo tempo, tem de submetê-lo a uma interpretação que o faça inteligível para uma ótica estranha, começando pela do próprio cronista - tão freqüentemente desconcertado.⁵

Assim, o estranhamento, por parte dos primeiros cronistas, pode ser compreendido em função da realidade misteriosa e desconhecida em que se encontravam, mas, sobretudo, devido a uma intenção velada desses escritores em não compreender o outro, já que este não é reconhecido plenamente como sujeito. A idéia de negação do nativo, defendida por Zilá Bernd, parte de uma visão etnocêntrica e hegemônica do conquistador. Conforme a autora⁶, “a visão etnocêntrica dos primeiros europeus a viajarem pelo Novo Mundo corresponde, na verdade, a uma tentativa de negar para em seguida poder atribuir, às terras e aos povos recém-descobertos, uma identidade, construída à imagem e semelhança dos dominadores”.

Já nos diários de bordo de Cristóvão Colombo, podemos constatar uma sedução pela terra e pela exuberância de sua paisagem e um sentimento ambíguo de encantamento e recusa em relação a seus habitantes. As descrições sobre os nativos são marcadas pela negatividade: “não andam com armas, que nem conhecem, pois lhes mostrei espadas, que pegaram pelo fio e se cortaram por ignorância. Não têm nenhum ferro (...)”.⁷ Por outro lado, “estes índios são dóceis e bons para receber ordens e fazê-los trabalhar, semear e tudo o mais que for preciso, e para construir povoados, e aprender a andar vestidos e a seguir nossos costumes”.⁸

Conforme Todorov, as observações de Colombo em relação aos índios são feitas unicamente porque eles fazem parte da paisagem natural e freqüentemente são limitadas às descrições físicas:

Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião. [...] Além disso, Colombo tem, como vimos, o hábito de ver as coisas segundo sua conveniência, mas é significativo que ele seja assim levado à imagem da nudez espiritual.⁹

Pero Vaz de Caminha, em 1500, logo após a “descoberta” do Brasil, em sua carta dirigida ao rei de Portugal, também faz uso de um discurso baseado na negatividade ao

⁵ POLAR, Antônio Cornejo. **O Condor voa**. Literatura e cultura latino-americanas. VALDÉS, Mario J. (Org.) CARVALHO, Ilka Valle de. (trad.). Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 164-5.

⁶ BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003. p. 22.

⁷ COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 53.

⁸ COLOMBO, Cristóvão. Op. cit., nota 7, p. 93.

⁹ TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América a questão do outro**. Trad. Moisés Beatriz Perrone. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 42.

descrever os índios: “eles vão nus, sem nenhuma vestimenta para cobrir-lhes as vergonhas”;¹⁰ “Ali por então não houve mais palavra nem entendimento com elles, por a berberia delles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém”.¹¹ Nessa carta, Caminha vai registrar suas impressões sobre os índios, destacando aspectos como a nudez e o comportamento. Sua imagem sobre os homens é de que todos vão nus e são imberbes: “a feição delles é serem pardos, maneira avermelhados, de bons rostos e bons narizes bem feitos; andam nus, sem nenhuma cousa cobrir, nem mostrar suas vergonhas, e estão à cerca disso com tanta inocência como teem em mostrar o rosto”.¹² Caminha escreve que os homens são formosos, gordos e sadios, como as “alimárias monteses às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas”.¹³

Em relação às mulheres, Caminha observa que andavam “moças bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão serradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha”.¹⁴ Ele faz uma comparação com as mulheres européias ao atentar para uma índia que era “toda tinta de fundo a cima aquella tintura, a qual certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha que ella não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ella”.¹⁵

De um modo geral, Caminha destaca a beleza dos índios, para logo, em seguida, afirmar que são gente “bestial e de pouco saber”¹⁶ que precisa ser amansada. “Não têm chefe ou principal, não tem nenhuma idolatria ou adoração”¹⁷. Assim, observamos que ele faz uma série de julgamentos a respeito dos índios, dando idéia de serem facilmente convencidos para determinados fins: “e imprimir-se-á com a ligeiresa neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar”.¹⁸ Com isso Caminha evidencia a índole pacífica dos índios e sua propensão para adotar a fé católica.

A imagem muitas vezes difundida nas descrições feitas pelos viajantes e cronistas sobre o índio diz respeito à sua nudez e à sua prática do canibalismo ou da antropofagia. Essa prática, muitas vezes, foi descrita para demonstrar a selvageria do índio. No entanto, é preciso atentar para o significado da nomenclatura: a antropofagia é um ritual praticado somente em

¹⁰ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-Rei D. Manuel**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército: 1957. p. 10.

¹¹ Ibid., p. 15.

¹² Ibid., p. 12.

¹³ Ibid., p. 22.

¹⁴ Ibid., p. 15.

¹⁵ Ibid., p. 16.

¹⁶ Ibid. Ibidem.

¹⁷ Ibid., p. 30.

¹⁸ Ibid., p. 28.

relação aos inimigos e correspondia à aquisição de um status no seio da sociedade ameríndia. Vista como uma “cerimônia”, é uma prática institucionalizada na qual determinadas tribos comem seus prisioneiros ou inimigos por vingança. Eram poupados aqueles prisioneiros que demonstravam medo, pois, eram considerados covardes. Já o canibalismo é um termo que designa a ingestão de carne humana como parte da dieta alimentar de certas tribos indígenas. Nos relatos feitos pelos europeus, a antropofagia não era vista como um ritual em que eram devorados somente os inimigos corajosos e em ocasiões especiais, mas, como prática violenta e comum. Tomemos, a título de exemplificação o capítulo sobre os canibais de Jean de Léry. O texto de Léry aponta para a prática no sentido de ritual: “Mas não comem a carne como poderíamos pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos”.¹⁹

Além dos escritos de Caminha, considerados a certidão de nascimento da brasilidade, temos outros documentos importantes produzidos na época. Os principais são: a **Relação do Piloto Anônimo**, escrito ao mesmo tempo, e, praticamente, com as mesmas informações contidas na carta de Caminha; o **Diário da navegação** (1530), de Pero Lopes de Souza; os textos informativos **História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil** (1576), de Pero de Magalhães de Gândavo; e o **Tratado Descritivo do Brasil** (1587), de Gabriel Soares de Souza.

Pero Magalhães Gândavo, outro português, autor das obras **Tratado de terra do Brasil** (1573) e **História da Província de Santa Cruz** (1576), foi considerado o primeiro historiador do Brasil. Por ser alto funcionário português, Gândavo teve acesso aos arquivos e às documentações da época. A obra de Gândavo constitui-se num abrangente panorama da vida na Colônia, que ele expõe com empenho de protagonista. Ele escreve sobre o Brasil, prestando informações que pudessem orientar ou favorecer os propósitos colonizadores e exploradores lusitanos. A matéria de seus escritos circula basicamente nas condições de vida no Brasil-Colônia, suas riquezas naturais e sobre o estado do elemento indígena.

Como o objetivo era a defesa e apologia da política colonizadora da coroa portuguesa, Gândavo procurou criar uma imagem das “grandezas” e “merecimentos”. Sugere as qualidades da terra, mostrando como sua temperatura é amena e o clima saudável, para depois enumerar os mantimentos disponíveis, a caça e os frutos do Brasil. Conforme seu texto, as condições de vida na província de Santa Cruz eram muito melhores do que em Portugal, pois

¹⁹ LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. p. 180. Além do texto de Léry, temos, dentre outros, os livros de André Thevet, Hans Staden e Magalhães de Gândavo que abordam a questão da antropofagia ou do canibalismo.

“nenhum pobre anda pelas portas a mendigar como nesses reinos”.²⁰ Ao mostrar as riquezas e a possibilidade de enriquecimento na terra recém descoberta, Gândavo incentivou a imigração para o Brasil. O índio é descrito pelo autor de uma forma mais objetiva, sem a preocupação de enaltecê-lo ou desmerecê-lo. O que persiste nas observações do autor sobre os indígenas é a afirmação da possibilidade de cristianizá-los, conforme ideais da colonização e do expansionismo português.

Ao lado das cartas e depoimentos dos cronistas e viajantes, temos também produções de autoridades religiosas, sendo as obras dos padres Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim e José de Anchieta as mais significativas. Manuel da Nóbrega, por exemplo, considera o índio como um ser humano, como qualquer outro, apto a receber os valores da civilização cristã. De uma forma geral, no que se refere à literatura dos padres jesuítas, observamos que seus textos aliam poesia religiosa e preocupação com a conversão indígena, a preservação dos costumes ibéricos bem como o avanço dos ideais contra-reformistas.²¹

Com o passar do tempo, a imagem do índio vai assumindo novas formas na literatura, de acordo com o contexto histórico. As descrições da natureza exuberante e dos hábitos dos nativos serão incorporadas nas manifestações literárias do Barroco e do Arcadismo.²² Nestas, há uma preocupação em buscar elementos no passado local que possam servir para a valorização dos traços específicos.

É curioso observar como os poetas barrocos: Bento Teixeira, Gregório de Matos e Manuel Botelho de Oliveira descrevem alguns encantos da geografia mas nada dizem do selvagem. Só existem os europeus e os africanos nos versos de Gregório de Matos, a Ilha da maré apresenta frutos, flores e vegetação e não tem quem habite a paisagem parasidíaca....²³

No limiar do movimento da Independência, surge a necessidade de um representante daquele que seria o herói nacional. O branco não poderia ter essa função simbólica, pois lembrava o português colonizador; o negro, por ser estrangeiro e escravo, não reunia

²⁰ GÂNDAVO, Pero Magalhães. **Tratado Descritivo do Brasil e História da Província de Santa Cruz**. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Ed. Itatiaia, 1980, p. 44.

²¹ Se pensarmos em Montaigne, um grande pensador do período, ele teve uma preocupação em relatar sua experiência com um nativo americano na corte francesa. É interessante notar como um pensador secular apresenta uma postura diferenciada em relação aos jesuítas. Montaigne também relata a consciência social do índio ao se admirar com as diferenças sociais entre os europeus que não se revoltavam contra essa situação desigual. Cf. MONTAIGNE, Michel de. “*Dos Canibais*” Cap. XXXI, In: **Ensaio 1**. Trad., Sérgio de Milliet. 2.ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987.

²² Para um estudo aprofundado sobre a importância da figura do índio na constituição da Literatura Brasileira no Barroco, Arcadismo e Romantismo, cf. o estudo de Cândido sobre a obra **O Caramuru**, intitulado Estrutura Literária e Função Histórica. In: CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. Estudos de Teoria e História Literária. 8.ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

²³ CLEMENTE, Elvo. O índio na História e na Literatura. In: FLORES, Moacyr. (org.) **Negros e índios Literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (coleção História 2) p.110.

condições necessárias ao papel de herói, restava então, a figura do índio, que ainda não fora corrompido pela sociedade e que já existia no Brasil antes da chegada dos portugueses.

Levando em consideração que na época os conhecimentos que se tinham acerca do habitante natural eram poucos, como também ele certamente já estava bastante degradado pelo choque de culturas, foi preciso idealizar a figura do índio para que pudesse desempenhar seu papel na construção da identidade nacional. Assim, a figura dos índios criada nas personagens de José de Alencar mostra uma realidade altamente poetizada, com atitudes inverossímeis e excessivamente idealizadas. Essa construção é inspirada na teoria do bom selvagem, postulada por Jean-Jacques Rousseau, e parte de uma necessidade ideológica, pois, com a função de herói nacional, o índio requeria tal imagem.

Além, muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte, nasceu Iracema.
Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna e mais longos que seu talhe de palmeira.
O favo da jati não era doce como seu sorriso; nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado.
Mais rápida que a ema selvagem, a morena virgem corria o sertão e as matas do Ipu, onde campeava sua guerreira tribo da grande nação tabajara, o pé grácil e nu, mal roçando alisava apenas a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras águas.
Um dia, ao pino do sol, ela repousava em um claro da floresta. Banhava-lhe o corpo a sombra da oiticica, mais fresca do que o orvalho da noite. Os ramos da acácia silvestre esparziam flores sobre os úmidos cabelos. Escondidos na folhagem os pássaros ameigavam o canto.²⁴

A partir do trecho citado, vemos que o personagem está inserido num contexto completamente edênico e idealizado. Iracema é colocada num cenário natural de grande beleza, estando perfeitamente integrada nesse meio. Ela representa uma mulher perfeita e seus atributos físicos são consoantes com a natureza. No trecho: “os ramos da acácia silvestre esparziam flores sobre os úmidos cabelos”, há uma nítida referência de que a natureza envolve e cuida da índia. Aponta também que há uma harmonia entre o índio e o ambiente físico e que um complementa o outro. Conforme Alfredo Bosi,²⁵

Para dar forma ao herói, Alencar não via meio mais eficaz do que amalgamá-lo à vida da natureza. É a conaturalidade que o encanta: desde as linhas do perfil até os gestos que definem um caráter, tudo emerge do mesmo fundo incôscio e selvagem, que é a própria matriz dos valores românticos.

Além disso, a ênfase na beleza do índio pode ser interpretada como uma estratégia discursiva em que o narrador ressalta as qualidades da conquista. Tomando como exemplo as características atribuídas à Iracema, podemos perceber que servem para enfatizar sua beleza e

²⁴ ALENCAR, José de. **Iracema**: lenda do Ceará, 6.ed. São Paulo: Ática, 1976. p. 14.

²⁵ BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Editora Cultrix, 1994. p. 138.

pureza. Ou seja, a linguagem utilizada para definir Iracema é usada estrategicamente pelo narrador a fim de dar valor à conquista de Martin - o dominador.

Estratégia semelhante pode ser observada em **O Guarani**, (1857), em que o protagonista, embora nitidamente nacional, é construído segundo a perspectiva européia e a partir dos valores desta. Fisicamente, o índio Peri é selvagem, mas sua construção, enquanto personagem indígena, é orientada pelo mundo civilizado: possui “alta estatura”, tem as “mãos delicadas”, “perna ágil” e os “pés pequenos”, é limpo, nobre e superior aos demais de sua raça. Além disso, tem comportamentos considerados europeus, demonstrando ter virtudes senhoriais: lealdade, coragem e abnegação. Ele abandona sua vida natural, inclusive sua posição como guerreiro-rei, para se aliar ao contexto lusitano. Suas qualidades físicas e morais representam o valor de um homem primitivo muito superior ao invasor europeu que veio para destruir a harmonia de seu mundo original.

Através do personagem indígena de **O Guarani**, (1857), Alencar procura destruir a imagem criada anteriormente pelos cronistas de que os selvagens americanos eram perigosos e ignorantes. Para que seu intento se realizasse, o narrador precisou retratar o índio de modo poético e heróico, elevando-o à categoria de herói nacional. Criado dessa forma, o índio é representado como um ser submisso, fiel, útil para a civilização branca:

No romance **O Guarani**, Alencar descreve o doce amor do índio Peri pela suave Ceci, no período colonial, fora de um contexto histórico e dos valores do *teko yma* do guarani. As relações entre os dois seguem as regras do amor cortês e não da sensualidade indígena que escandalizou os europeus. [...] Havendo poucas mulheres e com a sensualidade a flor da pele pelos exemplos a sua volta, é inverossímil o fato de Ceci, uma mulher no início colonial, se manter casta e pura, ao mesmo tempo que submetia o índio Peri a seus caprichos românticos.²⁶

Assim, observamos que, embora o índio tenha sido valorizado e idealizado durante a vigência da estética romântica, ele geralmente desempenhou funções de submissão e de sacrifício nos textos literários. Como mostra Alfredo Bosi, não foi o índio rebelde o celebrado por José de Alencar, mas sim o índio que “entra em íntima comunhão com o colonizador” [...] “O risco de sofrimento e morte é aceito pelo selvagem sem qualquer hesitação, como se a sua atitude devota para com o branco representasse o cumprimento de um destino, que Alencar apresenta em termos heróicos ou idílicos”.²⁷ Daí que a exaltação dos índios ocorre somente

²⁶ FLORES, Moacyr. O imaginário Indígena. In: **Negros e índios Literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (coleção História 2) Op. cit. Nota 23, p. 74.

²⁷ BOSI, Alfredo. Um Mito sacrificial: O indianismo de Alencar. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 177-179.

quando eles perdem a sua identidade e os seus valores, integrando-se à cultura dos conquistadores brancos:

Enquanto Iracema é obrigada a deixar seu povo, sendo, a seguir, abandonada pelo amante, o que transparece como punição à moça, ocasionando a morte dela, o soldado português é o grande vitorioso do texto, uma vez que cumpriu as tarefas que lhe cabiam: conquistou a nova terra e deu início à colonização, conseguindo ainda a adesão dos índios, os quais garantem suas vitórias sobre os inimigos.²⁸

“Nas histórias de Peri e de Iracema a entrega do índio é incondicional, faz-se de corpo e alma, implicando sacrifício e abandono da sua pertença à tribo de origem”.²⁹ “Assim, o mito alencariano reúne, sob a imagem comum do herói, o *colonizador*, tido como generoso feudatário, e o *colonizado*, visto, ao mesmo tempo, como súdito fiel e bom selvagem”.³⁰ Dessa forma, vemos que com o Romantismo há uma consolidação da identidade nacional, mas a imagem indígena é retratada com valores e visões estereotipadas. Além disso, como afirma Cláudia Neiva de Matos, “no Romantismo (com exceção de **Ubirajara** e a **Canção do Tamoio**), os romances e poemas figuram ou prefiguram a extinção do povo indígena”.³¹

Com o Modernismo, o índio irá ganhar novas faces, principalmente em **Macunaíma** (1928) de Mário de Andrade. A obra é constituída pelo encontro de lendas indígenas (sobretudo amazônicas, recolhidas e publicadas pelo etnólogo alemão Koch-Grünberg), de pesquisas etnográficas e da mistura de lendas e tradições populares. O personagem Macunaíma nasce preto retinto, feio, preguiçoso para falar e trabalhar, sujeito esperto que sempre descobre um jeito de se dar bem à custa dos outros, sem precisar de muito esforço e trabalho para isso. Com **Macunaíma**, Mário de Andrade procura representar o brasileiro, um povo caracterizado pela mistura de raças (branco, negro e índio) que ainda estava em busca de uma verdadeira identidade.

Podemos observar que a figura do representante brasileiro na literatura já não é a de um herói idealizado, mas a de “um herói sem caráter”, como Mário de Andrade designou o seu personagem. Ao contrário da idéia dicotômica difundida por Alencar em **Iracema**, (1865), Mário de Andrade propõe uma identidade coletiva enfocada na multiplicidade de raízes que compõem esse ser de nacionalidade brasileira. Com isso, o autor modernista de **Macunaíma**, (1928), propõe a desconstrução do mito do “Bom Selvagem” como forma de marcar a especificidade de nossa literatura em relação àquela importada da Europa.

²⁸ ZILBERMAN, Regina. Mito e Literatura Brasileira. In: FLORES, Moacyr. Op. cit., nota 23, p. 121.

²⁹ BOSI, Alfredo. Op. cit. Nota 27, p.178-179.

³⁰ Ibid., p. 180.

³¹ MATOS, Cláudia Neiva de. Textualidades Indígenas no Brasil. In: **Conceitos de Literatura e Cultura**. FIGUEIREDO, Eurídice. (org.) Juiz de Fora: UFJF, 2005. p. 438.

Assim, a figura do índio é retomada no Modernismo brasileiro com um duplo propósito. Primeiro, para acompanhar a vanguarda européia na sua intenção de resgatar o imaginário primitivo. Nesse sentido, é afirmada a superioridade do índio, porém livre da idealização a que o submeteram no período indianista anteriormente. Em seguida, o índio é retomado como herói nacional, representando diante da Europa civilizada, a confluência de raças, resultado da nossa formação colonial.

Na segunda metade do século XX, surgiu um novo interesse em relação ao índio na literatura, no momento em que a consciência sobre o abandono e a exploração de comunidades remanescentes predominou entre a intelectualidade. Esse ideário, na década de 70, quando a situação política do país governado por militares se agravava no plano político, estimulou uma releitura da questão do índio e, com ela, uma visada crítica sobre a crise da democracia. **Quarup** (1967), de Antonio Callado, destaca-se nesse sentido. A ação de **Quarup** transcorre no período que vai do suicídio de Getúlio Vargas (1954) ao golpe militar de 1964 e mostra, sob a ótica do jovem padre Nando, a realidade social e política do Brasil desses tumultuados dez anos. O romance busca dialogar com as contradições advindas da instauração do regime militar revelando o desejo de libertar-se das diversas formas de opressão.

Na obra, personagens indígenas se preparam para celebrar o “quarup”, uma espécie de celebração dos heróis mortos. É uma festa tradicional do povo indígena da região do alto Xingu. Ao invés de lamentações, os índios fazem uma festa alegre em homenagem aos que já partiram, pois, acreditam que neste dia eles revivem. Na obra, um dos protagonistas afirma que aquele será provavelmente o último “quarup” daquela tribo referindo-se ao fato de que aquela tribo está em extinção. Com isso, o romance **Quarup**, (1967), de Antônio Callado, aponta para os problemas causados pelo contato de duas culturas diferentes. O “quarup” já não é festa ritualística alegre, antes revela sentimentos de tristeza e luto em face da ameaça da extinção da cultura indígena. Ou seja, há um rompimento do tempo mítico dos índios inserindo-os no tempo histórico em que o narrador expõe a situação degradante dos povos indígenas.

Além das questões político-sociais das décadas de 50 e 60, o livro aborda o lado humano das personagens que divergem umas das outras por suas crenças e utopias. Nessa perspectiva, também enfoca a miscigenação de raças existentes no Brasil, questionando o tratamento dado aos indígenas que já eram donos dessas terras até serem “dominados” pelas missões jesuíticas durante várias décadas após o “descobrimento”. A figura do índio sugere a diversidade étnica e cultural dos povos indígenas e a variedade de atributos, positivos e

negativos, que a cultura européia lhes impôs ao longo dos séculos. Assim, com Antônio Callado, o índio passou a receber um destaque que não tinha na literatura nacional desde o Modernismo dos anos vinte do século passado.

Outra obra que enfoca a figura do índio é **Maíra** (1976), de Darcy Ribeiro. No romance, temos o personagem Isaías - Avá que representa o índio que perdeu sua cultura de origem ao aderir à cultura do outro e que não consegue se adaptar, tornando-se um ser à margem. Além disso, nessa obra, alguns dos índios serão belos somente na medida em que conseguem ser parecidos com o homem branco. Dessa forma, o romance aponta para o confronto e as conseqüências entre o índio e o branco. O projeto civilizatório europeu ocasiona tanto a destruição do mundo original das populações nativas e a ruptura de seu equilíbrio natural, como a perda da confiança indígena em seus próprios valores, por isso, o sentimento de exílio do personagem indígena mesmo dentro da comunidade.

Esse breve panorama literário sobre as diferentes figurações do índio na literatura brasileira - principalmente das crônicas e relatos de viagens e do período do indianismo romântico - nos permitiu observar que ao lado da representação idílica, aparece em seguida, o aspecto negativo, repulsivo do habitante nativo, que seria aproveitado, de modo mais ou menos explícito, para uma justificação racista da dominação colonial.

No que se refere especificamente à literatura rio-grandense podemos dizer que ela acompanhou a tradição literária do Romantismo. De acordo com Flávio Loureiro Chaves, uma das primeiras referências sobre o índio na literatura rio-grandense, surgiu com Caldre e Fião, em **A divina pastora** (1847), cujo foco proposto “é exatamente aquele que a perspectiva alencariana irá ampliar e enfatizar logo adiante”.³² Ao comentar o enredo da obra, Chaves afirma que:

A história de Kajumurá e Balcaí, [está] situada ainda na era colonial e tomando como protagonista o legendário guerreiro que conduz os índios minuanos diante do soldado lusitano e do jesuíta. Caldre e Fião serve-se do episódio para expor a ideologia indianista que então surge numa das suas primeiras manifestações em nossa prosa de ficção. Aquele indianismo que viria a ser uma das mais fortes correntes do nacionalismo romântico aparece aqui com todo vigor, propondo o espaço ideal da América paradisíaca, logo destruída na arremetida do invasor europeu.³³

Outras referências aos indígenas do Rio Grande do Sul podem ser encontradas em ensaios de João Cezimbra Jacques. Dotado de profundo espírito cívico-patriótico, as atenções

³² CHAVES, Flávio Loureiro. **Matéria e invenção**. Ensaios de literatura. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, 1994. p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 29.

do escritor se voltavam para as origens, fatos de sua terra, usos e costumes do homem nela integrado. Em seu “*Ensaio Sobre os Costumes do Rio Grande do Sul*” (1883) e em “*Assuntos do Rio Grande do Sul*” (1912), fez considerações a respeito da vida, usos e costumes dos indígenas sul-riograndenses. Além disso, escreveu um ensaio intitulado “*Frases e Vocábulos de Aba Neenga Guarani e Notas Sobre os Silvícolas*”.

Embora não expressem grande valor literário, a importância dessas obras reside no testemunho do espírito de uma época. A pesquisa e mesmo invenção de um passado lendário, a recuperação e registro de temas históricos, culturais e folclóricos serviram de fonte para escritores que surgiram posteriormente.

De uma forma geral, podemos observar que os primeiros registros sobre os índios na literatura rio-grandense são de cunho lendário. De acordo com Chaves, essa vertente é inaugurada por Caldre e Fião:

Ao buscar os primórdios de nossa formação na epopéia missioneira, onde se dá esta verdadeira encruzilhada cultural entre portugueses, espanhóis e indígenas, Caldre e Fião inaugura uma vertente que, sob o ponto de vista da história literária, alimentará um rico manancial no futuro. É da sugestão deste mesmo cenário épico que derivam, pelo menos, dois textos decisivos já nos nossos dias – *A salamanca do Jarau*, incluída nas lendas resgatadas por Simões Lopes Neto, e a seqüência inaugural d’ *O Continente* de Erico Verissimo.³⁴

A lenda da *Salamanca do Jarau*, resgatada por Simões Lopes Neto, tem como protagonista o crioulo Blau Nunes que reproduz essa história que foi contada por sua avó charrua, e que tem origem na cidade espanhola de Salamanca, local de furnas encantadas. Na versão original, a lenda conta as aventuras de um sacristão da cidade de São Tomé que é seduzido e enfeitado pela beleza e encantos de uma princesa moura. Esta seria originária das histórias da Península Ibérica e transformada em Teiniaguá pela mão do próprio diabo indígena, Anhangá-Pitã. No discurso de Blau Nunes, essas superstições platinas, espanholas e portuguesas são recriadas dando origem a uma saga onde ele próprio, Blau Nunes, percorre e enfrenta sete provas na salamanca mítica, situada pelo autor, no Cerro do Jarau, no município de Quaraí. Esse Cerro estaria localizado na Coxilha Geral de Santana, sobre a fronteira com o Uruguai. Simões Lopes Neto reescreveu a lenda, criando um texto inteiramente novo. Ele obteve essa nova versão não só por via da linguagem literária e da sua inserção no cenário gaúcho, mas, sobretudo, porque transformou Blau Nunes em seu protagonista.

O herói Blau Nunes é o gaúcho pobre, o tropeiro, o peão de estância, o índio humilde que aparece ora narrando os contos de forma onisciente, ora participando como personagem.

³⁴ Ibid., p. 30.

Conforme descreve o autor: “genuíno tipo - o crioulo-rio-grandense (hoje tão modificado) era Blau o guasca sadio, impulsivo na alegria e na temeridade, precavido, perspicaz, sóbrio e infatigável, e dotado de uma memória de rara nitidez”.³⁵ Sua origem é explicitada em *A salamanca do Jarau*, “Aqui está tudo o que eu sei, que a minha avó charrua contava à minha mãe, e que ela já ouviu, como cousa velha, contar por outros, que esses viram! [...]”³⁶ Assim, Simões Neto introduz, de forma indireta, a figura do índio em sua produção literária.

Além da lenda de *A Salamanca do Jarau*, que inspirou Erico Verissimo a escrever algumas partes de sua grande obra, **O Tempo e o Vento**, temos histórias como a de Sepé Tiaraju, também de cunho lendário. *O Lunar de Sepé* é um poema narrativo incluído em **Lendas do Sul** (1913), que o escritor Simões Lopes Neto disse ter escutado de uma mestiça, Maria Genória Alves, perto do Rio Camaquã, no começo do século XX. O poema trata das contendas guaraníticas das Missões, causadas pela assinatura do Tratado de Madri, em 1750, em que Portugal recebeu da Espanha essas possessões em troca da devolução da Colônia do Sacramento.

O Lunar de Sepé serviu como fonte de inspiração para uma variedade de poemas e músicas que tratam de Sepé Tiaraju como o grande herói missioneiro. O aproveitamento da lenda por outros autores³⁷ pode ser observado em **Tiaraju** (1945), de Manoelito de Ornellas; em **Sepé Tiaraju** - romance dos sete povos das missões (1978) de Alcy Cheuíche e, sobretudo, em *A fonte*, episódio de **O Continente I** (1949), de Erico Verissimo. Com isso, o personagem Sepé Tiaraju percorre uma certa “saga” na literatura e **O Continente I**, de certo modo, é tributário dessa saga.

Em *A fonte*, a figura de Sepé Tiaraju é apresentada como um mestiço, representante dos indígenas, portador de habilidades guerreiras e de grande conhecimento quanto ao trato e ao manuseio com a terra e os animais. Essas características podem ser observadas no trecho seguinte de **O Continente I**:

Desde o primeiro momento o corregedor José Tiaraju se ergueu como um chefe natural daqueles guerreiros indígenas. [...] Ninguém melhor do que ele domava um potro ou manjava um laço; poucos podiam ombrear com ele no conhecimento e trato de terra: e aquela guerra mostrara que ninguém o suplantava como chefe militar e guerrilheiro.³⁸

³⁵ SIMÕES LOPES NETTO. **Contos Gauchescos & Lendas do Sul**. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 6.

³⁶ Ibid. p. 173.

³⁷ ORNELLAS, Manoelito. **Tiarajú**, o santo herói das tabas. RS: Editora da Alvorada, 1966.

CHEUÍCHE, Alcy. **Sepé Tiarajú**: romance dos sete povos das missões. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 1978.

³⁸ VERISSIMO, Erico. **O tempo e o vento**. O Continente I. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 82. Para evitar acúmulo de notas, as páginas dos trechos citados de mesmo autor e obra, no caso, de O Continente I serão apontadas no corpo do texto, entre parênteses.

O personagem Sepé Tiaraju é mencionado, várias vezes na obra de Erico Verissimo. Conhecido como Capitão Sepé, ocupa um lugar de destaque nas Missões e, para o povo que o havia idealizado, caso Sepé morresse, tudo estaria perdido, “as coisas se fariam não como Deus as queria mas sim como o demo as esperava...” (p. 81). Sepé Tiarajú, São Sepé, aos olhos do povo, era o Alferes Real e Corregedor do Povo de São Miguel, o mais ilustre chefe guerreiro guarani. Ele chama atenção pelo seu belo porte e pela atitude elegante de seu natural. Juntamente com outros caciques guaranis, Sepé Tiaraju, enfrentou as tropas portuguesas na “guerra guaraníca” que se estendeu de 1753 a 1756.

Os feitos de Sepé e seus guerrilheiros corriam pelos Sete Povos, e testemunhas oculares das batalhas contavam que no meio da refrega tinham visto o lunar a fulgir na testa do corregedor, que passava incólume por entre as balas, brandindo no ar a espada flamejante. Por toda a parte contavam-se histórias de novos milagres de Tiaraju, e, quando este aparecia na missão, todos queriam tocar-lhe as vestes. Alonzo vira mulheres ajoelhadas aos pés do guerreiro, a beijar-lhe reverentemente as mãos (p. 85).

Pedro Missionero tem visões sobre o futuro de Sepé. Ele avisa ao padre que o capitão não retornaria vivo da guerra. As visões coincidem com os fatos ocorridos com Sepé. Segundo Pedro, quando morreu, a alma de Sepé subiu ao céu e virou estrela. Depois de sua morte, surgiram lendas e crenças em torno do índio guarani. Há também, muitas entidades tradicionalistas, que homenageiam esse índio-santo. No município de Santo Ângelo, há uma estátua de Sepé no centro da cidade. Ele foi um típico herói missioneiro que passou para o folclore gaúcho como santo.

Podemos dizer que as diferentes figuras do índio na literatura foram criadas de acordo com condições históricas e de interesses político-ideológicos de determinada época. Cabe lembrar, que a maioria das figurações do indígena, constituem imagens captadas pelos viajantes e cronistas estrangeiros, sendo, muitas vezes, re-aproveitadas posteriormente por historiadores e escritores. Isso significa que a versão da qual dispomos para reconstituir a história dos séculos XVII e XVIII sobre o índio corresponde à visão de fora, ao olhar do “outro”. Tendo isso em vista, podemos entender as figuras ambíguas a respeito do índio, formuladas através do discurso literário.

Feito o panorama da representação do índio na literatura brasileira, investigaremos a origem das duas principais concepções do índio na literatura - o de um ser idealizado que pode ser comparado a um anjo ou, então, de alguém não civilizado, bárbaro considerado quase um ser diabólico, buscando as razões que historicamente o marcaram como um ser dominado e aculturado.

1.3 América: Inferno ou Paraíso? O olhar europeu sobre o Novo Mundo

A visão inicial dos primeiros europeus sobre a América e seus habitantes nativos é derivada da mentalidade mítica que precedeu a Idade Média. Com essa mentalidade, os navegadores que partiram para estabelecer novas rotas marítimas e descobrir outras terras esperavam encontrar mundos ora edênicos ora infernais.³⁹ Essas terras novas e desconhecidas poderiam ser povoadas por incríveis gigantes, anões, leões alados, grifos, homens submarinos, amazonas, índios com oito dedos em cada pé e um olho só, ou mulheres que pariam uma só vez e morriam.

A partir dessa fabulosa concepção de mundo, juntamente com as primeiras impressões de culturas desconhecidas, surgiram os primeiros traços de definição da terra e do homem que a habitava, delineando a configuração literária do índio posteriormente. Nesses termos, a imagem concebida sobre o índio é ambígua: por um lado, ele foi considerado o selvagem, o “outro”, o bárbaro, e, de outro, o habitante natural do Novo Mundo, um ser ainda não contaminado, quase angelical. Nesse sentido, o índio foi associado ao mito do bom selvagem, e as terras do Novo Mundo ao Paraíso e ao Jardim do Éden. Como afirma Jean-Paul Duviols:

Su desnudez natural [do selvagem] recordaba el perdido y añorado Éden pero evocaba también la bestialidad censurable. Los cuerpos desnudos, hermosos y jóvenes alabados por Cristóbal Colón, los modales suaves, la aparente inocência, el pacifismo de los taínos, constituían los elementos fundamentales y los atributos físicos del ‘buen salvaje’ cuya figura aparece en seguida aunque aún no se denomine así.⁴⁰

A concepção de que o índio é inferior, diferente, não surgiu com o processo da conquista, antes, faz parte de uma visão sustentada há muito tempo. Ao longo da História, os antigos gregos (séculos VII e VI a.C.), julgavam que o “estrangeiro” pertencia a uma espécie humana inferior, criada para desempenhar tarefas menores sob o comando de um tutor, justificando, com isso, sua “escravidão natural”. Esse “estrangeiro” era sinônimo de inimigo, de bárbaro,⁴¹ que deveria ser destruído ou colonizado.

³⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. Os motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

⁴⁰ DUVIOLS, Jean-Paul. Apuntes de arqueología literária. In: PIZARRO, Ana. (Org.) **América Latina**: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, v. 1, 1993. p. 119.

⁴¹ Para os cristãos medievais, o “bárbaro” era pagão, tinha suas leis e governo próprio e que por isso era “inimigo ameaçador”. Eles não admitiam que poderiam existir povos que tivessem costumes diferentes, com sua própria cosmogonia, sua própria cultura e civilização. Para eles, o selvagem vivia sem lei, como um animal em contato com a natureza sem submissão às normas religiosas. Essas filosofias, juntamente com a teologia de São Tomás de Aquino que condenava os “hereges”, constituíram o imaginário da Idade Média.

Lilia Moritz Schwarcz⁴² traça um percurso da descoberta das diferenças entre os homens, afirmando que já a Antigüidade clássica estava interessada na questão e que os romanos chamavam de bárbaros todos aqueles que não fossem eles próprios, ou seja, todo o restante da humanidade.

Também a cristandade chamou de pagãos todos os que não fossem ela própria, numa clara referência à idéia de que os outros eram inúmeros, e que nós éramos poucos. Foi assim também que a Europa, na época da exploração do Novo Mundo, designou como “primitivos” os homens que ela recém descobria.⁴³

Como se acreditava que o homem havia sido criado à imagem e semelhança de Deus e que o homem ocidental era o que mais se aproximava a essa imagem, tudo o que era diverso dessa representação era monstruoso. Além do mais, sendo o corpo um reflexo da alma, todo ser “diferente” era considerado diabólico. Para Eduardo Galeano,⁴⁴ a América era vista como um vasto império do diabo, de redenção impossível ou duvidosa, “mas a fanática missão contra a heresia dos nativos confundia-se com a febre que provocara, nas hostes da conquista, o brilho dos tesouros do Novo Mundo”.

Conforme Carlos Rodrigues Brandão, ao longo da história, o “outro povo” foi considerado diferente para precisar ser tornado igual: ‘civilizado’.

Para dominá-lo e obter dele os proveitos materiais do domínio e, sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático civilizado.⁴⁵

Com essa concepção, a vida cultural do índio é reduzida aos valores da cultura ocidental visando a uma aproximação para melhor aproveitá-lo em favor dos interesses europeus. “Aos índios se reduzia, se aldeava, se civilizava. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjugados, aos interesses dos negócios dos brancos”.⁴⁶

Uma outra explicação para a suposta inferioridade atribuída ao índio pode ser encontrada nos relatos do filósofo Gines de Sepúlveda. Inspirado nos princípios e afirmações encontrados da **Política** de Aristóteles, Sepúlveda acredita que o princípio da inferioridade,

⁴² SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ Renato da Silva Queiroz (Orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996.

⁴³ Ibid., p. 148.

⁴⁴ GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 38. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 25.

⁴⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 8.

⁴⁶ Ibid., p. 9.

remetida ao índio está ancorado no pensamento aristotélico que estabelece a célebre distinção entre os que nasceram senhores e os que nasceram escravos. Para ele, apesar das diferenças de forma, todas as hierarquias baseiam-se num único princípio: “o domínio da perfeição sobre a imperfeição, da força sobre a fraqueza, da eminente virtude sobre o vício”.⁴⁷ Com esse postulado, Sepúlveda pretende justificar a guerra de conquista contra os índios:

Em prudência como em habilidade, e em virtude como em humanidade, esses bárbaros são tão inferiores aos espanhóis quanto as crianças aos adultos e as mulheres aos homens; entre eles e os espanhóis, há tanta diferença quanto entre gente feroz e gente de extrema clemência, entre gente prodigiosa intemperante e seres temperantes e comedidos, e, ousaria dizer, tanta diferença quanto entre os macacos e os homens.⁴⁸

Além das razões políticas, religiosas e filosóficas, é apontada como indício da inferioridade, a suposta falta da comunicação e da tradição escrita dos índios. Essa noção é originária de princípios gregos que consideravam bárbaros aqueles povos que pronunciavam mal a língua grega. No entanto, se considerarmos a comunicação dos astecas,⁴⁹ por exemplo, compreenderemos que ela não pode ser aplicada nem usada como princípio de inferioridade para os índios.

A inferioridade dos índios, no que diz respeito às suas formas comunicativas, é contestada por Todorov. Para ilustrar suas convicções, ele cita um exemplo: “na época de Colombo eram eles que aprendiam a língua do outro, e durante as primeiras expedições em direção à Cidade do México, são também dois índios, chamados pelos espanhóis de Julian e Melchior, que servem de intérpretes”.⁵⁰ Com esse exemplo, Todorov pretende mostrar que, mesmo tendo diferentes formas de comunicação, como interpretações de mensagens relacionadas a diversas espécies de adivinhações e sinais da natureza, os índios não poderiam ser considerados inferiores, pelos menos nos planos simbólico e lingüístico:

Mesmo depois da Conquista, os espanhóis não podem conter a admiração pela eloquência indígena. Quinze anos após o fim do império asteca, Vasco de Quiroga conta: “Cada um deles nos agradeceu por sua vez com tal eloquência que era como se tivesse estudado a arte da oratória durante toda a vida.”⁵¹

⁴⁷ SEPÚLVEDA, p. 20 (apud, TODOROV, Tzvetan. Op. cit. nota 9, p. 183).

⁴⁸ Ibid, p. 33 (apud TODOROV, Tzvetan, Op. cit. nota 9, p. 183-4).

⁴⁹ Conforme Todorov, na comunicação dos astecas, as práticas verbais eram altamente valorizadas. Falar bem fazia parte da educação familiar. Os filhos eram ensinados desde cedo a pronunciarem corretamente as palavras, a falar pausadamente e em tom agradável. Existia, inclusive, entre os astecas, uma escola de interpretação, oratória, retórica e hermenêutica, onde eram tomados todos os cuidados para que os alunos se tornassem bons falantes e bons intérpretes. A fala privilegiada pelos astecas era a fala ritual, regulamentada em suas formas e funções, memorizada e, portanto, sempre citada e voltada ao passado. Assim, na ausência da tradição escrita, era a oralidade que desempenhava o papel de suporte da memória.

⁵⁰ TODOROV, Tzvetan, Op. cit. nota 9, 1999. p. 75.

⁵¹ Ibid., p. 94.

Estendendo a discussão da inferioridade do índio para uma outra dimensão, temos as concepções de Antônio Cândido. Para esse autor, a idéia de considerar um povo estranho como “primitivo”, é uma falácia antropocêntrica. Surge de um ponto de vista que reduz a realidade dos povos a nossa própria realidade (branca, civilizada). Na verdade, “os povos primitivos distinguem, essencialmente como nós, o lógico e o mágico, embora na sua mente ambos formem configurações diversas, e o mágico sobressaia, proporcionalmente, mais do que o lógico no tecido da sua existência”.⁵² “No homem de hoje, perduram lado a lado o mágico e lógico, fazendo ver que, ao menos sob este aspecto, as mentalidades de todos os homens têm a mesma base essencial”.⁵³

Cândido menciona um livro de Lévi-Strauss com exemplos sugestivos que “em muitos casos o primitivo revela uma capacidade de racionalização e de observação sistemáticas maiores que as do civilizado”. Com isso, Cândido pretende mostrar que tanto as teorias da mentalidade pré-lógica em que o primitivo é visto incapaz de diferenciar sujeito e objeto, como as concepções que reduzem mecanicamente à nossa imagem, são modalidades da falácia antropocêntrica. Para explicar as diferenças entre os comportamentos do homem primitivo e do civilizado, o autor afirma que a “atitude correta seria investigar a atuação variável dos estímulos condicionantes”,⁵⁴ ou seja, levar em consideração que as culturas são relativas, e que cada contexto geral interfere no significado dos traços particulares. Assim, não haveria necessidade de se falar em mentalidade pré-lógica. Analisado dessa forma, o índio não poderia ser considerado primitivo ou inferior, pois, em seu contexto cultural, ele é portador de qualidades e comportamentos inerentes ao seu grupo.

Interessante observar também que, dependendo do ponto de vista de quem fala e dos critérios utilizados, os próprios europeus poderiam ser considerados seres primitivos. Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), um grande pensador, ao relatar sua experiência com um nativo na corte francesa, relativiza a noção de “primitivo”, geralmente atribuída aos índios da América. Na obra **Ensaaios**,⁵⁵ encontramos a seguinte consideração:

[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste, a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito. A essa gente chamamos

⁵² CÂNDIDO, Antônio. Op. cit. nota 22, p. 42.

⁵³ Ibid., p. 43.

⁵⁴ loc.cit.

⁵⁵ MONTAIGNE, Michel de. Op. cit. nota 21.

de selvagens, como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem a intervenção do homem. [...] esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase perdido de sua simplicidade primitiva.⁵⁶

Seus ensaios sobre o encontro da cultura européia com os nativos do Novo Mundo foram escritos graças às informações de um homem que estava a seu serviço, o ex-marinheiro da expedição Nicolas de Villegagnon (1510-1571), o fundador da França Antártica, que estivera no Brasil nesses tempos. Sabe-se, entretanto, que a maior parte das informações sobre a vida dos Tupinambá foi colhida por Montaigne dos livros **Singularidades da França Antártica** (1557) do frade e cosmógrafo André Thevet (1516-1592), e **História de uma viagem feita à terra do Brasil** (1578), de Jean de Léry (1534-1613).

Montaigne registrou depoimentos de alguns caciques levados da América para a França. Questionados sobre o que pensavam da cidade e o que ela lhes tinha revelado, um dos caciques manifestou espanto pelos pobres não se revoltarem contra os poderosos e assistirem, impassíveis, à riqueza e à abundância dos ricos. Observou também o fato de o índio estranhar que os pobres aceitassem viver na injustiça sem tocar fogo nas propriedades dos afortunados.

O autor francês escreveu seus ensaios guiado pelo conhecimento clássico, misturando instinto com experiência, sem compromisso com a autoridade, mas sim, com a liberdade. Tratava-se do registro das suas observações reflexivas que ele extraía da vida. Consciente do vício dos europeus de chamar de bárbaro tudo aquilo que era estranho a sua cultura, o autor recomendou ao seu homem que não tivesse preconceitos ao lidar com os índios no Brasil.

Montaigne tentou compreender os índios com critérios da cultura dos próprios ameríndios. Sob essa ótica, ele não reprovou certas práticas como a poligamia, o canibalismo ou a antropofagia. Antes, descreveu aqueles povos sem emitir julgamento de valor, agindo como um humanista, relativizando, com isso a diferença de culturas. Em relação ao tema do canibalismo, o autor assim se posicionou: “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que morto, em destroçar por tormentos e torturas um corpo cheio de sentimentos”,⁵⁷ referindo-se aos soldados que infernizavam a vida dos franceses durante as guerras religiosas.

A qualificação de bárbaros e primitivos, impingida aos índios americanos pelos europeus foi tão acentuada que em dado momento duvidou-se seriamente se eles realmente fossem seres humanos e se tivessem alma. Em 1537, o Papa Paulo III, precisou emitir uma bula, afirmando que os índios eram “verdadeiros homens”. No entanto, muitos tiveram

⁵⁶ Ibid., p. 259.

⁵⁷ Ibid., p.199.

dúvidas com tal declaração, inclusive sacerdotes famosos do século XVII, citados por Eduardo Galeano⁵⁸ como Gregório Garcia e abade De Paw, que inventou “uma América onde os índios degenerados eram como cachorros que não sabiam latir, vacas incomestíveis e camelos impotentes”.

Ao lado dessa mentalidade que considera o índio como o outro (o bárbaro), há também aquela em que o habitante nativo é associado ao mito do bom selvagem, derivado da mentalidade européia da Idade de Ouro, e a terra, ao Novo Mundo, um verdadeiro Paraíso. Nessa perspectiva, as primeiras impressões sobre o novo território foram captadas pelos europeus a partir de uma visão utópica e ufanista. Eles se dirigiram ao Novo Mundo em busca do Eldorado, onde todo metal que existia era de ouro, ou sonhando encontrar o Paraíso, onde os habitantes viviam inocentes, e ainda não tinham se contaminado com o pecado.

Em seu livro **Visão do Paraíso**, Sérgio Buarque de Holanda faz análise dos mitos e da colonização da América. Ele considera que a visão medieval do Paraíso alimentava-se de duas fontes básicas: o primeiro livro das escrituras sagradas, (**Gênesis**) e a tradição literária greco-latina.

Na referência bíblica, consta que nos jardins do Éden reinava a perfeita harmonia, paz e inocência. O Paraíso era um “horto de delícias cheio de árvores apazíveis e boas para comida, o homem se acharia não só isento da dor e da morte, mas desobrigado ainda de qualquer esforço físico para ganhar o pão”.⁵⁹ No que se refere à tradição greco-latina do Paraíso, o repertório compõe-se de vários textos, com destaque para Homero, que na **Odisséia** cita a existência das ilhas Afortunadas; a mitologia do Jardim das Hespérides e tema da Idade de Ouro, desenvolvido por Ovídio.

De acordo com Sérgio Buarque de Holanda, os teólogos da Idade Média apresentavam o Éden, o Paraíso, como plausível e existente em um local distante, mas acessível. O fato de o “Novo Mundo” estar situado além do Oceano Atlântico, permitia uma representação do continente como uma ilha, fonte de significativas alusões literárias que reforçavam a idéia do Paraíso. A distância e o difícil acesso garantiam a condição edênica do nativo que mantinha suas virtudes primitivas e seu estado de inocência, pois essa suposta ilha estaria protegida naturalmente de qualquer contaminação com o “Velho Mundo”.

Essa visão preconizava o “diferente” como algo melhor. Assim, o “Novo Mundo” foi assimilado como o espaço idealizado e depositário de uma crença de haver recuperado a harmonia das origens de um tempo primordial que existia na América. Na verdade, a

⁵⁸ GALEANO, Eduardo. Op. cit., nota 44, p. 52.

⁵⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque. Op. cit., nota 39, p. 142.

transposição de concepções e mitos clássicos como o Paraíso, o Éden, a Arcádia bucólica, o tempo feliz da Idade de Ouro, fundamentam uma visão da América baseada na nostalgia do espaço e tempo perdido na Europa.

América permite cristalizar una visión que necesitaba de un espacio ideal y de un tiempo histórico propicio para proyectar el *ser otro* de la utopia. Sin embargo, la simple trasposición del tiempo y del espacio del anhelo europeo otorgan a América una perfección que se revela rápidamente insuficiente, por no decir inadecuada. Decepciones y polémicas se suceden para explicar la nueva realidad. Los arquetipos del imaginário clásico van retrocediendo a medida que la práctica de la conquista y de la colonización desmienten toda posible idealización.⁶⁰

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, antes de se voltar para o “Novo Mundo”, o imaginário europeu, estava concentrado no Oriente e parte da África. Com a “descoberta” do “Novo Mundo”, há um deslocamento do paraíso terrestre para a América. Esse imaginário nos permite entender a “psicose do maravilhoso”, em geral compartilhada na época dos descobrimentos:

Presos como se achavam aqueles homens, em sua generalidade, a concepções nitidamente medievais, pode supor-se que, em face das terras recém-descobertas, cuidassem reconhecer, com os próprios olhos, o que em sua memória se estampara das paisagens de sonhos descritos em tantos livros e que, pela constante reiteração dos mesmos pormenores, já deviam pertencer a uma fantasia coletiva.⁶¹

O deslumbramento pela natureza exótica também pode ser visto no texto, *La utopia empírica Del cristianismo social*, de Fernando Aínsa, que chama a atenção para os interesses por trás dessas afirmações:

La descripción de la perfección americana está guiada por el **interés** por promover ante la Corte lo bien fundado de costosas expediciones. De ahí cierta insistencia en los referentes míticos que puedan suscitar fáciles adhesiones y entusiasmos: la riqueza en minerales como el oro y la plata, las “ciudades perdidas” de legendaria fama, la abundancia de tierras generosas en frutos y la condición “angelical” y maleable de los indígenas.⁶² (grifo nosso).

Como vimos, a partir das impressões iniciais sobre o Novo Mundo e seus habitantes, foram estabelecidos os primeiros traços fundamentais que fixaram o imaginário e delinearam as produções dos primeiros cronistas e viajantes, bem como, da literatura brasileira que nasceria mais tarde. Entendemos que houve uma estreita relação entre a repercussão da

⁶⁰ AÍNSA, Fernando. *La utopia empírica Del cristianismo social (1513-1577)*. In: PIZARRO, Ana. (org.) **América Latina**: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, v. 1, 1993. p. 88.

⁶¹ HOLANDA, Sérgio Buarque. Op. cit., nota 39, p. 176.

⁶² AÍNSA, Fernando. Op. cit. nota 60, p. 92.

mentalidade dominadora e a descrição do “Novo Mundo” e dos índios na literatura brasileira. Com a visão do Paraíso, uma natureza virgem, perfeita, com muitas riquezas e habitantes ingênuos praticamente angelicais, foi difundida a idéia de que o homem europeu poderia facilmente usufruir de tudo isso. Nessa perspectiva, o índio representado como “bom selvagem” foi sendo progressivamente silenciado enquanto realidade histórica na literatura, e, como bárbaro ou inferior, foi tratado da mesma maneira, pois, visto dessa forma, ele teria que ser civilizado.

Tomando por base essa dualidade da figura do índio representada na literatura, podemos fazer algumas aproximações entre os personagens Pedro Missioneiro de **O Continente I** e Francisco Abiaru de **Breviário das terras do Brasil**.

Publicado em 1949, **O Continente I** apresenta cento e cinquenta anos da história do Rio Grande do Sul, por meio da trajetória de uma família, os Terra Cambará, e do nascimento de uma cidade, a fictícia vila de Santa Fé. A obra está dividida em sete capítulos, dos quais analisamos apenas dois: *A fonte* e *Ana Terra* por contemplarem a figura do índio guarani e a realidade dos Sete Povos das Missões.

Em o **Continente I**, Erico Verissimo, na figura do narrador, ao reconstruir a história do Rio Grande do Sul, vai retroceder para as origens da sociedade rio-grandense nas reduções jesuíticas. A obra está ambientada na missão jesuítica de São Miguel entre 1745 e 1756, quando houve a destruição daquela organização religiosa. Levando em consideração que o gênero épico pode ser definido pelo seu aspecto narrativo e pela sua vinculação aos fatos históricos ou pelas realizações humanas, que geralmente são revelados pelo narrador de forma objetiva, é possível reconhecermos um recorte épico na construção da trama.

Tendo em vista as principais características do gênero épico, podemos dizer que o narrador, ao conceber o personagem Pedro Missioneiro, o índio que representa a figura inicial, a matriz da família Terra-Cambará, lhe atribui características de um herói. Pedro Missioneiro se mantém submisso e calado, obedece às ordens e ainda procura agradar os outros (família Terra). Ele demonstra virtudes típicas de um herói, causa admiração tanto nas reduções jesuíticas como na família Terra e é guiado por ideais nobres e altruístas. No final de sua trajetória, podemos reconhecer nele um herói que se entrega ao sacrifício. Somadas, essas características permitem conceber o personagem Pedro Missioneiro com um ser quase angelical.

Além disso, a obra enfoca as reduções, que são apresentadas sob a perspectiva de um espanhol, o padre Alonzo. Para este, os Sete Povos são “uma das mais belas civilizações de que o mundo tem notícia” (p. 56), sendo a redução de São Miguel um espaço paradisíaco, um

“espetáculo mais belo que jamais vira em toda a sua vida”. (p.64). Vistas dessa forma, podemos fazer uma aproximação da vida nas reduções com a idéia do paraíso, difundida pela literatura.

Os índios das reduções vivem hoje mais cristãmente que muitos brancos de Planplona, Madri ou Lisboa. Estão já redimidos do feio pecado da promiscuidade, pois todos se casam de acordo com as leis da Igreja e guardam o sexto mandamento; temem a Deus, são batizados e fazem batizar os filhos; no leito de morte nunca deixam de receber o Viático; e quando morrem são encomendados e finalmente enterrados em campo-santo.

Pois muitos desses chamados selvagens sabem, além da língua nativa, o latim e o espanhol, e são hábeis escultores, pintores, oleiros, ourives, tecelões, fundidores de bronze, e músicos. Um destes dias, escutando um sexteto de índio que tocava com sentimento e correção peças dum compositor bolonhês, fiquei de tal maneira comovido que não pude reprimir as lágrimas (p. 56).

Em **Breviário das terras do Brasil**, observamos um trato folhetinesco associado a certa tradição de aventura, como o próprio título aponta *Uma aventura nos tempos da Inquisição*. A obra de Assis Brasil tem 208 páginas e 29 capítulos curtos e foi publicada originalmente como folhetim no jornal “Diário do Sul”, de Porto Alegre, em 1988. Possui ingredientes do gênero folhetim como o suspense contínuo, enredos que se imbricam gradualmente. Para manter a curiosidade e a expectativa por parte dos leitores, a narrativa joga com peripécias variadas, inesperadas, rudes ou comoventes, principalmente em relação ao índio guarani, que é o personagem principal da obra.

Francisco Abiaru é um índio que não se submete às ordens impostas pelos portugueses, mesmo proibido de produzir certas esculturas, ele intensifica suas obras, e na visão de seus acusadores, “age perversamente e com malícia, e se mostra insensível a qualquer admoestação ou conselho, escandaliza uma abadia inteira e não segue os ensinamentos de seus mestres”.⁶³ Com essas características, ele pode ser associado à figura do diabo.

O narrador constrói sua narrativa associando a trajetória do índio guarani Francisco Abiaru à chegada de um visitador inquisitorial no Rio de Janeiro durante o século XVII. Ele usa certa dose de ironia, a começar pelo título: **Breviário das terras do Brasil**, *Uma aventura nos tempos da Inquisição*. Breviário significa o livro de orações dos padres. Este é mencionado várias vezes no romance: “Eu mesmo já me ia esquecendo de ler o final do Breviário, coisa única desde que me ordenei” (p. 159). “Solto, o orador que a todos encantava

⁶³ BRASIL, Luis Antônio de Assis. **Breviário das terras do Brasil**. Uma aventura nos tempos da Inquisição. Porto Alegre: LP&M, 2004. p. 193. Para evitar acúmulo de notas, as páginas dos trechos citados de mesmo autor e obra, no caso, **Breviário das terras do Brasil**, serão apontadas no corpo do texto e entre parênteses.

capitaneou uma revolta contra o Santo Ofício, e foi ao Papa, e foi aos Príncipes, aos Duques e Cardeais e por fim obteve aquele Breve que nos condenou todos à inatividade” (p. 115).

A leitura do breve era uma atividade habitual dos padres, porém, na obra, o breve também se refere a um castigo, a uma sentença de morte, que por sua vez está relacionada ao suplício, à agonia dos condenados na fogueira: “quando começavam a tossir desesperados em meio à fumaça e quando as primeiras chamas atingiam seus rostos, gritavam como loucos, pedindo que a alma se desprendesse logo do corpo, para que o momento fosse breve e libertador” (p. 121).

Tendo como pano de fundo aspectos históricos como a atuação da Igreja, aqui representada pelo Tribunal da Inquisição associado à idéia de aventura, a obra, revela seu entrelaçamento dramático. Tempos de Inquisição, fogueira, fogo são termos que remetem à noção de inferno que por sua vez, como vimos, também é uma das características atribuída ao “Novo Mundo” e a seus habitantes. Assim, podemos observar que os capítulos de **O Continente I**, que tratam de Pedro Missioneiro, e a obra **Breviário das terras do Brasil**, contemplam as duas visões sobre a terra e o índio - paraíso/inferno e anjo/diabo - divulgadas na literatura.

Na seqüência do nosso trabalho, buscaremos um levantamento histórico da conquista e da dominação para entendermos como se dá a condição do índio na História, bem como, a maneira como os índios foram representados no discurso literário. Nesse estudo, seguiremos uma linha histórica começando com o processo de dominação e conquista da América e do Brasil como um todo, para em seguida tratarmos especificamente da História do Rio Grande do Sul e dos Sete Povos das Missões. Na medida em que avançamos esse levantamento histórico, procuramos destacar elementos que foram tratados em **O Continente I** e **Breviário das terras do Brasil**, fazendo paralelos entre aspectos historiográficos e literários.

2 O SILENCIAMENTO DO AUTÓCTONE PELA CULTURA DOMINANTE

2.1 O processo de dominação e conquista da América

No momento da chegada dos espanhóis na América, o Império teocrático dos Incas estava no seu apogeu. Estendia seu poder sobre o que hoje conhecemos como Bolívia, Peru e Equador, abarcando parte da Colômbia e do Chile e chegando até o norte argentino e ao território brasileiro, tendo um alto grau de desenvolvimento técnico e cultural. Na América Central, os Maias tinham uma escrita em forma de hieróglifos, sabiam elaborar calendários muito precisos para medição do tempo e do espaço, demonstrando serem grandes astrólogos, além de terem descoberto o valor da cifra zero antes de qualquer outro povo na História. A confederação dos Astecas também tinha conquistado um alto nível de eficiência no vale do México. Suas ilhas artificiais e construções de aquedutos de irrigação tornaram-se possíveis graças à prodigiosa organização e à perfeição técnica conseguida através de sábia divisão de trabalho.⁶⁴

Com a conquista, as bases daquelas civilizações foram rompidas, restando numerosos testemunhos de sua grandeza, apesar da enorme devastação. Foram destruídos:

monumentos religiosos, levantados com maior sabedoria do que as pirâmides egípcias, eficazes criações técnicas para a luta contra a natureza, objetos de arte que denunciam um talento invicto. No museu de Lima podem ver-se centenas de crânios que foram objeto de puncturas e curas com placas de ouro e prata por parte dos cirurgiões incas.⁶⁵

Diante da organização de grupos como o dos Incas, surge a questão de como civilizações altamente desenvolvidas, hierarquizadas e militarizadas foram vencidas tão rapidamente por um grupo pequeno e limitado de estrangeiros que estavam longe de seus territórios. A resposta para essa questão parece lógica e superficial. No entanto, seus argumentos geralmente são formulados a partir da ótica do vencedor. Nessa perspectiva, são omitidas e escamoteadas razões centrais que permitiram a vitória militar do europeu.

⁶⁴ Cf. sobre esses assuntos: ZIMERMANN, Roque. **América Latina** – o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2. ed. São Paulo: Vozes, 1987. p. 79-80.

⁶⁵ GALEANO, Eduardo. Op. cit. nota 44, p. 54, 55.

A abordagem histórica da perspectiva dos dominadores, geralmente exalta os feitos dos conquistadores, ressaltando seus atos corajosos e heróicos; entretanto, ao lado dessa mesma História, há relatos de ações de violência, hipocrisia e extrema crueldade de europeus que se consideravam superiores e portadores de uma única e verdadeira fé.

Na perspectiva da abordagem dos dominadores,⁶⁶ a vinda do colonizador europeu é positiva por trazer a suposta civilização aos povos inferiores ou menos desenvolvidos. Essa visão é mediada por idéias de sacrifícios por parte do europeu principalmente no que se refere ao processo de adaptação ao clima e aos hábitos alimentares. Também são ressaltados os perigos a que estavam expostos nessas terras distantes como à prática do canibalismo e à ação de animais selvagens. A rápida dizimação e o desaparecimento de antigas civilizações de povos indígenas são explicados por uma série de catástrofes naturais e culturais.

Já na abordagem⁶⁷ que considera os índios da América Latina como vítimas de um processo de dominação, a versão perpassada é diferente, de opressão e violência planejada e intencional, jamais resultante de processos ou catástrofes naturais. Nessa perspectiva, o relato do frei dominicano Bartolomé de Las Casas mostra um pouco das atrocidades cometidas.

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos [...] Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam quase a terra, um para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze Apóstolos (como diziam) e deitando-lhes fogo, queimavam

⁶⁶ Cf. sobre esse assunto ver Todorov. Um dos exemplos da perspectiva dos dominadores citados por Todorov é o discurso de “Francisco de Vitória, teólogo, jurista e professor da Universidade de Salamanca, uma das sumidades do humanismo espanhol do século XVI”. (p. 178). Nesse discurso, Vitória procura justificar a ação dos colonizadores, afirmando que os índios “não são ou já não são mais capazes de se auto-governarem [...] sua estupidez, acrescenta, é muito maior do que a das crianças e dos loucos dos outros países [...] é portanto lícito intervir em seu país para exercer um direito de tutela” (p. 180). (apud TODOROV, Tzvetan.. Op. cit. nota 9, p. 178-181). Para Todorov, o discurso de Vitória “fornece, na verdade, uma base legal para as guerras de colonização, que até não tinham nenhuma” (Ibid., p. 180).

⁶⁷ Cf. sobre esse assunto ver TODOROV, Tzvetan. Op. cit. nota 9; HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. Nota 39. ZIMERMANN, Roque. Op. cit. nota 64 p. 142, também trata da colonização a partir da perspectiva dos dominados - os índios. Ele cita a obra **Visão dos Vencidos**, de M. Leon Portilla, afirmando que “o livro é uma coletânea de relatos dos próprios nativos sobre o fato da invasão e conquista da América pelos espanhóis. Nessas páginas, se lê uma história muito diferente da que nos foi contada pela historiografia oficial; história essa praticamente desconhecida do público em geral. Isto é tanto mais desconcertante quando sabemos que existem desde o século XVI no *Códice Florentino* (relatos recolhidos por Frei Bernardino Sagahún), no *Códice Aubin* e outros”.

vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam.⁶⁸

Com essas colocações, não pretendemos reduzir nossa análise para uma ingênua dicotomia: europeu malvado *versus* índio inocente, mas, entender como se deu o processo de dominação e as conseqüências geradas, para uma melhor compreensão das figurações do indígena na literatura brasileira, mais especificamente, na rio-grandense.

É importante destacarmos que a conquista da América não foi um fato isolado do contexto econômico europeu nos séculos XV e XVI, mas, integrado ao processo expansionista da época. Durante o longo período da Reconquista da Península Ibérica, os espanhóis se envolviam em lutas constantes contra outros povos, que não fossem brancos ou católicos. Sendo vencedores, tomavam as terras como prêmio da luta contra o infiel, acreditando que a expansão da fé cristã e a tomada de novos territórios eram conquistas para Deus e para a Coroa. Assim, acreditando serem portadores da suposta única e verdadeira fé, os conquistadores que partiram para o “Novo Mundo”, já estavam decididos em fazer da América um meio de enriquecimento rápido, mesmo que custasse a subjugação e dizimação dos habitantes nativos. Marc Ferro, em **História das Civilizações** (1996), afirma: “o objetivo da colonização é enriquecer sem escrúpulos e com decisão nosso próprio povo, às custas de outros povos mais fracos”.⁶⁹

A conquista e a dominação da América não foram fatos instantâneos que terminaram com as façanhas dos primeiros “descobridores”, nem podem ser explicadas com o término da escravidão indígena. Ao tempo da conquista, seguiu um longo período de colonização, até aproximadamente 1808. Durante todo esse tempo, os senhores do além-mar exerceram domínio através da *encomienda*, da *mita* e do *padroado*, instituições que garantiam as posses das terras, o direito às riquezas e à tutela sobre os índios. Assim, podemos dizer que a dominação foi - e de certa forma continua sendo - um processo complexo que tem se mantido durante vários séculos, a ponto de causar total extermínio de alguns povos indígenas.

O processo de dominação e conquista dos povos indígenas pelos europeus pode ser explicado a partir de razões históricas, políticas e religiosas, e as causas da vitória são evidentes: violência, trabalhos forçados, uso de armas de fogo, estratégias de comunicação e espionagem, além da contaminação bacteriológica, que devastou populações inteiras com

⁶⁸ LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído**. A sangrenta História da conquista da América Espanhola. Trad. Heraldo Barbudy. 2.ed. coleção L&PM Pocket, Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 31.

⁶⁹ FERRO, Marc. **História das colonizações**: das conquistas as independências, séculos XIII a XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 109.

doenças como gripe, varíola e sarampo. “As bactérias e os vírus foram os aliados mais eficazes. Os europeus traziam consigo, como pragas bíblicas, a varíola e o tétano, várias doenças pulmonares, intestinais e venéreas, o tracoma, o tifo, a lepra, a febre amarela, as cáries que apodreciam as bocas. A varíola foi a primeira a aparecer”.⁷⁰

Em seu livro **A Conquista da América, a questão do outro**, Tzvetan Todorov⁷¹ trata do processo de expansão dos espanhóis citando uma série de relatos de autores como: Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga, Diego Duran, Bernardino de Sahagún, entre outros, que de uma forma ou outra testemunharam ou recolheram dados sobre as crueldades cometidas contra os índios. A partir dessas informações, Todorov escreve que o desejo de enriquecer rapidamente foi se instaurando de uma forma cruel e massacrante, sem levar em conta a devastação que isso representava.

A descoberta das minas nas Ilhas de Potosi, na atual Bolívia, constitui um exemplo da ambição pela extração de riquezas que causou a morte de milhares de índios. Expostos aos gases tóxicos do mercúrio empregado para a extração da prata por amálgama e impregnado das emanções de fumaça dos fornos, as condições de sobrevivência dos indígenas ali submetidos, eram as mínimas.

Segundo consta nos relatos de Bartolomé de Las Casas, os índios foram submetidos a um ritmo de trabalho insuportável, sem preocupação com sua saúde, sua procriação, ou condições de trabalho, de modo que a vida média de um mineiro na época era de vinte e cinco anos. O que resultou em uma diminuição da população indígena.⁷²

O cuidado que tomavam com os índios consistia em enviar os homens para as minas a fim de os fazer extrair o ouro, o que é um trabalho intolerável, e as mulheres metiam-nas a trabalhar nos campos, lavrando e cultivando as terras, o que é um grande trabalho até mesmo para homens fortes e robustos. A eles e a elas não davam a comer senão ervas e cousas semelhantes, sem substância alguma: de tal sorte que o leite secava nos seios das mães e assim em pouco tempo morriam todas as criancinhas. E em virtude de estarem os maridos separados, não coabitando com suas mulheres, a geração cessou entre eles, eles morriam nas minas de trabalho e de fome, e elas morriam do mesmo modo nos campos. Assim se consumiu uma parte desta ilha.⁷³

O processo de dominação e conquista foi facilitado com o uso de trapaças e estratégias para enganar os índios. Disparos exibicionistas de canhões e arcabuzes foram usados para

⁷⁰ GALEANO, Eduardo. Op. cit. nota 44, p. 30.

⁷¹ TODOROV, Tzvetan. Op.cit., nota 9.

⁷² Não existem dados estatísticos exatos sobre o número de habitantes indígenas, nem sobre o número de nativos mortos pelos espanhóis no século XVI, mas, conforme Todorov, “em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão” (TODOROV, Op.cit., nota 9, p. 158).

⁷³ LAS CASAS, Frei Bartolomé de. Op.. cit., nota 68, p. 37.

amedrontá-los. O uso dos cavalos, que os índios não conheciam e que acreditavam serem imortais, também favoreceu para a construção de uma imagem extraordinária dos espanhóis.

Em seu livro **As veias abertas da América Latina**, Eduardo Galeano⁷⁴ comenta como os cavalos foram objetos de admiração e de explicações mágicas por serem animais desconhecidos na América, servindo ao mesmo tempo de elemento de supremacia dos europeus. Os cavalos que morriam durante ou após os combates, eram enterrados à noite às escondidas pelos espanhóis para preservarem a idéia da imortalidade perante os índios. Visto o número limitado dos cavalos bem como das armas de fogo, fica difícil entender, por exemplo, como “20 mil incas tenham se imobilizado diante de 160 espanhóis”.⁷⁵

Os fatores técnicos ou políticos não bastam para explicar tamanha desigualdade na luta. Acreditamos que a vitória européia na conquista foi em grande parte psicológica, pois, cientes de sua suposta superioridade, os espanhóis usaram pontos fracos, como a falha comunicativa dos índios e se beneficiaram no processo da conquista. Além disso, o conquistador espanhol contou com vários trunfos, como o estabelecimento de alianças com tribos rivais e o acesso a informações sobre suas condições políticas, econômicas e religiosas.

Historiadores como Motolínia, citado por Todorov,⁷⁶ ao tentar justificar a destruição dos índios, falam das dez pragas que teriam atingido o Novo Mundo, numa clara alusão bíblica do *Êxodo* (do capítulo 7 ao 12) de que esses povos pagãos, sodomitas, antropófagos e irracionais teriam sido castigados por Deus. Para outros, a destruição dos povos naturais seria inevitável, pois, não teriam capacidade de se adaptarem ou compreenderem o avanço civilizatório europeu. A tragédia seria justificável e a reação desesperadora das vítimas, natural e instintiva. Por tudo isso, não é de se estranhar que quase não existem registros⁷⁷ da História desses povos e que sua verdadeira cultura e História não obtivessem tratamento digno da parte dos que tudo fizeram para que fossem aniquilados.

⁷⁴ GALEANO, Eduardo. Op., cit., nota 44.

⁷⁵ FERRO, Marc. Op., cit., nota 69, p. 219.

⁷⁶ Cf. TODOROV, Tzvetan op. cit., nota 9, p. 161-5.

⁷⁷ Dos poucos registros sobre a história dos povos primitivos, podem ser citados cf. Zimmermann (1987, p. 76) alguns manuscritos existentes no México, das tradições maias ou quiche como o *popol-vuh*, ou daquela narrada pelos antigos incas (como a do inca Garcilaso e outros). Mary Louise Pratt também menciona a descoberta de um texto escrito por um índio andino chamado Felipe Guaman Poma de Ayala, em 1613, depois da derrota final do Império Inca frente aos espanhóis. O texto possui 1200 páginas endereçadas ao rei Felipe III da Espanha em que denuncia a exploração espanhola (PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império relatos de viagem e transculturação**. Trad. GUTIERRE. Jézio Hernani Bonfim. Bauru: São Paulo: EDUSC, 1999. p. 25). Além destes, a título de curiosidade, conforme Cláudia Neiva de Matos: “o primeiro autor indígena a publicar em inglês foi Samson Ocon (Mohegan) [...] em 1772. A primeira autobiografia publicada foi *A son of the Forest*, em 1829, de William Apes Pequot.” In: FIGUEREDO, Op., cit., nota 31, p. 444.

Uma das razões para a desigualdade na luta entre índios e espanhóis, levantada por Todorov, seria a falha comunicativa⁷⁸ por parte dos indígenas. Eles valorizavam as palavras dos deuses que eram anunciadas e recebidas através de presságios, representações religiosas e palavras dos antepassados que precisavam de interpretação. Com isso, a comunicação com o mundo, ou seja, com o natural e o sobrenatural, em especial com os deuses, era mais importante que a comunicação inter-humana.

Montezuma, o grande líder e imperador, não queria admitir um acontecimento novo que não tivesse sido previsto pelos deuses ou que já não fosse sabido pelos antepassados. Quando ouve os relatos da chegada dos espanhóis, ele fica “como se estivesse morto ou mudo” perdendo a capacidade de produzir mensagens apropriadas e eficazes. Esse silêncio já representava sua derrota, pois, a renúncia à linguagem foi o reconhecimento de fracasso, devido à posição social que ocupa. Montezuma comunica que está disposto a conceder tudo o que os espanhóis quisessem, desde que desistissem do desejo de vê-lo, pois, em sua cultura, os imperadores não deviam aparecer em público. Porém, quanto mais os Astecas davam ouro e jóias para que os estrangeiros partissem, mais eles ficavam fascinados e se convenciam de penetrar no país para capturar seu imperador. Montezuma mandava mensageiros para evitar a guerra, mas quando estes retornavam trazendo mensagens contrárias às suas intenções, ele os matava. Assim, em pouco tempo, Montezuma ficou sem mensageiros.

Outra característica da comunicação dos Astecas é que acreditavam no poder cíclico. Com essa crença, nada de novo poderia acontecer sem que fossem avisados. Como a chegada dos europeus não foi pré-anunciada, os indígenas não tomaram precauções necessárias. Os espanhóis, comandados por Cortez, tendo informações sobre essa crença, juntamente com a suposição inicial dos índios de que seria o deus que aguardavam, se beneficiaram com esse imaginário. Assim, procuraram causar impressões para manter essa suposta divindade, como por exemplo, demonstrar que não se cansavam durante a luta.

Para Cortez, era necessário conhecer aquelas populações para melhor conquistá-las. Embora também procurasse riquezas minerais, não estava interessado nos lucros imediatos. Antes de agir, procurava cercar-se de todas as informações possíveis, questionando e investigando sobre o modo de vida, os deuses, costumes a fim de obter informações mais precisas sobre a História desses povos para subjugarlos mais eficientemente. Ele ficou sabendo que existiam discórdias entre algumas comunidades as quais procurou acirrar as contradições já existentes em busca de alianças políticas. Além disso, Hernán Cortez, o

⁷⁸ cf. TODOROV, Tzvetan. Op., cit., nota 9.

grande destruidor e conquistador dos impérios Maia e Asteca, contou com a ajuda de outros índios.

Também são várias as causas que concorreram para a conquista religiosa empreendida principalmente pelos espanhóis. Uma delas, era a crença por parte dos Astecas do retorno do deus Quelzalcoatl, que teria prometido voltar e recuperar novamente seu reino. A chegada desse deus preconizava uma nova era para os índios, e era prevista para aquele ano. Assim, eles atribuíram uma idéia de “divindade” aos conquistadores, pois, surpresos com aqueles homens tão estranhos, inicialmente, não souberam distinguir se os estrangeiros eram realmente homens ou deuses.

Além disso, a morte do governante indígena Montezuma, que era sacerdote e que, portanto, também representava os valores religiosos, gera entre os Astecas um sentimento de abandono e de interdição nas relações que mantinham com o sagrado. Com isso, a religião indígena enfraquecia, uma vez, que as profecias da volta de Quelzalcoatl não são confirmadas, a comunicação com os deuses falha, e seu chefe religioso e sacerdote é morto estrategicamente pelos europeus.

Outro fator que favoreceu a conquista foi a destruição de templos, livros, imagens que representassem a religiosidade e a cultura indígena e a substituição por elementos cristãos. Como exemplo da destruição religiosa e cultural dos Maias, Todorov cita o franciscano Diego de Landa, autor de *Relación de las cosas de Yucatán*, que conta: “encontramos muitos livros escritos com aquelas letras dos índios, e como não havia nenhum em que não houvesse, superstição e mentiras do demônio, queimamos todos; sofreram por isso amargamente e isso causou-lhes muito pesar”.⁷⁹

Com o apagamento desses registros, ocorre uma desestruturação dos sistemas cultural, político, religioso e moral, que regiam a civilização Asteca, e um conseqüente fortalecimento para a conquista européia. Vemos, assim, que a imposição da religião católica nas áreas conquistadas foi um poderoso instrumento de dominação que desestruturou a mentalidade e os padrões culturais das populações nativas da América. Isto porque o homem Inca e Asteca organizava sua vida a partir de seu aparato religioso. Por meio de seus mitos, entes sobrenaturais e de sua religião, ele decifrava os mistérios do mundo em que vivia, fazia a leitura de sua realidade social e sentia-se parte integrante de seu mundo. Com a repressão de seus cultos, principalmente os dedicados aos ancestrais, ritos de iniciação religiosa, danças

⁷⁹ apud TODOROV, Op., cit., nota 9, p. 241.

sagradas, festas, conforme o calendário indígena, casamentos e a imposição da religião católica, os povos nativos sofreram grandes perdas culturais.

A evangelização forçada retirou dos povos nativos o instrumental cultural necessário para a leitura de sua realidade social. Além do mais, ao mesmo tempo em que a religião tradicional era proibida, foi-lhes oferecida uma evangelização superficial e, muitas vezes, apenas formal. Preocupados em realizar o maior número possível de batismos, os padres não davam o devido “apoio moral” aos novos convertidos. Isso pode ser explicado pelas barreiras lingüísticas, o despreparo dos missionários bem como, sua insuficiência numérica.

Um exemplo do quanto os religiosos conquistadores manipulavam a fé, pode ser observado nos textos da célebre controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda em Valladolid:⁸⁰

Os padres devem sempre trazer o crucifixo nas mãos e devem andar vestidos pelo menos com uma alva ou uma estola; que se diga aos cristãos que escutem a pregação com muito respeito e veneração, de modo que seu exemplo induza os fiéis a aceitarem a instrução. Se parecer desejável, os padres podem chamar a atenção dos infiéis utilizando músicas e cantores, encorajando-os assim a se unirem a eles. (...) Os padres devem pedir-lhes os filhos sob o pretexto de instruí-los, e mantê-los como reféns; devem também convencê-los a construir igrejas onde possam ensinar, para nelas estarem seguros.⁸¹

É preciso destacar também que, juntamente com essa imposição da religião católica, estavam valores disseminados pela Igreja e submetidos aos Tribunais de Inquisição. Isso significa que não houve apenas uma substituição das crenças indígenas pelo catolicismo, mas uma transposição de um sistema que circulava na Europa.

A atuação da Igreja é tema de obras literárias como **Breviário das terras do Brasil**, de Luis Antonio de Assis Brasil. Nessa obra, o autor preocupa-se com as fontes que esclarecem as ações dos padres conquistadores, incorporando-as em sua ficção. Podemos observar no referido romance, a introdução do catolicismo sob forma de ameaça e terror, uma vez que os padres amedrontam os índios falando sobre castigos, fogo, demônios e inferno. Na obra, o narrador apresenta esse quadro quando descreve o momento em que o representante de El-rei e do Excelentíssimo Senhor Inquisidor-mor orienta o padre Felipe sobre os discursos a serem feitos para chamar o povo à pureza espiritual:

⁸⁰ Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda travaram um duelo de eloquência e erudição sobre as condições dos nativos na América. O primeiro defendeu que os povos nativos, independentemente de seu grau de barbárie, não deveriam ser punidos por homens, mas, teriam a possibilidade de superar sua atual condição com a aceitação da cultura ocidental, mais especificamente através da religião cristã que deveria ser implantada através de métodos pacíficos. Já o seu opositor, que sustentava seus argumentos em concepções aristotélicas, defendia a utilização da força e da guerra justa como forma de submissão dos povos indígenas aos objetivos dos conquistadores.

⁸¹ apud TODOROV, Op., cit., nota 9, p. 209.

Acrescente aí que toda a sanha e toda a fúria dos séculos civilizados cairão sobre a cabeça dos faltosos. Amedronte-os, faça-os tremer nas raízes dos seus cabelos e nas polpas de seus dentes. Diga-lhes que com fogo se curará as feridas deste país selvático, porque só o fogo verdadeiramente limpa e cicatriza. Faça a apologia das chamas, de modo a desfalecerem de pavor ante a luz de uma candeia. Vamos nos fazer maiores do que somos, Felipe. Este é o caminho dos fracos e dos irracionais (p. 158).

Na obra, também tomamos conhecimento, através dos relatos do Visitador, do horror cometido pelos Tribunais de Inquisição contra as pessoas condenadas que suplicavam por uma morte mais rápida na fogueira.

Também em **O Continente I**, no capítulo *A fonte*, temos o relato de um homem chamado Inácio que, após ouvir a mensagem do padre sobre o arrependimento e o versículo bíblico que diz “se teu olho te escandalizar, arranca-o, e atira-o para longe de ti”, (p. 54) corre para sua oficina e vaza seu olho esquerdo para não mais pecar. “Descoberto por um de seus companheiros no momento em que espiava a mulher dum amigo que tomava banho, nua, fora trazido á presença do cura, que o repreendeu severamente, pintando-lhe os horrores que sofreriam no inferno os que pecassem contra seus santos mandamentos” (p. 54).

O episódio pode ser interpretado como uma crítica de Erico Verissimo aos possíveis traços de violência doutrinária dos padres jesuítas impostas aos índios guaranis. Além disso, o trecho evidencia que os padres jesuítas falavam com tanta eloquência que convenciam os índios de seus “pecados”. Eles utilizavam a Bíblia como norma de conduta apresentando-a como lei superior e inquestionável. Assim, as autoridades religiosas usavam certos artifícios para amedrontar os indígenas e incutir neles a necessidade de submissão aos caprichos europeus e a idéia de que eram inferiores.

Se tomarmos por base a História da conquista, vemos que os espanhóis já chegaram à América certos de sua suposta superioridade - ideológica - de sua civilização e dos seus valores. Essa concepção vem acompanhada de uma tradição escrita, bem como de vários campos de conhecimento, mais especificamente o direito, a teologia, a administração e a historiografia, que justificavam que os europeus usufruíam de uma doutrina “universal” do cristianismo, o que supostamente lhes dava plenos poderes para catequizar e governar o território “descoberto”.

Como afirma Marc Ferro,⁸² “dominar outros povos foi de fato o motor da expansão, qualquer que tenha sido o motivo declarado desse ‘imperialismo’, religioso”. Essa superioridade pode ser vista já nas primeiras observações feitas por Cristóvão Colombo: “E

⁸² FERRO, Marc. Op. cit., nota 69, p. 34.

estes índios são dóceis e bons para receber ordens e fazê-los trabalhar, semear e tudo o mais que for preciso, e para construir povoados, e aprender a andar vestidos e a seguir nossos costumes”.⁸³

A dominação também pode ser observada em outras dimensões. O simples fato de atribuir ao habitante nativo a designação de índio⁸⁴ é uma prova da ideologia dominante. A homogeneização das diversidades dos povos indígenas constituiu igualmente um mecanismo poderoso e sutil para o exercício da dominação européia na América. Dessa forma, os outros são considerados bárbaros, pagãos, canibais, que não conhecem o único e verdadeiro Deus. Realizam cultos estranhos a deuses desconhecidos e ainda falam outra língua, tornando ainda mais difíceis o reconhecimento de seus hábitos, costumes e crenças. Sendo assim, nada mais justo e conforme a natureza do que a dominação. Os postulados de Max Weber,⁸⁵ que detectam os fundamentos ideológicos da dominação, podem servir como uma explicação para a pretensa superioridade dos conquistadores sobre os demais povos do mundo.

De acordo com Weber, o conceito de dominação se refere a uma relação de poder, de comando e obediência, geralmente duradouro e historicamente construído. Ele caracteriza o processo como uma situação de interesse que se baseia no livre jogo de interesses, ou seja, trata-se de um conceito idêntico ao do poder de mando autoritário. Nessa perspectiva, os europeus poderiam recorrer à violência a fim de impor a dominação, pois a conquista era vista como um ato de justiça, que garantiria uma vida melhor ao seres bárbaros e inferiores, oferecendo-lhe todos os benefícios da vida civilizada. Dessa forma, o que encontramos na América Latina é uma planejada, sistemática e consciente destruição com fins de exploração econômica.

⁸³ COLOMBO, Cristóvão. Op., cit., nota 7, p. 93.

⁸⁴“O termo índio, na verdade, refere-se ao habitante de territórios considerados erroneamente como as costas extremo-orientais das Índias. Nasceu, portanto como um substantivo pátrio gerado pelos enganos e ilusões geográficas de Cristóvão Colombo e de seus companheiros. Rapidamente, a palavra tornou-se um estereótipo e passou a definir homens tidos como atrasados, ingênuos e preguiçosos. Homens inferiores, enfim” (MAESTRI, Mário. **Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1995. p. 11). O uso mais coerente seria “americano” e jamais “primitivo”, “selvagem”, “aborígene” ou “silvícola”. Atentando para o uso de nomenclatura mais correta para se referir ao habitante nativo do Brasil, Mário Maestri prefere usar o termo “brasis”. Conforme o autor, “com a designação genérica ‘índio’, os europeus homogeneizaram e reduziram as incômodas diversidades e individualidades das comunidades americanas” (Ibid, p. 11). Com isso: “para a maioria dos atuais brasileiros, o ‘índio’ permanece um ser, talvez simpático, mas ‘estrangeiro’ e, portanto, estranho à nossa civilização’. Com maior facilidade se mantêm encobertos os mecanismos que regem essencialmente a história passada e presente da sociedade brasileira (Ibid., p. 13).

⁸⁵ WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: **Sociologia**. 2.ed. São Paulo: Ática, 1982. (Coleção grandes cientistas sociais).

2.2 O processo da conquista e ocupação no Brasil

Tratando do processo da conquista na América Hispânica, Todorov afirma que este não se restringe aos espanhóis, mas foram eles que em menos tempo cometeram mais atrocidades. Os ingleses, franceses e portugueses, na mesma época, têm comportamentos parecidos, mas sua expansão e estragos causados não são da mesma escala. Como sabemos, o processo de conquista e expansão no Brasil também ocorreu de forma violenta e irreversível. Para Mário Maestri, que trata especialmente da conquista lusitana,

a conquista do Brasil pressupunha também o domínio ideológico dos povos das regiões colonizadas pela Coroa Lusitana. Havia de provar - pelo convencimento e pela força - a superioridade do modo oficial português de ser. Era necessário convencer as populações nativas e os recém-chegados da inferioridade e do 'bestialismo' dos hábitos americanos.⁸⁶

Conforme esse autor, a primeira relação entre europeus e indígenas foi pacífica e aconteceu basicamente com trocas de objetos. Através dessa prática, que ficou conhecida como “escambo”, as populações nativas adquiriram diversos instrumentos como machados, enxadas, facas, adagas, pregos, anzóis que facilitaram suas atividades diárias. Rapidamente, reconheceram a superioridade dos artefatos bélicos e produtivos dos europeus, pois, o uso desses recursos, elevava a produtividade das atividades econômicas e impunha respeito às comunidades inimigas.⁸⁷

Na nossa visão, os contatos iniciais entre europeus e indígenas no Brasil, não foram muito diferentes das relações estabelecidas na América Latina em geral. Mesmo que talvez não houvesse violência imediata, é questionável se o contato foi pacífico e amigável a ponto de os índios oferecerem voluntariamente suas mulheres em troca de objetos, como apontam algumas referências. Acreditamos que os objetos recebidos pelos índios dos europeus, não poderiam ser enxadas, machados ou quaisquer outros materiais cortantes que de algum modo pudessem representar ameaças ou formas de resistências futuras contra a intenção dominadora. Conforme algumas fontes, antes eram “bugigangas”, “quiquilharias” de pequeno valor, (espelinhos, pentes), o que só reforçou a concepção de inferioridade do índio, pois, do ponto de vista europeu, a aceitação dessa exploração comercial só poderia ser aceita por homens semi-infantilizados, capazes de trabalharem dias a fio por um simples espelho ou ferramenta.

⁸⁶ MAESTRI, Mário. Op. cit., nota 84, p. 61.

⁸⁷ cf. MAESTRI, Mário. Op. cit., nota 84.

Pelos registros que temos de Cristóvão Colombo, além da nudez, o que mais chama sua atenção é justamente o fato de os índios não terem o sentido da posse nem do valor das coisas:

[...] dei a algumas delas uns gorros coloridos e umas miçangas que puseram no pescoço, além de outras coisas de pouco valor, o que lhes causou grande prazer e ficaram tão nossos amigos que era uma maravilha. Depois vieram nadando até os barcos dos navios onde estávamos, trazendo papagaios e fio de algodão em novelos e lanças e muitas outras coisas, que trocamos por coisas que tínhamos conosco, como miçangas e guizos. [...] mas tudo o que possuem trocam por qualquer coisa que lhes dê, e pegavam até os cacos de gamelas e das taças quebradas...⁸⁸

Este período inicial em que houve uma relação de troca de produtos manufaturados por pau-brasil e outras riquezas se estendeu até 1530. Nesse ano, a Coroa portuguesa enviou à ao Brasil uma poderosa esquadra com aproximadamente 400 homens fortemente armados comandados por Martim Afonso de Sousa, membro da nobreza. O principal objetivo era iniciar a ocupação das terras brasileiras, além do interesse de encontrar um caminho até as proximidades das minas da América Hispânica encontradas e exploradas por Hernán Cortez.

Com a chegada dos colonos, instalou-se um modo de ocupação e de exploração colonial que intensificou a destruição das comunidades autóctones. Devido à produção do açúcar que demandava longas e duras jornadas de trabalho, os lusitanos passaram a exigir cada vez mais a mão-de-obra indígena. Nos primeiros tempos, foram comprados e feitorizados nativos aprisionados pelas comunidades aldeãs. Posteriormente, com o aumento gradativo da produção açucareira, os colonos passaram a feitorizar as comunidades amigas e inimigas.

Na medida em que as populações litorâneas diminuíram, os colonos penetraram nos sertões para a captura de nativos que ali viviam ou haviam se refugiado. As expedições, comandadas por vicentinos ou bandeirantes, penetraram selvas e sertões, em busca dos nativos, e duravam meses e, algumas vezes, até anos. As vítimas eram seqüestradas e levadas à força para o trabalho escravo. Assim, conforme Maestri, da colaboração pacífica e voluntária inicial entre lusitanos e americanos, os portugueses passaram à luta pelo controle do território litorâneo e da força de trabalho dos autóctones. Com isso, numerosas comunidades desapareceram em função da exploração desenfreada.

A ficção também reforça essa versão que encontramos nos historiadores. Em **O Continente I**, temos o registro da exploração do trabalho indígena bem como da preocupação dos padres em manter os índios nas reduções:

⁸⁸ COLOMBO, Cristóvão. Op. cit., nota 7, p. 52-5.

Periodicamente o governador de Buenos Aires mandava buscar nas reduções índios para empregá-los na construção de edifícios públicos. Os padres indignavam-se ante tais exigências. Sabiam que esses índios jamais voltariam às suas casas, pois morreriam mercê dum tratamento pouco humano ou, longe da influência dos missionários, tornariam a cair em pecado, entregando-se à heresia, ao amor promíscuo, à bebida e outros vícios (p. 63).

Aliado ao desejo de enriquecer estava o interesse de expandir e propagar os ideais da igreja Católica. Tanto em Portugal como na Espanha, que tinham acabado de travar luta direta contra os muçulmanos, havia um ideal missionário, uma preocupação de catequizar o gentio, mas que, na verdade, servia de justificativa ideológica para a expansão. Como afirma Eduardo Galeano, “[a] epopéia dos espanhóis e portugueses na América combinou a propagação da fé cristã com a usurpação e o saqueio das riquezas nativas”.⁸⁹

Essa intenção já estava presente desde a primeira viagem de Colombo. Em seus diários, consta que Deus teria se revelado a ele durante a navegação através de vários milagres. Conforme Todorov, o genovês não viajava aos domingos por considerar-se um eleito, encarregado de uma missão divina. A concomitância desses interesses mostra claramente que desde Colombo existiam objetivos específicos: conquistar e dominar, mesmo por meios como a religião, que aparentemente servia a “instruir” os “menos civilizados”.

Para Todorov, “a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é o meio e o outro fim”.⁹⁰ Na intenção de cristianizar os índios, as relações são evidentes: “os espanhóis dão a religião e tomam o ouro” [...] “E se eles não quiserem entregar suas riquezas? Então será preciso subjugá-los militar e politicamente, para poder tomá-las à força; em outras palavras, colocá-los, agora do ponto de vista humano, numa posição de desigualdade (de inferioridade)”.⁹¹ A vinda dos padres ao território brasileiro foi ordem do Papa que entregou às Coroas Ibéricas a responsabilidade da evangelização americana. Ele exigia que essas populações fossem convertidas ao cristianismo através da pregação da palavra divina e da boa vida para integrá-las como súditos cristãos aos novos impérios.

A chegada do terceiro governador-geral do Brasil, Mem-de-Sá, em 1557, em Salvador, só agravou a situação dos povos indígenas, pois os colonos aproveitaram sua chegada para escravizar e expulsar os nativos das aldeias circunvizinhas:

⁸⁹ GALEANO, Eduardo. Op. cit., nota 44, p. 26.

⁹⁰ TODOROV, Tzvetan, Op. cit., nota 9, p. 12.

⁹¹ Ibid., Op. cit. nota 9, p. 53.

Mem-de-Sá tomou em mãos, rápida e firmemente, as rédeas do poder. Este governador desempenhou um importante papel na história da ocupação lusitana da capitania da Baía e do litoral do Brasil. Durante o seu longo governo (1558-72), concluiria a obra de ‘pacificação’ iniciada pelo antecessor, ‘limpando’ o Recôncavo dos tradicionais habitantes. Em fins do século 16, o maior cronista da época, o senhor-de-engenho Gabriel Soares de Sousa, elogiaria a obra do terceiro governador-geral: “[...] Mem-de-Sá destruiu e desbaratou o gentio que vivia derredor da baía, [...] queimou e assolou mais de trinta aldeias, e os que escaparam de mortos ou cativos, fugiram para o sertão e se afastaram do mar [...]”.⁹²

Existem fatos e números que são pouco divulgados, ocultando a versão dos dominados. A título de ilustração, o já citado, Mem de Sá, comandou o massacre de Ilhéus, que num só dia deixou, por seis quilômetros de praia, corpos de índios Tupinikim, mortos num episódio pouco conhecido dos livros didáticos atuais. Alguns jesuítas elogiaram a obra e a retidão moral de Mem-de-Sá. José de Anchieta, inclusive, escreveu um poema intitulado *Feitos de Mem-de-Sá* em que registrou as batalhas do governador na defesa do cristianismo no Brasil.

Escrito em latim, o poema era uma forma de gratidão dos companheiros de Loyola que haviam estabelecido uma estreita e duradoura aliança com Mem-de-Sá. No nosso ponto de vista, isso é uma evidência de que havia concordância entre práticas religiosas e medidas governamentais no tratamento dado às populações nativas. O poema escrito por Anchieta, um dos maiores representantes do cristianismo no Brasil daquela época, demonstra as contradições existentes no projeto de catequização, ou seja, os padres podem aprovar atos de extrema crueldade praticados contra os índios, mesmo sendo sua função de apaziguar e transmitir a palavra de Deus.

Outra medida tomada por Mem-de-Sá para facilitar o ensino e a doutrinação dos nativos foi organizar reduções que foram submetidas à justiça lusitana, sem o direito de elegerem seus representantes políticos. De acordo com Maestri, essas organizações tinham suas vantagens e desvantagens:

Do ponto de vista da administração lusitana, a concentração populacional e territorial dos brasis em algumas poucas aldeias era uma excelente solução. Ela libertava terras tupinambás para os colonos; protegia Salvador com um ‘cinturão’ de ‘aldeias de índios’; fornecia periodicamente trabalhadores para os engenhos; garantia o abastecimento da capital com os alimentos das plantações brasileiras. Do ponto de vista dos americanos, ao menos em teoria, ela assegurava um mínimo de proteção diante das violências dos colonos. Os jesuítas manteriam as autoridades informadas das arbitrariedades praticadas contra os brasis e os representariam diante das autoridades. Tal sistema garantiria também o abastecimento destas comunidades em manufaturados e ferramentas do Velho Mundo.⁹³

⁹² MAESTRI, Op. cit. nota 84, p. 134-5.

⁹³ Ibid., p. 136.

Assim, a ocupação do litoral do Brasil foi uma das fases mais violentas da guerra de conquista. Numerosas foram as lutas de resistência indígena, mas a reconstituição dos fatos é difícil, pois, os portugueses ocultavam com vergonha suas numerosas derrotas e também suas crueldades contra povos inteiros. Historiadores como Francisco Adolfo de Varnhagen e Visconde de Porto Seguro, (1816-1878), afirmam que “o índio seria um acidente de percurso da colonização, rapidamente superado pelo processo ‘civilizatório’”.⁹⁴

Muitos historiadores afirmam terem sido naturais e não sociais e históricas as causas da mortandade e do decréscimo populacional das comunidades brasílicas litorâneas. Uma série de epidemias e não violência do colonizador europeu seria a grande responsável pelo acelerado desaparecimento das abundantes populações da costa. Para tal interpretação, a unificação bacteriológica mundial, conseqüência inevitável da expansão marítima européia, deve ser responsabilizada pela hecatombe populacional americana. E não o sistema colonial.⁹⁵

Temos também as explicações de Karl Friedrich Philipp Von Martius, 1838, que defende que “a vinda do europeu só teria acelerado o processo [...] de desagregação e de desintegração que de longa data se vinha desenrolando”. “Admite ter havido uma série de catástrofes culturais e de outra natureza, responsáveis pelo desaparecimento de antigas civilizações”.⁹⁶

Outro motivo apontado para a morte de muitos índios era o trabalho forçado. Conforme o historiador Fernández de Oviedo, em meados do século XVI, “muitos deles, por passatempo, mataram-se com veneno para não trabalhar, e outros se enforcaram com as próprias mãos”.⁹⁷ Esses trechos, como podemos observar, pretendem explicar e justificar o rápido desaparecimento de numerosas populações indígenas, atribuindo razões naturais como uma série de epidemias sobre a região, mas, jamais a violência do colonizador europeu.

⁹⁴ apud MAESTRI, Op. cit. nota 84, p. 12.

⁹⁵ Ibid., p. 144.

⁹⁶ apud SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1969, p. 5.

⁹⁷ apud, GALEANO, Eduardo. Op. cit., nota 44, p. 27.

2.3 A ocupação do Rio Grande do Sul

Conforme estudos antropológicos,⁹⁸ o território que hoje conhecemos por Rio Grande do Sul, era inicialmente habitado por três grandes complexos civilizacionais nativos: jês, charruas/minuanos e guaranis. Esses povos teriam chegado ao território sulino através do estreito de Bering, inicialmente, e, mais tarde, através do oceano Pacífico. Especialistas explicam que a travessia pelo estreito de Bering foi possível durante o período Pleistoceno (da era Quaternária - há 164000 anos) em que imperaram fortes glaciações, com breves fases climáticas interglaciais, quentes e úmidas. No final desse período, de temperaturas muito baixas, o estreito de Bering encontrava-se coberto por geleiras e podia ser atravessado a pé. Foi aí, que teria começado a ocupação humana do continente americano. Os povos guaranis teriam se originado por volta de quatro mil anos antes de nossa era, na região do Médio Amazonas. De lá, teriam emigrado para outras regiões estabelecendo-se no atual território do Rio Grande do Sul, ao longo das margens das lagoas, do Litoral Atlântico e dos vales dos rios Uruguai, Jacuí, Ibicuí, Ijuí e Piratini.

Estima-se que os primeiros habitantes mantinham-se da caça, pesca, coleta de raízes, frutos, moluscos e, possivelmente vivessem em pequenos grupos. Embora não tenham deixado registros, o que dificulta um estudo mais aprofundado. Conforme Maestri:

Por volta de dois mil anos antes do presente, quando o clima das atuais regiões sulinas assumiu as feições que possui atualmente, as comunidades vivendo nessas paragens conheceram importante aceleração de suas técnicas produtivas ao introduzirem, entre seus recursos tecnológicos, a cerâmica, a construção de casas subterrâneas e a horticultura - domesticação incipiente de plantas. [...] O certo é que, há dois mil anos, comunidades de caçadores, coletores e horticultores incipientes do Planalto Meridional de língua jê viviam, em grupos esparsos, numa ou mais residências de maiores dimensões - circulares ou elípticas, subterrâneas ou semi-subterrâneas - cobertas por galhos de árvores [...].⁹⁹

Essas datas apontam para uma História do Rio Grande do Sul muito anterior àquela divulgada oficialmente. Somente os guaranis constituíam uma população indígena de mais de um milhão de indivíduos. Povoavam as matas da bacia do rio la Plata, do Atlântico ao Chaco, do Pantanal até Buenos Aires, ou seja, metade do continente. Do ponto de vista etnológico e

⁹⁸ MAESTRI, Mário. **A ocupação do Território**. Da luta pelo território à instalação da economia pastoril - charqueadora escravista. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo. UPF, 2006. p. 43-59.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 46-7.

filológico, a existência de povoados guaranis “num espaço de 45 graus de latitude e mais de metade desse número em longitude... um espaço superior ao da Europa inteira”.¹⁰⁰

Por mais rudimentares que tenham sido suas técnicas de sobrevivência, os dados indicam a presença de povos que sobreviveram durante longos períodos. Na verdade, as comunidades jês, charruas e guaranis foram responsáveis pelo primeiro processo de ocupação do atual Rio Grande do Sul, desbravando e explorando seus territórios, descobrindo as fontes de água potável, os relevos e eliminando animais selvagens. Tudo isso facilitou a posterior ocupação européia dessas regiões.

De acordo com a História oficial, o assim chamado Rio Grande de São Pedro foi “descoberto” no início do século XVI através de expedições litorâneas de exploração e comércio de pau-brasil. No entanto, ficou abandonado por mais de um século, enquanto que em outras regiões se desenvolvia a produção açucareira. A demora para a integração no sistema colonial do Rio Grande do Sul é explicada por não apresentar, de imediato, riquezas como minas de minerais preciosos para explorar e nem condições favoráveis para qualquer tipo de produção. “As condições geográficas - longa e inóspita costa de 620 quilômetros e a própria plataforma do litoral sulino, dificultavam a navegação e uma penetração a partir do Litoral”.¹⁰¹

A História do processo de ocupação e expansão do Rio Grande do Sul é duplamente conflituosa, pois, o território foi disputado tanto por colonizadores lusitanos quanto por espanhóis, o que resultou no massacre de comunidades autóctones. Várias expedições portuguesas e espanholas navegaram pelas costas do território sulino até a embocadura do Rio da Prata, com o objetivo de fazer um reconhecimento da área. Dentre tais expedições exploradoras, destaca-se a de Martín Afonso de Sousa em 1531, que, conforme historiadores, esteve na Barra do Rio Grande e chamou o Rio de São Pedro, o que mais tarde deu origem ao nome de Rio Grande de São Pedro, pelo qual o Estado ficou conhecido até a Independência do Brasil em 1822.

A expectativa em torno da existência de minas de prata bem como a possibilidade mercantil motivaram a Espanha a desenvolver uma política de colonização na região platina e no sul do Brasil, pois, de acordo com os limites estabelecidos pelo Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha, em 1494, a região sul pertenceria para a Coroa Espanhola.

¹⁰⁰ LUGON, Clovis. **A República “Comunista” Cristã dos Guaranis**. Trad. Álvaro Cabral. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 23.

¹⁰¹ MAESTRI, Mário. Op. cit., nota 98, p. 8.

“Concentrada na exploração e proteção das minas de prata encontradas no Peru, a Espanha entregou aos padres jesuítas a tarefa de reunir, em reduções, missões ou povos, as populações nativas das regiões sul-americanas que lhes pertenciam, segundo esse Tratado”.¹⁰² Na verdade, o estabelecimento das missões jesuíticas espanholas foi uma estratégia usada para impedir a expansão lusitana e consolidar o domínio da Coroa hispânica sobre esses territórios.

Entre 1626 e 1641, foram fundadas pelos jesuítas, as províncias guaraníticas do Itatim, Guairá ou Guaíra, Paraná, Uruguai e Tape, correspondendo ao primeiro ciclo missioneiro. As reduções do Tape localizavam-se à margem esquerda do rio Uruguai, abrangendo as bacias do rio Ijuí, Ibicuí e Jacuí, além do planalto central do atual Rio Grande do Sul. Os diversos territórios missioneiros, que ficaram conhecidos como os Trinta Povos das Missões,¹⁰³ dividiam-se em províncias submetidas a um jesuíta. Cada comunidade missioneira tinha instalações urbanas, plantações, internadas, vacarias etc. que estavam subordinadas, civilmente, às autoridades coloniais hispano-americanas e, eclesiasticamente, ao padre geral da Companhia de Jesus, que dependia diretamente do Papa.

A partir de 1626, parte da população das reduções jesuíticas do Guairá, do Itatim e do Tape foram atacadas por paulistas que buscavam cativos para o trabalho escravo nos engenhos de açúcar. Conforme estimativas, cerca de 20 mil missioneiros foram levados para a capitania de São Paulo e de lá distribuídos para outras regiões do Brasil. Apesar da distância, os guaranis das missões jesuíticas constituíam importante e atrativa fonte de mão-de-obra, pois, já se encontraram aldeados e adestrados para o trabalho.

A ação dos paulistas¹⁰⁴ contra os povos guaranis foi muito cruel. Primeiramente, eles matavam os caciques e guerreiros para evitar movimentos de resistência; em seguida, capturavam as vítimas, inclusive velhos, mulheres e crianças, e incendiavam suas casas. “Esse verdadeiro genocídio tem sido apresentado pela historiografia nacionalista brasileira como obra meritória. No Brasil, em geral, e em São Paulo, em particular, praças, ruas, redes de televisão etc. foram e são batizados com o nome de ‘bandeirante’”.¹⁰⁵

Os livros de ficção que constituem nosso objeto de estudo, como se percebe, acompanham a História em muitos aspectos. Em **O Continente I**, temos, pela voz do

¹⁰² Ibid., p. 10.

¹⁰³ Cf. KERN, Arno Alvarez. **Utopias e missões jesuíticas**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, UFRGS, 1994. p. 7, cerca de 150.000 índios guaranis se estabeleceram nos 30 povos missioneiros durante um século e meio.

¹⁰⁴ O primeiro paulistano que enfrentou uma aldeia cristã na região do Guairá foi o bandeirante Manoel Preto em 1623, que organizou uma grande expedição e atacou essa região que na época possuía 14 aldeias com mais de 40 mil guaranis. Como encontrou pouca resistência, pois, o rei da Espanha proibia que os índios possuíssem armas de fogo, o resultado da façanha do bandeirante foi de três mil cativos. Cinco anos depois, Manoel Preto voltou com Antônio Raposo Tavares. Desta vez, prendeu e destruiu o que sobrara do primeiro ataque.

¹⁰⁵ MAESTRI, Mário. Op. cit., nota 98, p.11.

personagem Alonzo, o registro da crueldade praticada pelos bandeirantes contra a mãe do personagem Pedro Missioneiro:

Aqueles malditos vicentistas! - pensou Alonzo. Não se contentavam com prear índios e levá-los como escravos para sua capitania: tomavam-lhes também as mulheres, serviam-se vilmente delas e depois, abandonavam-nas no meio do caminho, muitas vezes quando elas já se achavam grávidas de muitos meses. Aquele não era o primeiro caso e certamente não seria o último (p. 61).

Devido aos inúmeros ataques paulistanos, os missioneiros do Tape transferiram-se para a margem direita do rio Uruguai, deixando um rebanho de gado solto no atual território do Rio Grande do Sul. Esses animais se reproduziram facilmente devido às excelentes condições ambientais expandindo-se para o litoral, alcançando o Atlântico até o sul. Com isso, os atuais territórios sulinos passavam a possuir considerável riqueza. A “preia de gado alçado” e a comercialização do couro atraíram a atenção para o extremo-sul, que se tornou conhecida pela sua riqueza pecuária. Além do interesse pela extração do couro para exportação, eram mantidos como uma espécie de reserva estratégica.

Quando os padres jesuítas perceberam que o gado estava sendo devastado, começaram a retornar a partir de 1682 ao Rio Grande do Sul, fundando novas reduções, os chamados Sete Povos das Missões, que correspondem ao segundo ciclo missioneiro. Os padres jesuítas separaram parte do rebanho levando para o nordeste do Rio Grande do Sul, onde se formou a Vacaria dos Pinhais ou Campos de Vacaria. Junto às reduções, eles estabeleceram estâncias para criar o gado, formando, assim, uma base econômica com a exportação do couro e produção da erva-mate. Dessa forma, o estabelecimento dos povos missioneiros na região teve várias vantagens para a Coroa Espanhola, pois - além de permitir melhor gestão dos recursos econômicos pastoris, ervateiros, a exportação de diversos produtos como couro, erva-mate e mulas - possibilitou a incorporação de vastos territórios ao sistema colonial hispânico. Conforme Maestri:

As missões jesuíticas espanholas eram poderosa arma contra a expansão lusitana em direção ao Prata. Elas serviam de proteção das povoações hispânica dos ataques de nativos selvagens e como guarda pretoriana quando de eventuais movimentos de insubordinação contra o regime e as autoridades coloniais.¹⁰⁶

Para consolidar a proposta expansionista portuguesa, foi pactuado o Tratado de Madrid entre Portugal e Espanha em 13 de janeiro de 1750. Esse tratado foi uma tentativa pacífica das desavenças territoriais ibéricas na América. Ficou estabelecido que dos atuais

¹⁰⁶ Ibid., p. 15-6.

territórios sulinos, apenas as margens meridionais do rio Ibicuí permaneceriam com a Espanha, ou seja, os territórios missioneiros ao oriente do rio Uruguai passariam ao domínio lusitano. Com essa decisão, os missioneiros deveriam abandonar a região e emigrar para a outra margem do Uruguai. Em caso de resistência missioneira, foi acertado um acordo secreto - o uso conjunto da força militar espanhola e portuguesa.

O tratado de Madrid não foi aceito pacificamente pelos missioneiros. Incentivados por padres jesuítas e comandados pelo grande guerreiro Sepé Tiaraju, personagem também mencionado em **O Continente I**, iniciou, em 1750, a Guerra Guaranítica. Os índios guaranis se recusaram a aceitar os portugueses como novos senhores, não conseguiam entender como o Rei da Espanha poderia expulsá-los de suas terras se eles tanto lutaram defendendo os interesses da colônia espanhola. Teriam que abandonar uma obra que levou quase dois séculos para ser edificada e que estava justamente em um dos momentos de apogeu. Em 1756, os índios guaranis tentaram negociar e impedir o avanço das tropas ibéricas, porém, foram perseguidos e massacrados, pelos portugueses e espanhóis que eram bem mais numerosos e contavam com 19 canhões. Finalmente, em 16 de maio de 1756, após a conhecida batalha de Caiboaté, os ibéricos entravam triunfantes em São Miguel, capital das missões jesuíticas.

2.4 Os Sete Povos das Missões

Os Sete Povos das Missões - São Lourenço, São João Batista, Santo Ângelo, São Borja, São Nicolau, São Miguel, São Luís Gonzaga - foram povoados comandados por padres jesuítas. A organização das reduções e a articulação de diversas missões entre si possibilitaram a formação de uma grande nação guarani-missioneira. Conforme estimativas, os Sete Povos tinham aproximadamente trinta mil habitantes, a grande maioria de origem guarani e alguns nativos charruas, minuanos e de outras comunidades.

As reduções possuíam de 30 a 40 oficinas: marcenaria, olaria, ferraria, sapataria, tornearia, tecelagem etc., onde os índios eram divididos e ensinados conforme a habilidade que apresentavam. Essas oficinas funcionavam, sobretudo, no primeiro semestre de cada ano, sendo o segundo, destinado às atividades da lavoura. Elas são mencionadas tanto em **O Continente I** como em **Breviário das terras do Brasil**. No primeiro, o sucesso das oficinas é apresentado pelo padre Alonzo como um grande mérito do trabalho religioso realizado nas missões que significava o bem estar do povo e lucro para o rei da Espanha e para a Igreja.

Detentor do discurso religioso, o padre disseminava idéias de prosperidade e paz, estimulando os índios no trabalho de produção agrícola para exportação:

Acrescentou que naquele ano precisavam exportar mais erva-mate e algodão para Buenos-Aires, pois, quanto mais coisas exportassem mais dinheiro teriam, não só para pagar os dízimos ao rei da Espanha, como também para comprar remédio, instrumentos e - oh! sim - mais coisas belas para a Igreja: cálices, cruzeiros, castiçais ... (p. 53).

Já no romance de Assis Brasil, a principal fonte de riqueza produzida nas oficinas são as esculturas. Com elas, o personagem indígena Francisco Abiaru e o padre que o acompanhava na expedição, “imaginaram erguer tanto dinheiro que voltariam ricos de Buenos Aires, com brilhante ouro em saquitéis de veludo e lingotes de prata” (p. 10). Assim, ao atentarmos para a forma como os autores abordam o material histórico e o inserem dentro de suas narrativas, observamos que há uma relação entre a História e a literatura.

As principais atividades produtivas das Missões giravam em torno da agricultura, do artesanato e do pastoreio. Cada família guarani tinha aproximadamente dois hectares de terra nos quais trabalhavam durante quatro dias por semana usando instrumentos de ferro, arado e tração animal. A produção dos gêneros e bens familiares era conhecida como *abambaé*, ao passo que a produção das hortas comunitárias, dos bens pertencentes à comunidade pertencia à esfera do *tupambaé*.

Conforme Pesavento:¹⁰⁷

Os Sete Povos tornaram-se importantes centros econômicos, onde, além de erva-mate e criação de gado, realizavam-se trabalhos de fiação, tecelagem, metalurgia, ofícios vários e trabalhos artísticos, com destaque na arquitetura e escultura. Usando de habilidade, num processo de adaptação da cultura indígena anterior ao aldeamento, os missionários nomearam seus caciques como chefes de setores de serviços administrativos.

A incorporação dos índios, nas reduções, alterou drasticamente o modo de viver indígena. As novas estruturas trazidas pelos jesuítas implicaram uma transformação cultural em todos os sentidos da vida anterior, desde o espaço habitacional até o controle das práticas sexuais. A organização das reduções marcou o fim do nomadismo e a união de várias famílias em um único espaço. A proposta significava também uma desestruturação das divisões gentílicas tradicionais e a imposição de uma sociedade dividida em classes.

¹⁰⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 8.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997. p. 12.

As construções habitacionais, nas reduções, embora adaptadas em parte de algumas tradições aldeãs, passaram a ser ditadas pela Coroa espanhola, conforme as normas urbanísticas coloniais hispânicas. Faziam parte das reduções, a igreja, que possuía importante função simbólica e ideológica, o asilo-orfanato-albergue (cotiguaçu), o hospital, a praça, a escola, o cemitério e a residências dos padres.

Inicialmente os indígenas eram habituados à pura nudez ou a cobrirem-se apenas o suficiente para lhes decorar o corpo ou protegê-lo do sol, do frio ou dos insetos. Gilberto Freyre, em **Casa Grande & Senzala**, observa que, com a imposição de vestuário dos europeus, surgiram doenças de pele e de pulmões nas populações indígenas. A maior resistência à imposição de vestuário, encontrado pelos europeus, foi nas mulheres indígenas, pois, para elas, isso era anti-higiênico. “O que alegavam é que tanto pano por cima do corpo dificultava-lhes o costume de se lavarem livre e frequentemente no rio; às vezes quase de hora em hora. Dez, doze banhos por dia”. Segundo Freyre, os indígenas “são povos de um asseio corporal e até de uma moral sexual, às vezes, superior a daqueles que o pudor cristão faz cobrir-se de pesadas vestes”.¹⁰⁸

Outra mudança foi a questão das hierarquias de poder. Na sociedade tribal, o cacique, considerado o líder étnico do grupo, além de ter o direito de possuir várias mulheres, não tinha outras vantagens sobre os demais componentes do grupo. Ele poderia ser destituído de seu cargo, caso não correspondesse às expectativas e necessidades do grupo. Já nas reduções, o cacique tinha uma posição “melhor” na sociedade, pois, supostamente, usufruía de alguns benefícios como: vestir roupas de destaque e ter cargos na igreja. Seu poder passou a ser hereditário e seu cargo vitalício.

A justiça nas reduções era decidida pelo corregedor, (espécie de prefeito e presidente do tribunal de Justiça) e pelos alcaides, sendo os casos mais complexos decididos pelos padres ou até pelo provincial. Em alguns casos, as decisões eram tomadas na Espanha que autorizava o uso de medidas de tortura. Nas reduções, eram administrados castigos físicos como açoites¹⁰⁹ e mutilações, além da submissão aos cárceres, onde os prisioneiros eram imobilizados em cepos ou grilhões pelos pés, pulsos ou pescoço.

¹⁰⁸ FREYRE, Gilberto. O indígena na formação da família brasileira. In: **Casa grande & Senzala**. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 34.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 111-3.

¹⁰⁹ Marilda Oliveira de Oliveira em seu livro **Identidade e Interculturalidade**, escreve que “no caso de açoites, estava estipulado um máximo de vinte e cinco para os homens, quatro ou cinco para as crianças e vinte para as mulheres, sendo a estas administrados por uma mulher, com a finalidade de que não fossem fortes demais”. OLIVEIRA, Marilda Oliveira de. **Identidade e Interculturalidade, História e Arte Guarani**. Santa Maria: Editora UFSM, 2004. p. 90.

No aspecto religioso, a substituição dos ritos indígenas como a dança, o canto, o profetismo dos xamãs, pelo cristianismo europeu, transmitido através das imagens e das músicas, alteraram o caráter da percepção da religiosidade. Conforme Claudete Boff,¹¹⁰ “também o sentido dos mitos, do anunciado cataclismo e do paraíso na terra, próprios de sua cultura ancestral, na redução foram substituídos pela idéia do juízo final e do paraíso celestial”. Arelados a questões religiosas, aspectos culturais foram profundamente modificados. Os caciques polígamos deveriam escolher como esposa legal uma das antigas mulheres, e os casamentos entre jovens eram realizados, em geral, assim que o jovem rapaz completasse dezessete anos de idade e a moça quinze anos, a fim de controlar a liberdade sexual natural desses povos.

Os principais meios utilizados pelos padres para convencer os índios eram as músicas e as esculturas. Conforme Trevisan, muitas esculturas tinham razão de ordem catequética: “os jesuítas se colocariam sigilosamente dentro da cavidade em determinadas ocasiões, embasbacando o bugre, que acreditaria na voz do pseudo-santo e se tornaria mais dócil à disciplina, ao esforço agrícola e às doutrinas impostas pelos padres”.¹¹¹ Ou seja, diante da ingenuidade dos indígenas, os padres escondiam-se atrás das imagens com aberturas para os olhos ou as mãos para impressioná-los. “Santos em tamanho natural, cujos olhos móveis dentro das órbitas podiam derramar lágrimas de sangue!... (...) tais imagens serviam para encenações sacras e, por isso, deviam adaptar-se a esse objetivo”.¹¹² O mesmo autor cita Saint-Hilaire que, ao se referir a um santo, escreveu o seguinte: “vi um cujos braços eram móveis, parecendo-me representar Pilatos ou Judas, e era provavelmente destinado a figurar em uma dessas farsas piás com que os Jesuítas divertiam os índios”.¹¹³

Em **O Continente I** observamos que o principal artifício usado pelos padres era a música:

A música havia sido e ainda era para os missionários um dos meios mais efetivos de catequização. Tocando seus instrumentos e cantando, eles se haviam aproximado pela primeira vez dos guaranis, desarmando-os espiritual e fisicamente e conquistando-lhes a confiança e a simpatia (p. 58-9).

A educação ministrada pelos padres visava a alcançar principalmente as crianças, visto que os adultos eram considerados mais difíceis de serem convertidos ao cristianismo. Durante

¹¹⁰ BOFF, Claudete. **A imaginária Guarani: o acervo do Museu das Missões**. Santo Ângelo: EDIURI, 2005. p. 66.

¹¹¹ FREITAS, Décio; LESSA, Barbosa; TREVISAN, Armino; MARTINS, Nestor; et al. **Missões, Jesuítico-Guaranis**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 98.

¹¹² *Ibid.*, p. 96.

¹¹³ *Ibid.*, p. 96.

boa parte do dia, os filhos eram separados dos pais. De manhã estudavam religião, recitavam o catecismo e as orações, e iam à missa diária. Com essa rotina, os padres aproveitavam as crianças afastadas de suas famílias para incutirem nelas a idéia de que sua cultura era inferior e que deveriam aceitar o evangelho. A leitura e a escrita eram ensinadas apenas aos filhos dos caciques e às crianças mais dotadas do sexo masculino. O ensino era ministrado em guarani, a principal língua de toda a região.

Nesses colégios, os jovens aprendiam a desprezar a maneira de ser de sua nação e eram tratados como ignorantes e atrasados. O texto de Erico Verissimo continua o diálogo com a História também nesse aspecto: “As crianças eram educadas segundo os preceitos da lei de Deus, e preparadas especialmente para viverem naquele tipo de sociedade, onde os brancos - em geral instrumentos de corrupção - só podiam entrar mediante uma licença especial” (p. 56).

Vemos, assim, que as crianças tinham um importante papel no processo da aculturação das sociedades tribais. Elas eram usadas para facilitar a submissão de seus familiares aos padrões da civilização ocidental cristão. Com isso, a pretensão era fazer com que as essas sociedades deixassem de existir de sua forma íntegra e autônoma e aderissem, completamente, ao cristianismo projetado pelos jesuítas.

Os padres jesuítas escreveram gramáticas, dicionários, peças sacras e traduziram livros religiosos para a língua guarani. Alguns caciques, inclusive, registraram em sua língua, histórias de seu povo, que infelizmente, foram perdidas. A fundação de uma tipografia¹¹⁴ em 1700 nos Sete Povos possibilitou a publicação de alguns escritos produzidos por intelectuais missionários. Entre o material publicado sobre fatos diversos, destaca-se a tradução em espanhol de sete cartas, de 1753, protestando contra a entrega das Missões em troca da Colônia de Sacramento, e uma descrição da batalha de três de outubro de 1754. Essa importante atividade cultural foi mantida durante 25 anos, no mínimo. A última publicação conhecida data de 1727.

Levando em consideração que os jesuítas viveram mais de 150 anos entre os guaranis, ensinando vários ofícios, inclusive a leitura e a escrita, e que possuíam uma tipografia já em 1700, é questionável o fato de não terem deixado o registro da História dos próprios guaranis. Sabemos que os guaranis tornaram-se habilidosos músicos, pintores, escultores etc., ao ponto de causar admiração aos padres. Isto evidencia que tinham capacidade e certamente deixaram

¹¹⁴ Marilda Oliveira de Oliveira, menciona a existência de uma imprensa nas reduções que “foi a primeira que existiu em toda a região do Prata, oitenta anos antes de que se pensasse em imprimir livros em Bueno Aires” Op. cit., nota 109, p. 110.

registrado parte de sua história. A maior prova talvez sejam as cartas escritas às Coroas Ibéricas para impedir a retirada por ocasião do Tratado de Madrid. Nessas cartas, é possível constatar a capacidade de negociação dos guaranis e a boa argumentação na defesa de seus interesses. Inclusive na ocasião de sua morte, Sepé Tiaraju, o grande líder das reduções missioneiras do sul, trazia consigo uma carta em guarani endereçada às autoridades espanholas devido à guerra guaraníca. Isto comprova que houve resistência, e que os guaranis apelaram com cartas ao rei da Espanha indignados com a situação. É um dos poucos documentos da época colonial, redigidos por indígenas na sua língua materna:

Não queremos andar e viver onde vós quereis que andemos e vivamos. Nós jamais pisamos vossas terras pra vos matar ou empobrecer-vos, como fazeis vos aos infelizes [Guarani] e o praticais agora, vindo empobrecer-nos como se ignorais o que Deus manda e o que o bom rei tem ordenado acerca de nós.¹¹⁵

O documento que se queixa do procedimento do colonizador, também demonstra que os nativos reconhecem a autoridade dos europeus. Da mesma forma como reconhecem essa hierarquia, os índios querem a legitimação de seus direitos sobre a terra. Sepé Tiaraju é o que mais se destaca nessa luta. Ele justifica a resistência ao tratado em nome de direito legítimo dos índios em permanecer nas suas terras. Comanda milhares de nativos até ser assassinado na Batalha de Caiboaté, em fevereiro de 1756.

De uma forma geral, aliás, a vida comunitária nas reduções era regida por órgãos e instituições repressivas que homogeneizavam e ordenavam as relações, garantindo o acesso aos meios de produção e aos frutos do trabalho social. As terras e bens acumulados eram propriedades comunitárias missioneiras, não havendo possibilidade de apropriação do excedente ou dos meios de produção. Todos eram obrigados a trabalhar nas lavouras comunitárias para garantir o sustento dos órfãos, viúvas, doentes e ocupantes de cargos de administração. As colheitas eram levadas para armazéns públicos e depois distribuídas para as famílias. Vemos, assim, que as relações estabelecidas entre civilizações heterogêneas (européia e indígena) resultam na dominação: uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã se impondo a civilizações sem máquinas, com economia “atrasada”, de ritmo lento e radicalmente não-cristã.¹¹⁶

O estabelecimento de horários rígidos significou uma ruptura de ritmo para as sociedades indígenas. Acarretou na transformação do índio num ser produtivo para a sociedade colonial, num camponês com forte sentido de tempo do trabalho. Para alguns

¹¹⁵ GOLIN, Tau. **Sepé Tiaraju**. Porto Alegre. Ed. Tchê, 1985. p. 87-8.

¹¹⁶ Cf. OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O índio e o mundo dos brancos**. 4.ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996. p. 37.

estudiosos, os jesuítas conscientemente usaram de métodos de pressão contra os índios para modificar o seu sistema econômico e social. Conforme Silvio Coelho dos Santos,¹¹⁷ “foram colocadas em prática certas técnicas de envolvimento e aniquilação das populações tribais, típicas do exercício da dominação consciente”.

Como mencionamos anteriormente, há situações e episódios da História apresentados na literatura. Em **O Continente I**, por exemplo, no capítulo *A fonte*, temos o registro da organização e funcionamento das reduções feitas sob a perspectiva de um personagem espanhol - o padre Alonzo. Para este, os índios são apresentados como seres civilizados porque aprendem latim e espanhol, sabem tocar instrumentos, fazer atividades artísticas e outros serviços copiados de modelos europeus. Em suas reflexões, as reduções surgem como um projeto de uma “República Teocrática” a ser concretizado pela Companhia de Jesus. Esse império seria criado pela Igreja através da evangelização dos índios guaranis e da organização reducional, projeto que já estava tomando forma pela ação da Companhia de Jesus. Na visão do padre, as reduções representavam um local de transformação, uma oportunidade para os índios terem uma vida melhor:

Todas as criaturas tinham o direito a oportunidades iguais. Não era, então, maravilhoso transformar-se um índio pagão num cristão, num artista, num músico, num escultor, num ourives, num arquiteto? Quantos milhares de seres havia no globo que vegetavam na ignorância e na miséria por falta apenas de quem lhes iluminasse o entendimento, despertando-lhes o desejo de melhorar, de criar coisas úteis e belas com a mão e o espírito que Deus lhe dera! (p. 65).

Existem polêmicas e controvérsias quanto ao verdadeiro caráter da organização social e econômica das reduções jesuíticas. Autores como Montesquieu, Muratori, Charlevoix, Baudin, Gothein e Lugon¹¹⁸ pensaram ver no Paraguai um exemplo de cristãos “utópicos” e felizes. Nessa perspectiva, as reduções representavam sociedades utópicas projetadas a partir de postulados de que haveria um coletivismo total, no qual tudo seria partilhado, as refeições seriam em comum e até mesmo o sexo seria regulamentado. A felicidade coletiva seria obtida pela sujeição de todos à institucionalização.

¹¹⁷ SANTOS, Silvio Coelho dos. **O Homem índio sobrevivente do Sul**. Porto Alegre: Garatuja Ltda, 1978. p. 17.

¹¹⁸ A obra **A República Comunista** - Cristã dos Guaranis do abade suíço Lugon, por exemplo, é uma tese de doutorado, publicada em Paris, em 1949. Trata-se de um livro polêmico, no qual faz afirmações categóricas e algumas vezes irônicas: “A república guarani era, sem dúvida, comunista demais para os cristãos burgueses e cristã demais para os comunistas da época burguesa”. Foi duramente criticado e considerado como um homem de idéias equivocadas. Sua tese exalta a “forma superior de comunismo” que alcançaram as reduções de guaranis devido ao “princípio de solidariedade” que seguiam, sendo este, segundo ele, a verdadeira base do comunismo. Para Lugon, a Companhia de Jesus almejava a construção de um Império autônomo da Coroa Espanhola na América.

Alguns autores que pretendiam ver na experiência jesuítica uma proposta avançada usaram termos como república ideal, república cristã ou até república guarani. A idéia de construir uma República Teocrática é apresentada principalmente na obra **A República Comunista - Cristã dos Guaranis** do padre Lugon. É um assunto controverso e praticamente superado pela atual historiografia.

Uma outra linha de raciocínio indicou, para a mesma realidade histórica, características de uma sociedade injusta e altamente negativa. As principais críticas seriam a escravidão do indígena a serviço dos padres, a prática do comunismo que impediria o desenvolvimento da iniciativa privada, a formação de uma república que subvertia a autoridade real da monarquia espanhola. O Bispo Cárdenas, o Governador Barua, Voltaire, Diderot e o Marquês de Pombal são os principais representantes que condenaram o trabalho dos jesuítas nas Missões. Além destas, surgiram outras concepções e leituras do fenômeno: organizações comunistas, comunitárias, conventuais, socialistas cristãs, etc.

Do ponto de vista de alguns autores que condenam a experiência das reduções, a ação jesuítica tinha idéias expansionistas e de enriquecimento. As reduções, cuja etimologia vem do latim *reducere*, conduzir, seriam o local em que os indígenas eram reduzidos à fé e à civilização, ou seja, onde eram “adestrados” e educados para o trabalho. Tal concepção pode ser reforçada pelo incentivo à exportação da erva-mate, couro, charque e outros produtos e os impostos pagos à Coroa Espanhola. Os indígenas guaranis pagavam impostos anuais às autoridades espanholas, prestavam serviços militares e eram aproveitados para trabalharem na construção e reconstrução de fortalezas.

A organização das Missões também é explicada como uma tentativa, uma necessidade da Coroa Espanhola de ocupar as terras que lhe cabiam pelo Tratado de Tordesilhas. Conforme Freitas,¹¹⁹ a criação da complexa e original experiência civilizatória:

obedeceu à conjugação de múltiplos interesses, diversificados segundo os agentes históricos que intervieram no processo: a Corroa espanhola, a Companhia de Jesus e os índios guaranis. Os interesses não eram os mesmos, mas houve uma convergência que tornou possível o projeto.

Numa outra perspectiva, a experiência de uma sociedade fraterna e livre representava uma ameaça para impérios coloniais, latifúndios, escravidão, inclusive circulavam boatos na Europa, especialmente na Espanha, de que os jesuítas tivessem intenções de criar um Reino ou Império Teocrático com tendências expansionistas, sendo o objetivo final a conquista da

¹¹⁹ FREITAS, Décio; LESSA, Barbosa; TREVISAN, Armindo; MARTINS, Nestor; et al. Op. cit., nota 111. p. 49.

Europa para o Papa e a Igreja. Isto teria levado Portugal e Espanha a se unirem para formar um grande exército conjunto para exterminar a civilização missioneira. Freitas afirma que, “para os colonialismos ibéricos, o projeto era tão perigoso que tinha de ser abortado a ferro, fogo e sangue, num dos genocídios mais bárbaros da história colonial”.¹²⁰

Para alguns historiadores, os povoados missioneiros eram estratégias de defesa das terras espanholas diante da invasão lusitana. Nessa perspectiva, as reduções constituíam verdadeiros postos avançados do império espanhol, pois, nelas, os índios eram preparados militarmente. Eles inclusive recebiam munições e armas de fogo e eram treinados nos finais de semana.

Mário Maestri, em seu livro **A ocupação do território**,¹²¹ afirma categoricamente que “jamais houve estratégia jesuítica de construção de ‘império teocrático-cristão’, auto-suficiente, nas Américas”. Ele acredita que a proposta da adoção do cristianismo e das reduções foi aceita pelos guaranis por oferecer certa proteção contra a ação de expedições de luso-brasileiros e de *encomendeiros* hispano-americanos que atacavam, dizimavam e massacravam as comunidades nativas.

Assim, dependendo da bibliografia e enfoque utilizados, a História das missões jesuítico-guaranis é apresentada como o céu - verdadeira sociedade utópica - ou como o inferno na terra, com destaque para aspectos negativos para reforçar críticas anticlericais. Conforme Arno Alvarez Kern, esse antagonismo surge devido à falta de um estudo mais aprofundado sobre o assunto, ou então, por interesses partidários.

Em seu livro **Utopias e Missões Jesuíticas**, Kern faz uma abordagem das principais concepções formuladas sobre as Missões Jesuíticas discernindo as relações entre a problemática utópica e a histórica. Ele considera que as discussões sobre as utopias têm evidenciado interpretações contraditórias, visto as hipotéticas correlações entre elas e a História. Para o autor, “as aspirações utópicas de sociedades, já desaparecidas no tempo, são julgadas muitas vezes em função das temáticas discutidas na atualidade, sem que se levem em conta as variáveis dos contextos históricos da época”.¹²²

Na discussão das relações entre a utopia e a História, Kern parte de uma análise sobre as possibilidades de terem sido as missões o resultado histórico de experimentos sociais, realizados a partir de modelos utópicos propostos por Platão, Thomas More ou Campanella. Nesse sentido, os padres jesuítas teriam um plano audacioso para uma experiência social

¹²⁰ Ibid., p. 63.

¹²¹ MAESTRI, Mário. Op. cit., nota 98, p. 61.

¹²² KERN, Arno Alvarez. Op. cit., nota 103, p. 7.

avançada baseada no conhecimento intelectual adquirido a partir da leitura das obras literárias da época do Renascimento.

Outro ponto da análise é o possível reconhecimento de um modelo teórico ideal e utópico com características gerais constantes nos povoados missioneiros. Nessa perspectiva, os Trinta Povos teriam assimilado um modelo imutável com rigorosa geometria das cidades e relações econômicas estatizadas. Numa outra perspectiva, Kern avalia as afirmações de estudiosos que se afastaram da analogia entre obras literárias utópicas e a História missioneira e que sugerem um modelo de alguma sociedade utópica, como as comunidades dos primeiros cristãos ou o império incaico, existente em um tempo histórico anterior àquele em questão. Por fim, esse autor relaciona as aspirações utópicas da sociedade missioneira guarani e o fracasso da tentativa de colocá-las em prática.

Na visão de Kern, “as investidas dos interesses escravagistas e as determinações reais, no que diz respeito à repartição do território platino e à expulsão dos jesuítas, fizeram com que essas aspirações utópicas se transformassem em um sonho impossível e, portanto, utópico”.¹²³ Ele destaca a imprecisão conceitual e a falta de objetividade por parte de alguns estudiosos ao tentarem estabelecer uma autonomia política que pensam ter existido para os Povos das Missões Jesuíticas. Assim, ele apresenta os principais argumentos que contestam a idéia da autonomia das Reduções Jesuíticas em relação à Coroa Espanhola.

Em **O Continente I e Breviário das terras do Brasil**, é possível visualizar duas versões sobre a atuação das reduções. Na primeira obra, conforme mencionamos, a vida nas missões é apresentada sob a perspectiva de um padre como uma realidade muito positiva para os índios por oferecer-lhes melhores condições de vida. Ele aponta para a superioridade moral da sociedade das reduções jesuíticas e mostra a vida econômica da redução no momento em que seus habitantes exportavam erva-mate e algodão para Buenos Aires.

Já na segunda obra, a questão é apresentada do ponto de vista de um índio. Inicialmente, Francisco Abiaru refere-se aos portugueses como seres perigosos, que fizeram muitos estragos nas Missões numa alusão à ação selvagem dos bandeirantes. Para este, as reduções surgem inicialmente como uma espécie de refúgio perante os inúmeros ataques e roubos dos bandeirantes. No decorrer da obra, porém, o personagem vai questionar se, de fato, as reduções ofereciam total proteção. Além disso, as Missões são apresentadas de forma positiva para a vida do índio, pois, no caso de Francisco Abiaru, favoreceram a aprendizagem de técnicas de escultura que mais tarde se tornaram uma arma para expressão própria.

¹²³ Ibid., p. 9.

3 FIGURAÇÕES DO ÍNDIGENA EM O CONTINENTE I E BREVIÁRIO DAS TERRAS DO BRASIL

3.1 O Continente I

Formado por **O Continente**, **O Retrato** e **O Arquipélago**, **O Tempo e o Vento** foi escrito e publicado entre 1947 e 1962, consumando cerca de vinte e cinco anos da carreira literária do escritor, desde sua concepção enquanto projeto na década de trinta, até sua publicação em 1962. A obra levou mais anos que os planejados pelo autor, o que não diminui a importância do conjunto, antes o enriquece, visto a profundidade e abrangência dos temas enfocados.

A trilogia é fruto de um projeto literário concebido por Erico vários anos antes de sua publicação. A intenção era recontar ficcionalmente a formação histórica do Rio Grande do Sul, num movimento retrospectivo de duzentos anos, tendo como episódios de abertura a História das Missões Jesuíticas. O projeto da narrativa histórica já pode ser vislumbrado nos últimos parágrafos de **O resto é silêncio**, romance lançado em 1942, e em **Saga**, novela editada em 1940 que de certa forma antecede a temática de **O Continente**. O nascimento da **Saga** foi revelado ao público de uma conferência proferida por Erico em 1939.

Achava-me eu em princípio deste ano num hotel de veraneio a quase oitocentos metros acima do nível do mar e com firme tentação de começar a escrever um massudo romance cíclico que teria o nome de *Caravana*. Seria um trabalho repousado, lento e denso a abranger duzentos anos da vida do Rio Grande. Começaria numa missão jesuítica de 1740 e terminaria em 1940.

Levei a máquina de escrever portátil para a beira dum lago artificial, debaixo de copados pinheiros, decidido a escrever a primeira linha do romance-rio. (...) Silêncio. Tudo tranqüilo. Tudo, menos eu. Não sei que secreta intuição me dizia que não tinha chegado a hora de escrever *Caravana*. Eu procurava me infurnar nos longos corredores do tempo em busca da época áurea das missões, meter-me na pele do Padre Alonso, uma das personagens, esquecer o avião, o rádio, todas essas engenhocas da civilização mecânica para me imbuir das imagens e idéias do século dezoito. Inútil. Através do silêncio do planalto eu ouvia o ribombo da guerra. O mundo estava em vésperas do maior morticínio da História. Vivíamos dias incertos. Para chegar até esta hora trepidante e doida eu teria de atravessar de carreta mais de duzentos anos. Era uma viagem demasiado longa para meus nervos. (...) Naquela manhã de fevereiro mantive tremenda discussão comigo mesmo. Uma parte do meu ser insistia com argumentos graves em que eu trabalhasse em *Caravana*. Mas outra parte, a mais vibrátil e nervosa, a mais combativa e inquieta, gritava pelo abandono. Ao menos provisório do romance cíclico.

Não havia dúvida. Ali estava um assunto. Adeus, Caravana: acenei sem remorsos para o romance cíclico e virei-lhe as costas, entregando-me de corpo e alma à nova idéia.¹²⁴

Conforme arquivos do acervo literário de Erico Verissimo, mencionados por Regina Zilberman, o título inicial planejado para **O Continente** era *Caravana* e o esboço inicial ocorreu em 1941, como consta no primeiro caderno de notas do escritor, dedicada ao plano geral da obra. Apesar de a idéia do romance ter sido projetada já na década de trinta, ela não toma forma antes de 1945, após a queda de Getúlio Vargas. Conforme Zilberman, a demora para a publicação de **O Continente** “pode ter sido a circunstância de o autor ainda não dominar o tema, hipótese sugerida em **Solo de Clarineta**, no qual o memorialista confessa suas dificuldades para lidar com a matéria regional e os tipos locais”.¹²⁵

Durante o Estado Novo getulista, a atividade cultural era rigorosamente controlada, sendo que o regime desejava que as manifestações fossem antes de tudo de cunho nacionalista. Para um democrata-liberal de classe média como Erico, a situação era extremamente complicada. Ele era criticado e acusado de ser liberal pelos socialistas e também sofria com a repressão do Estado Novo. Com o episódio político da queda de Getúlio Vargas, “criaram-se as condições necessárias para a realização do plano, pois, se o autor intuía o assunto, sua origem e desenvolvimento, foi preciso deixar passar alguns anos, até o último ato, coincidindo com a deposição de Vargas e o término do Estado Novo, transcorrer por inteiro”.¹²⁶ Só então, após a queda do regime repressivo e a restauração da democracia no Brasil, é que Erico se dispôs a redigir **O Continente**.

O Continente I apresenta sete capítulos entre os quais estão intercalados segmentos em itálico escritos em linguagem próxima à lírica e no tempo verbal do presente. Esses segmentos desempenham várias funções, inicialmente fazem a ligação cronológica entre os episódios, preenchendo as lacunas entre cada período histórico apresentado pelo narrador. Além de entrelaçar vazios, tanto na construção de personagens secundários quanto em aspectos históricos rio-grandenses, esses segmentos apresentam um contraponto social, na figura dos Carés, pessoas desfavorecidas que representam os aspectos negativos causados pela guerra e as perdas sofridas pelas famílias. Por uma questão metodológica, em nossa análise, vamos nos deter apenas nos capítulos *A fonte* e *Ana Terra* por tratarem do personagem Pedro que é o nosso enfoque principal.

¹²⁴ VERISSIMO, Erico. **O romance de um romance**, Lanterna Verde. Rio de Janeiro, Sociedade Felipe d’Oliveira, 1944. p. 126-7.

¹²⁵ ZILBERMAN, Regina. O Tempo e o Vento: História, Mito, Literatura. In: **Homenagem a Erico Veríssimo**. Nova Renascença, Porto, n. 57-8, primavera-verão, 1995. p. 344.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 344.

O capítulo *A fonte* inicia em abril de 1745 abrangendo a origem do Estado, a fundação da Colônia do Sacramento, a ação predatória dos bandeirantes e a guerra Guaranítica. Já o capítulo *Ana Terra*, começa em 1777, remetendo ao período da invasão e expulsão do inimigo espanhol e castelhano do território rio-grandense. Vemos, assim, que as referências históricas mais antigas de o **Continente I**, passam-se em 1745, época em que os Sete Povos das Missões estão sendo ameaçados pela execução do Tratado de Madrid. Na obra, o personagem Pedro Missioneiro é criança ainda quando surgem as primeiras ameaças do Tratado. Isto sugere que o personagem vai testemunhar a destruição e o massacre de seu povo durante a guerra guaranítica que durou até 1756.

A partir de Pedro Missioneiro e Ana Terra, cada geração estará vinculada a um período decisivo da história local: a Revolução Farroupilha, a guerra com o Paraguai, as revoluções de 1893 e 1930, as administrações de Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros e Getúlio Vargas. Há uma passagem que menciona que o personagem Pedro Missioneiro fizera parte das forças de Rafael Pinto Bandeira, indicando que a participação do elemento indígena nas guerras não passou despercebida ao narrador. Assim, Verissimo não apenas introduz fatos históricos, mas, dialoga com eles através de seus personagens. É através da atuação dos personagens, vinculadas aos episódios históricos, que o autor traça sua narrativa.

Tomando **O Tempo e o Vento** como um todo, é possível uma visualização da seqüência cronológica criada por seu narrador. Na primeira parte (**O Continente**, 1949): a Guerra das Missões (século XVIII), a Campanha da Cisplatina (1811), a Revolução Farroupilha (1835), a Revolução Federalista (1893). A segunda parte (**O Retrato**, 1951) transcorre em 1905 e 1915, e a terceira (**O Arquipélago**, 1961), de 1915 até o fim de 1945. O início da formação histórica do Rio Grande do Sul apontada na trilogia é a Guerra Missioneira, com a integração do continente de São Pedro ao território português, depois da destruição dos Sete Povos pelo exército de Gomes Freyre de Andrade. Levando em consideração que o narrador invariavelmente destacou aqueles episódios que lhe pareceram decisivos para recortar o quadro histórico, a escolha por esse início demonstra a importância que ele atribuiu aos Sete Povos das Missões na formação histórica do Rio Grande do Sul.

Pensando nas relações entre o discurso narrativo e os acontecimentos que relata, e entre esse mesmo discurso e o ato que produz, Gerard Genette em seu livro **Discurso da Narrativa**¹²⁷ cria uma série de categorias para análise de um romance. A partir da distinção entre história, narrativa e narração, o autor estabelece relações entre a *Erzählzeit*, o tempo de

¹²⁷ GENETTE, Gérard. **Discurso da narrativa**. MARTINS, Fernando Cabral. 3.ed. Coleção Vega Universidade, Lisboa, 1995.

narrar ou da narrativa (significante) e a *Erzählte Zeit* o tempo narrado, o tempo da narrativa (significado). Utilizando-nos dos instrumentos teórico-metodológicos fornecidos por Gerard Genette no que se refere à categoria do tempo, observamos que a *erzählte Zeit* de **O Tempo e o Vento**, corresponde ao período de 1745 até 1945. Já a *Erzählzeit*, que se refere ao tempo de narrar, conforme Genette, não existe senão no discurso de um narrador sendo indissociável dos aspectos estilísticos formais e da própria natureza do discurso. “O texto narrativo, como qualquer outro texto, não tem outra temporalidade senão aquela que toma metonimicamente de empréstimo à sua própria leitura”.¹²⁸ Podemos dizer que Erico insere duas temporalidades em seu romance. A primeira, refere-se ao momento em que ele escreve a obra, traduzindo sua época; a segunda temporalidade é a de quando ele conta a História do Rio Grande do Sul, através da obra.

Em seu conjunto, o plano narrativo da trilogia de Erico Verissimo abrange exatamente dois séculos. **O Continente** (volume I e II) abrange cento e cinquenta anos, iniciando com um episódio nas Missões Jesuíticas, em 1745, e terminando com o fim do cerco ao sobrado dos Cambarás, em junho de 1895. **O Retrato** trata das primeiras décadas do século XX e **O Arquipélago** chega até 1945, durante o governo de Getúlio Vargas.

É importante notar que, na época em que Erico começou sua empreitada, fervilhavam no meio intelectual, discussões acirradas sobre ser o Rio Grande do Sul de matriz exclusivamente portuguesa ou ser produto de mesclas de castelhanidade. Os defensores da corrente lusitana procuravam minimizar a importância da região fronteira do Prata no Rio Grande do Sul, excluindo qualquer possibilidade de influência hispânica ou mesmo autóctone na formação rio-grandense. Já os platinistas buscavam ressaltar as relações dessa região com o Estado e admitir a existência de uma miscigenação étnico-cultural. As duas correntes procuravam provar sua existência na formação sul-rio-grandense, ou seja, enquanto alguns afirmavam ser o Rio Grande do Sul um estado puramente luso (lusitanistas), outros estudiosos incluíam, em seus debates, a influência do Prata na formação social sul-rio-grandense (platinistas).

O Continente I surgiu justamente num momento da vida cultural rio-grandense em que intelectuais defendiam com grande força e convicção, a vertente lusitana, não admitindo, portanto, a experiência dos jesuítas espanhóis na formação histórica do Rio Grande do Sul. Vítor Biasoli, chama a atenção para a época de 1949 em que foi publicada a obra:

¹²⁸Ibid., p. 33.

É importante que tenhamos claro a data da publicação dessa obra ficcional, pois ela veio à luz num momento da vida cultural rio-grandense muito específico: quando se delineava uma reação contrária aqueles intelectuais que não admitiam a experiência dos jesuítas espanhóis, os Sete Povos Missioneiros, como integrantes da história do Rio Grande do Sul. Entre os que se opunham a esta visão excessivamente lusitana da história do Rio Grande, encontravam-se Manoelito de Ornellas e os integrantes do Grupo Quixote, por exemplo.¹²⁹

Ao atentarmos para a estruturação de **O Continente I**, observamos que as duas vertentes estão presentes na obra. As idéias difundidas pela corrente lusitana podem ser reconhecidas a partir de alguns enfoques como, por exemplo, a do povoamento e ocupação das terras por homens vindos de outras regiões do país, ilustrada no romance pela atitude de Maneco Terra, e a concessão de sesmarias aos militares pelo governo português. A iniciativa em ocupar terras e fundar povoados, sugere que o território estava desocupado e remete à legitimidade da ocupação portuguesa. É interessante notar que grande parte do atual Rio Grande do Sul, já era ocupada pelos indígenas, porém, na época, isto não foi levado em consideração.

Uma outra referência implícita da projeção da vertente lusa pode ser observada no episódio do assalto à propriedade de Maneco. Nesse relato, o narrador atribui aos castelhanos o papel de ladrões, bandidos, marcado inclusive com o uso de palavras em espanhol:

Combinaram tudo. Antônio saíra para se entender com os castelhanos enquanto os outros ficariam dentro de casa, preparados para tudo. Se os bandidos quisessem apenas saquear a estância, respeitando a vida das pessoas, ainda estaria tudo bem. Era só apear e começar a pilhagem.
[...] A gritaria continuava. Mãos fortes agarravam Ana Terra no ar, e puseram-na de pé. A mulher abriu os olhos: cresceram para ela faces tostadas, barbudas, lavadas em suor.
- Mira que guapa! (p. 155-6).

Por outro lado, na tentativa de conciliar contrários, o narrador registra a presença dos espanhóis e indígenas na formação sócio-cultural do Rio Grande do Sul como referência à vertente platina. As idéias difundidas pela corrente platinista podem ser detectadas na própria escolha do título: *A fonte*, remetendo às Missões Jesuíticas a origem da formação do Rio Grande do Sul. Nessa perspectiva, os portugueses são apontados como “perigosos”, “cruéis” e inimigos. Eles são temidos pelos padres e índios por representarem uma ameaça às reduções. Conforme já mencionamos anteriormente, a experiência com os índios nas reduções é relatada

¹²⁹ BIASOLI, Vítor. *A Fonte*, de Erico Verissimo: uma aproximação entre a literatura e a história. In: QUEVEDO, Júlio. (org.). **Rio Grande do Sul: Quatro Séculos de História**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999. p. 148.

a partir do ponto de vista do personagem Alonzo, um padre jesuíta. A possibilidade de invasão vicentista no território do Rio Grande inclusive é uma grande preocupação expressa por esse personagem.

Alonzo olhava as bandas do nascente. Era de lá que no futuro havia de vir o perigo. Os vicentistas, que agora eram senhores de estâncias de gado naquelas terras lindas, provavelmente descendiam dos bandeirantes renegados que havia mais dum século tinham destruído bestialmente as províncias jesuíticas de Guaíra e Itati. E a idéia de que um dia os Sete Povos pudessem cair nas mãos dos portugueses deu-lhe um calafrio desagradável (p. 45).

Ao tratar das reduções jesuíticas como experiências bem sucedidas e eleger um índio - educado e catequizado por padres espanhóis - como fundador da estirpe Terra-Cambará, o narrador está valorizando a cultura indígena na formação social do Estado e apontando para a difusão das idéias platinistas. A partir dessas abordagens, é possível reconhecermos que Erico Verissimo procurou equacionar as duas acepções: lusitanidade x platinidade em sua obra sem tomar partido específico ou defender politicamente alguma delas. Isto nos leva a crer que a pretensão do autor com a criação da sua produção literária, era questionar e problematizar a História. Nesse sentido, Chaves, ao analisar a ficção de Erico, afirma que:

Tal como Tônio Santiago, o personagem/narrador Floriano Cambará/Erico Verissimo pretende apenas *contar uma história*. No entanto, decorrente da elaboração duma ética literária, este ato 'contar a história' expressa o conceito da narrativa realista: visa a problematizar o real em todos os níveis, do social ao individual, do histórico ao mítico.¹³⁰

A abordagem histórica feita pelo narrador de **O Continente I** se dá através da verossimilhança dentro de um contexto fictício. Assim, “o ficcionista Erico cria o que é verossímil e mesmo o que é muito provável que tenha ocorrido”.¹³¹

Para estudiosos como Flávio Loureiro Chaves, Regina Zilberman e Maria da Glória Bordini, o envolvimento que Erico faz entre a História e a literatura, mesclando fatos reais com os da ficção, permite considerar a sua obra como romance histórico.¹³² Conforme Georg Lukács, na definição de um romance histórico, o importante não é que tenha referências concretas a figuras e momentos historiográficos, mas a interação entre os personagens e o

¹³⁰ CHAVES, Flávio Loureiro. Op. cit. nota 32, p.127.

¹³¹ WEINHARDT, Marilene. O Tempo e o Vento: um diálogo entre ficção e História. In: GONÇALVES, Robson Pereira. (org.) **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000. p. 101.

¹³² “O procedimento consiste em selecionar um episódio histórico, dentro do qual são inseridas as personagens e situações ficcionais e em torno do qual gira a trama romanesca, num processo integrativo que produz imbricações entre micros e macros seqüências de significados”. SANTOS, Pedro Brum. **O Tempo e o Vento como Romance Histórico**. In: GONÇALVES, Op. cit. nota 131, p. 107.

processo histórico. Nesse sentido, Pedro Brum dos Santos, reportando-se a Erico e ao romance histórico, afirma que este é “classificado como uma narrativa que recupera e problematiza ações e personagens que, se não reproduzem experiências de historicidade consagrada, ao menos apontam para questões gerais de uma época e de uma comunidade”.¹³³

Para Chaves, o enfoque que deve ser dado, é em relação à natureza desse processo, uma vez que “a mais profunda oposição que há na estrutura de **O Continente I** não está na divisão entre personagens históricos e imaginários, mas numa clara dialética entre o transitório e o permanente”.¹³⁴ O transitório para o autor são os guerreiros e caudilhos que se destroem na coxilha, sendo que o permanente, ou seja, “a continuidade da existência, fica assegurada pelas personalidades verdadeiramente fortes das mulheres”. São elas que defendem o sobrado, cuidam dos filhos e maridos feridos retornados da guerra, garantindo a sobrevivência e o bem-estar da família. Essa função inicialmente é desempenhada por Ana Terra, que, após a morte de Pedro Missioneiro, vai se encarregar dos cuidados e educação do filho, já que não encontra apoio familiar. Armada de uma confiança absurda é Ana que vai tomar a decisão de ir a Santa Fé após o ataque dos castelhanos. Com ela segue o filho, que será o pai de Bibiana, e, com isso, fica assegurada a continuidade da vida.

Assim, ao observarmos os aspectos que fazem de **O Continente I** um romance histórico, concordamos com Chaves quando este afirma que o que realmente mais interessa é o processo da construção e não tanto os fatos. Embora tenha uma discussão política como pano de fundo, é no destino emblemático dos personagens imaginários que se apresenta a visão histórica.¹³⁵

Ao tratar de personagens históricos, Lukács destaca que estes ocupam uma posição secundária dentro da fábula. Como esta deve representar a essência da crise de uma época, seus heróis não podem converter-se em personagens centrais. Nessa perspectiva, podemos fazer uma aproximação com **O Continente I**, uma vez que todos os personagens historicamente reais estão num segundo plano, não chegando a conquistar autonomia e, via de regra, desempenham uma função secundária na ação propriamente dita. Já os personagens principais são todos fictícios, impulsionadas à ação por motivações provindas dos primeiros. No caso de Pedro Missioneiro, trata-se de um personagem emblemático, uma vez que é a base

¹³³ Ibid., p. 105.

¹³⁴ CHAVES, Flávio Loureiro. Erico Verissimo: **Realismo & Sociedade**. 2.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981. p. 75.

¹³⁵ CHAVES, Flávio Loureiro. O narrador como testemunha da História. In: GONÇALVES, Op. cit. nota 131, p. 72.

da constituição da família rio-grandense, na medida em que proporciona o cruzamento entre o indígena e o branco colonizador. No entanto, desempenha um papel secundário na narrativa.

Com a inserção de fatos históricos como as reduções jesuíticas na obra ficcional, o narrador pretende despertar uma visão crítica e um questionamento sobre as conseqüências dessa experiência. Não se trata, portanto, da descrição histórica pormenorizada de determinado evento ocorrido, mas, dos reflexos que o mesmo exerce na sociedade.

A partir de alguns episódios narrados em *A fonte*, podemos depreender a pretensão do narrador em mostrar que a vida nas reduções era marcada por ações violentas causadas por bandeirantes que vinham de outras regiões do Brasil para capturar índios e levá-los para o trabalho escravo. A violência praticada contra os índios pode ser ilustrada com o caso da mãe de Pedro Missioneiro que aparece estuprada por bandeirantes e abandonada nos trigais perto das Missões. Isto nos mostra que o índio já nasce marcado por estupro e violência. Violência que vai acompanhar sua vida e a de seu povo, culminando na total destruição depois da derrota da guerra guaraníca. Com isso, o narrador critica as razões interesseiras dos bandeirantes e condena a conquista dos portugueses pela ação destruidora das reduções jesuíticas onde aparentemente havia paz e prosperidade. Diante da reincidência dada ao tema da violência, podemos observar o caráter reflexivo que o narrador e o próprio destino dos personagens impõem:

A atitude humanista de Erico Verissimo, que implica obviamente um determinado conceito sobre a função da literatura, [...] deve ser compreendida portanto à luz desse reconhecimento crítico da realidade que vem a ser, em última instância, o fator causal de muitas atitudes individuais das suas personagens.¹³⁶

Segundo essa orientação geral, é que Erico Verissimo, através da figura do narrador que assume, toma o processo colonizatório da época das organizações do projeto missioneiro como seu ponto de partida. Ao retroceder para o início da formação do atual Estado do Rio Grande do Sul, o narrador aponta uma seqüência interminável de guerras, massacres, tiranias, evidenciando que o tema da violência está associado ao processo de colonização. Causadas principalmente pela disputa de terras, as brigas ocorridas entre portugueses e espanhóis, acabam causando a destruição e o massacre dos índios.

A postura crítica do narrador também se faz presente na escolha e caracterização dos personagens. Na nossa concepção, ao escolher Pedro Missioneiro como integrante da formação social e histórica do extremo sul do Brasil, o narrador pretende mostrar a importância do índio nesse processo.

¹³⁶Ibid., p. 52.

Seguindo as versões apresentadas por intelectuais brasileiros como Sílvio Romero e Gilberto Freyre¹³⁷ sobre a formação do brasileiro, o narrador de **O Continente I** concebe o habitante sul-rio-grandense como um mestiço: “Para o romancista, porém, a mestiçagem do gaúcho é peculiar em relação a dos demais brasileiros. Ela é composta da união de sangue branco com o do indígena, sendo que este aparece de forma bem menos expressiva”.¹³⁸ No entanto, como observa Heloisa Jochins Reichel:

O índio missioneiro tem uma participação tão fugaz na formação da sociedade quanto a duração de seu personagem no romance. Dele, só o que interessava era a figuração enquanto contribuição racial. Da sua cultura, dos seus valores quase nada se aproveitou, o que é bem representado pela fala escassa do personagem Pedro Missioneiro.¹³⁹

Em **O Continente I**, os portugueses, representados pela família Terra, são tropeiros oriundos de São Paulo que desceram para o território sulino, a fim de levar o gado do sul para os mercados do centro do país que estavam em processo de expansão. Ao se depararem com as condições favoráveis das terras do continente, acabaram se fixando e criando uma pequena propriedade rural. Já os índios guaranis, dos quais Pedro Missioneiro é o maior representante, provém dos Sete Povos das Missões. Assim, o filho de Ana Terra e Pedro Missioneiro representa a confluência de raças - lusa e indígena - que constitui o Rio Grande do Sul. Com isso, ao contrário de uma visão unívoca dos platinistas ou lusitanistas, o narrador mostra a fusão dos dois povos como constituinte da identidade do habitante sul-rio-grandense.

A idéia de ser o índio a base da formação do tipo originário do Rio Grande do Sul foi contestada por diversos autores e críticos “que rejeitam violentamente a tese da miscigenação, como é o caso de Pedro Augusto Mentz Ribeiro, Pedro Ignácio Schmitz e José Proença Brochado”.¹⁴⁰

¹³⁷ Sílvio Romero faz considerações nas quais aponta a mestiçagem como a grande peculiaridade do país, destacando que a raça branca vai prevalecer dando origem ao genuíno brasileiro. Para este crítico, “o mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil”. Ou seja, é pelo contato social, advindo da história colonial, que o mestiço aparece como força nacional. Gilberto Freyre também aponta a mestiçagem como elemento constitutivo da identidade nacional. Ele valoriza e enaltece de forma sistemática o mestiço e a civilização própria e nova, criada a partir da mistura de raças. No prefácio à primeira edição de **Casa Grande e Senzala**, Freyre escreveu que “a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa grande e a senzala”. Assim, esses autores apresentam a mestiçagem como algo positivo, encarada como prova e fator do caráter benévolo da escravidão e da amenização das relações sociais antagônicas no Brasil.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. (Org.). Nelson Romero, 4 ed., 5t. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1949.

¹³⁸ REICHEL, Heloisa Jochins. A identidade sul-rio-grandense no imaginário de Erico Verissimo. In: GONÇALVES, Robson Pereira (Org.). Op. cit. nota 131, p. 212-3.

¹³⁹ Ibid., p. 213.

¹⁴⁰ DACANAL, José Hildebrando. A miscigenação que não houve. In: BOEIRA, Nelson. et al. **RS: Cultura & Ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 29.

Assim, não é de se admirar que a única constatação a que chegaram Mentz Ribeiro, Proença Brochado e Ignácio Schmitz é a seguinte: do índio, como herança cultural, só restou o chimarrão e, como sobrevivência física, graças às mulheres indígenas preadas e possuídas, sobraram alguns gens dispersos. [...] Assim, a famosa miscigenação a rigor nunca existiu. E, se existiu, como podem demonstrar provas factuais sobre os primórdios da ocupação portuguesa, ela não teve continuidade.¹⁴¹

A partir dessa perspectiva, o gaúcho é concebido a partir da união de colonizadores e imigrantes, e jamais fruto da miscigenação entre portugueses e indígenas. Aceitar essa concepção, além de fortalecer a hegemonia europeia, significa negar ao índio seu verdadeiro papel na constituição do Rio Grande do Sul e perpetuar uma imagem de inferioridade criada desde o início da conquista e colonização no Brasil.

É preciso atentar também, para o significado da palavra miscigenação, usada comumente nos trabalhos e obras sobre o contexto da História do Rio Grande do Sul - mistura de raças e culturas que está na base da formação do Estado. Na verdade, o conceito de miscigenação remete não apenas à idéia de uma integração física das raças, mas, também cultural. No entanto, o que de fato ocorreu, foi uma miscigenação forçada, em que, geralmente, os europeus simplesmente tomavam as mulheres índias como o que é ilustrado em *A fonte* com a mãe de Pedro Missioneiro. Dessa forma, também é pretensioso afirmar que houve integração cultural entre as raças envolvidas, pois, o que aconteceu, de forma geral, foi um processo de aculturação em que os grupos menos favorecidos tiveram que incorporar a cultura dos dominadores que se consideravam superiores. Por outro lado, não podemos desconsiderar a entrega pacífica ou união voluntária de mulheres indígenas com homens brancos europeus, ou vice versa. Ana Terra, por exemplo, personagem de **O Continente I** sente certo fascínio e atração pelo índio guarani Pedro Missioneiro.

Um outro aspecto levantado pelo narrador, com o intuito de problematizar a História, é o questionamento da idealização guerreira e da imagem do gaúcho. Na época, a figura do gaúcho ainda era valorizada, pois, servia como ostentação dos ideais revolucionários bem como fundamento de representatividade do Rio Grande do Sul para o restante do país. Erico, através da categoria do narrador, ao relacionar a História e as transformações sociais e econômicas à sua obra, vai inserir o gaúcho numa saga familiar num contexto da modernização, desconstruindo a dimensão mítica da figura gauchesca.

O contraponto entre aspectos míticos e históricos pode ser observado em **O Continente I** como, por exemplo, no episódio em que o personagem histórico Major Rafael Pinto Bandeira visita a estância de Maneco Terra. O Major desperta a idéia de acompanhar as

¹⁴¹ Ibid, p. 31.

tropas de Bandeira e ir à guerra com Antônio, filho mais velho de Maneco. Este simplesmente nega o pedido:

- Não criei filho pra andar dando tiro por aí. O melhor é vosmecê ficar aqui agarrado ao cabo duma enxada. Isso é que é trabalho de homem.

- O major é um patriota, meu pai. Ele precisa de soldados para botar para fora os castelhanos.

O velho ergueu a cabeça e encarou o filho:

- Patriota? Ele está mas é defendendo as estâncias que tem. O que quer é retomar suas terras que os castelhanos invadiram. Pátria é a casa da gente (p. 106).

Maneco Terra tem outra concepção sobre a guerra e valores diferentes daqueles personificados por Bandeira, preferindo poupar a vida do filho. Ele reconhece no Major Bandeira alguém que luta em benefício próprio e que arrisca a vida de muitos inocentes. Com isso, o Major perde sua grandeza enquanto patriota e defensor de causas militares, ao passo que Maneco Terra passa a ser visto como um indivíduo mais sensato por perceber a realidade e evitar a perda do filho. A partir dessas constatações, podemos inferir a pretensão do narrador em desconstruir toda idealização dos militares gaúchos na guerra. Ele desmistifica o papel de Bandeira no desenvolvimento histórico do Estado na medida em que questiona a História oficial mantida e apoiada pelos governos.

A desmistificação em torno dos ideais guerreiros também pode ser constatada em Pedro Missioneiro. Ele havia servido aos soldados da Coroa Portuguesa durante longos anos, logo após a guerra guaraníca. A guerra, porém, não fez de Pedro um herói, ao contrário, tornou-se uma vítima da violência, viveu errante, aparecendo nas proximidades da residência de Maneco Terra, ferido, sujo, maltrapilho. A primeira impressão que Maneco Terra tem de Pedro inclusive é de repulsa e desconfiança: “- Não gosto da cara desse diabo - resmungou” (p. 110).

Assim, a narrativa de Erico Verissimo encontra ressonância em idéias de Manoelito de Ornellas que “indica ser possível aliar uma cosmovisão mítica, que é a das personagens, à tentativa de desmitificação, quando esta é a intenção do autor”. Observamos que o narrador de **O Continente I** procura “articular o mito enquanto forma de expressão ao processo de desmitificação enquanto atitude perante a História”.¹⁴²

Ele articula o personagem ao mito e logo depois o desmitifica, apontando para uma outra realidade. As características míticas de Pedro Missioneiro são apresentadas, sobretudo, no capítulo *A fonte*. No que se refere ao capítulo *Ana Terra*, Pedro Missioneiro ainda apresenta capacidades sobrenaturais como a visão premonitória de sua morte, porém, essa

¹⁴² ZILBERMAN, Regina. Op. cit., nota 125, p. 347-8.

capacidade não é usada em benefício próprio. Ele se recusa a fugir antes de sua morte. Assim, na passagem de *A fonte*, para *Ana Terra*, o narrador estrategicamente deixa de apresentar o personagem como herói mítico para apresentá-lo como um ser que não faz uso de suas capacidades que o distinguem. Na nossa interpretação, isto aponta para a questão sacrificial em que o índio gradativamente vai se silenciando para culminar com o surgimento de seu filho mestiço.

3.2 Pedro Missioneiro

Pedro Missioneiro é um mestiço - filho de uma índia com um vicentista “maldito” (p. 61). A índia morre logo após dar à luz, e o menino, fica aos cuidados dos padres. Eleito para ser padrinho da criança, o padre Alonzo sugere dar-lhe o nome de Pedro. Logo descobre a razão inconsciente da sugestão: Pedro era o nome de um homem que Alonzo tinha intenção de matar quando jovem. Antes de se tornar padre, Alonzo tinha um relacionamento com uma mulher casada. O marido dessa mulher era cruel com ela, e, Alonzo, ao tomar conhecimento disso, decide matá-lo. No entanto, nesse dia, esse homem morre e Alonzo vivencia a situação como se ele tivesse matado o sujeito. Assim, quando Alonzo dá o nome de Pedro ao menino índio, ele lembra do homem e, arrependido, decide redimir-se criando o garoto.

Observamos que Pedro é um nome que tem ressonância com a igreja Católica, já que o primeiro Papa tinha esse nome. É também o nome do fundador da Igreja cristã, o discípulo que Jesus mais gostava e o seu sucessor. Inclusive existe uma citação bíblica que diz: “você é Pedro e sobre esta pedra construirei a minha Igreja, e nem a morte poderá vencê-la”.¹⁴³ Assim, o nome Pedro é uma referência, um fundamento que pode ser relacionado com o personagem de **O Continente I**, que também será a base da família Terra-Cambará.

Quanto à caracterização de Pedro Missioneiro, observamos que ele possui boa aparência física. A descrição do índio é dada pelo narrador a partir da perspectiva de Ana: “Tinha ele uma cara moça e trigueira, de maçãs muito salientes. Era uma face lisa, sem um único fio de barba, e dum bonito que chamava a atenção por não ser comum, que chocava por ser tão diferente das caras de homens que se viam naquelas redondezas” (p. 109).

¹⁴³ BÍBLIA SAGRADA, Mateus 16:18.

Além da atração física, o narrador lhe atribui características míticas¹⁴⁴ que fazem dele um herói. Ele tem capacidades sobrenaturais e apresenta traços incomuns de personalidade e comportamento. Juntamente com os traços míticos, Pedro Missioneiro é coroado de várias características que remetem ao episódio das Missões e à atuação dos jesuítas, dentre delas, a de saber ler e escrever. Sabe-se, aliás, que desde criança ele aparenta ser uma pessoa inteligente e dotada de várias habilidades:

Aos oito anos sabia ler, escrever, fazer contas, e, além do guarani, falava espanhol e podia ler com relativa correção alguns textos em latim. Era um menino mais alto que o comum dos índios da sua idade, tinha a pele trigueira, os cabelos pretos e lisos, olhos escuros e oblíquos, nariz fino e reto, e boca rasgada (p. 67).

Outro índio apresentado no romance com qualidades bem destacadas é Sepé Tiaraju:

Não estava Sepé entre os índios que revelavam vocação para a música, para a escultura, para a pintura ou para a dança, mas possuía evidentemente outros talentos. Sabia ler e escrever com fluência, tinha habilidade para a mecânica e conhecia a doutrina cristã melhor que muitos brancos letrados que se jactavam de serem bons católicos. Ninguém melhor do que ele domava um potro ou manejava o laço; poucos podiam ombrear com ele no conhecimento e trato de terra; e aquela guerra mostrara que ninguém o suplantava como chefe militar e guerrilheiro.

Em tempo de paz, muitas vezes Alonzo ficara surpreendido ante as sentenças que o alferes real pronunciava, na qualidade de corregedor de seu povo. Resolvia problemas judiciários com um equilíbrio e um senso de justiça que fariam inveja aos magistrados das cortes européias. Sabia exprimir-se com precisão e economia de palavras, e nas suas sábias sentenças Alonzo vislumbrava às vezes uma pontinha de ironia, o que o deixava a pensar nas ricas reservas mentais daquela raça considerada pelos brancos inferior e bárbara (p. 82).

A partir desses trechos, podemos visualizar a figura de dois personagens indígenas extremamente hábeis e inteligentes; porém, é importante notar que os índios que são assim descritos e valorizados são aqueles das reduções que se submeteram ao processo de aculturação. Nesse sentido, há também uma referência no capítulo *A fonte* de que um índio exerce a função corregedor, alto cargo - autoridade máxima do cabildo. “Alonzo foi ao cabildo, onde o corregedor - um índio imponente que ostentava o uniforme amarelo e

¹⁴⁴ As características míticas atribuídas a Pedro Missioneiro são elencadas por Zilberman: apresenta traços incomuns de personalidade e comportamento. Suas propriedades mágicas e sobrenaturais se manifestam quando: diz conversar com Nossa Senhora; tem visões, como a de Sepé em luta contra os portugueses, e premonições, como a morte do chefe guerreiro ou a sua própria, assassinado pelo pai e irmãos de Ana Terra; dá início à mitificação e posterior canonização de Sepé, atribuindo-lhe a marca do lunar, a subida ao céu e a santidade. Além disso, Pedro tem origem divina, pois se considera filho de Maria e, de certo modo, repete a trajetória de Jesus: tem dupla paternidade, uma real (o vicentista que fecundou sua mãe) e outra adotiva (Alonzo), e destina-se ao sacrifício, de que está ciente mas não pode evitar. Seu nascimento é também de ordem excepcional, precedido por um ritual de purificação vivido por Alonzo, que precisa superar o sentimento de culpa pela morte do espanhol Pedro com o derramamento do sangue, sinal da nova aliança com Deus, e conceder-lhe nova oportunidade de viver através do batismo do órfão indígena com o seu nome. ZILBERMAN, Regina. Op. cit., nota, 125, p. 359.

encarnado dos soldados espanhóis - discutia com membros do Conselho problemas de administração judiciária” (p. 55). Essa peculiaridade também pode ser observada em Sepé Tiaraju: “Ficava de respiração alterada quando via o alferes nos dias de procissão todo metido no seu uniforme de guerreiro de Espanha, pistolas e espada na cintura, cavalgando seu belo ginete” (p. 72).

Essas constatações revelam que Pedro Missioneiro é um índio que pertence a uma categoria bem específica. Ele foi catequizado e educado nas Missões pelos padres jesuítas de acordo com valores e preceitos religiosos da cultura européia. Assim, ele não é um ser “primitivo”, mas, produto do projeto missioneiro. Além disso, essas características ajudam na verossimilhança da obra, pois, o índio teria que apresentar certas peculiaridades para despertar o interesse de Ana.

Observamos que Pedro Missioneiro representa a figura de um índio mestiço aculturado,¹⁴⁵ que incorporou características da cultura dominante, mas, que procura preservar traços da cultura indígena. Embora tenha nascido nas Missões e de aparentemente não ter tido contato com índios guaranis fora das reduções, (não há na obra registros a esse respeito) em alguns momentos, ele revela sua verdadeira identidade indígena. Isso se dá, principalmente, quando toca música em sua flauta: “era uma melodia lenta e meio fúnebre” (p. 118). O fato de tocar músicas tristes, evidencia uma lamentação, possivelmente uma lembrança de seu povo e não necessariamente as melodias sacras ensinadas pelos padres nas reduções que em geral eram de exaltação e agradecimento a Deus.

A música aparece em vários momentos em *A fonte*, apontando que os índios tinham habilidades de executá-la. No entanto, ao invés de ser uma forma alegre de aprender os preceitos religiosos ensinados pelos padres, podemos observar que se trata de uma expressão triste: “a pavana terminou. O índio abriu os olhos mas ficou imóvel, com o instrumento ainda nos lábios, a mesma expressão de tristeza na face bronzeada” (p. 59):

¹⁴⁵ Consideramos Pedro Missioneiro um índio aculturado a partir do entendimento de que o conceito aculturação é explicado como “um processo unilateral de conversão e substituição das culturas nativas pelas européias”. (DE GRANDIS, Rita. Processos de Hibridação Cultural. In: **Imprevisíveis Américas**. Questões de Hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto: ABECOM, 1995. p. 22). Neste sentido, no campo da crítica literária dos anos sessenta, Angel Rama também afirma que: “a aculturação não responde a um mero intercâmbio civilizado entre culturas, mas é a única opção que se impõe para poder solucionar um choque de forças culturais muito díspares, uma das quais viria a ser previsivelmente destruída no confronto”. (RAMA, Angel. Os processos de Transculturação na Narrativa Latino-americana. In: **Ensaio latino-americanos**. Flávio Aguiar & Sandra Guardini T. Vasconcellos. Trad. Raquel la Cortedos Santos, Elza Gasparotto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 212). O conceito de aculturação se contrapõe criticamente à transculturação criado inicialmente pelo antropólogo e historiador cubano Fernando Ortiz, que indica a transformação mútua de culturas, especialmente da européia pela nativa.

Havia no rosto do índio uma inefável expressão de tristeza de imagem asiática - lustrosa, fixa, oblíqua. Parado no meio da sala, de sobranceiras erguidas, testa pregueada, olhos fechados, ele soprava na flauta, como que esquecido do mundo. E a voz queixosa do instrumento parecia contar uma história. A melodia ora se desenrolava no ar como uma fita ondulante - e Alonzo tinha impressão de ver a linha sonora escapar-se pela janela, avançar pelo campo em fora, acompanhando docemente a curva das coxilhas -, ora parecia um lento arabesco noturno (p. 58).

“Às vezes tomava da flauta e começava a improvisar. Inventava melodias que ora eram tristes e arrastadas ora rompiam em trêmulos e arabescos alegres, para depois caírem de novo numa melopopéia” (p.70). A constatação de que os índios nem sempre tocavam músicas alegres e de gratidão que geralmente eram as melodias sacras ensinadas nas reduções, vem reforçar nossa hipótese de que os índios são silenciados por um sistema de dominação e que eles usam a arte - a única forma encontrada e permitida - para exteriorizarem sua indignação e anulação cultural.

Outra evidência da cultura remanescente do índio é a sua habilidade de caça usando arco e flechas. Assim, constatamos que, em algumas passagens, Pedro Missioneiro revela traços da cultura indígena herdados de sua mãe. Na obra, temos também, as observações do personagem Alonzo que constata mudanças comportamentais dos índios da redução com o limiar da Guerra Guaranítica. Mesmo catequizados, o padre percebe que o trabalho religioso realizado com os índios não foi suficiente para mudar suas vidas interiores. “E Alonzo via, agonizado, transformar-se a vida daqueles povos, onde agora só se faziam preparativos bélicos” [...]. “Em tudo isso o que mais espantava Alonzo era ver que a piedade, a cortesia e as inclinações pacifistas dos indígenas não passavam dum tênue verniz que agora se quebrava para mostrar a natureza verdadeira daquela gente” (p. 79). Assim, podemos dizer que em determinados momentos, Pedro Missioneiro, assim como outros índios das reduções, revela traços da cultura indígena de seu povo, demonstrando que não assimilou totalmente a cultura trazida pelos jesuítas.

Além de saber ler e escrever, Pedro Missioneiro sabe construir e tocar flauta e chimiria - um instrumento de sopro em madeira -, conhece lendas, provérbios em latim, o que significa, inclusive, que é a figura mais culta que os da família de Ana Terra. Esta vive num lugar isolado onde ninguém sabia ler, onde não existia calendário, o que dá a idéia de que viviam num mundo primitivo, arcaico e que o índio é originário de um contexto mais desenvolvido. Podemos reconhecer uma inversão de valores, aquele, que sob a ótica dos “civilizados” deveria representar o lado bárbaro e selvagem do ser humano, aqui é dotado de sensibilidades e inclinações artísticas.

Para Ana Terra, o índio é um ser que causa repulsa e atração: “quando o via, sentia uma coisa que não podia explicar: um mal - estar sem nome, mistura de acanhamento, nojo e fascinação” (p. 117). Ela via em Pedro Missioneiro um homem diferente de qualquer outro, com uma atração irresistível. Apesar de ter sido educada sob uma rígida moral e de experimentar um amor sexual não amparado pelos laços matrimoniais, Ana acredita que o mais importante é a descoberta do desejo e sua satisfação.

O sentimento contraditório de Ana é intensificado quando o índio conta histórias ou toca música. “Na cabeça de Ana soava uma flauta: a melodia que Pedro tocara naquela noite de chuva não lhe saía da memória, noite e dia, dia e noite” (p. 123). Enquanto Pedro tocava sua flauta, adquiria a confiança de Maneco e seduzia a solitária Ana. Para ela, o som não saía do instrumento musical, mas do corpo dele e entrava no dela. Em sua imaginação, o índio não tocava, beijava a flauta e a música falava por seu silêncio. Assim, apesar das raras palavras trocadas entre Pedro e Ana, era a música que estabelecia conexão entre os amantes.

Ana sentia que a melodia traduzia seus sentimentos acumulados, sua solidão, tristeza, angústia. Através do som da flauta, ela se libertava, deixava-se seduzir e aflorar seus sentimentos. Dessa forma, a melodia extraída da flauta servia para expressar os sentimentos de ambos. Para Ana, a música causava um efeito de sedução e de libertação e, para Pedro, possivelmente uma lamentação pela derrota e destruição de seu povo na guerra.

A capacidade de contar histórias, tocar música e demonstrar conhecimentos diversos, por um lado, fascina a família Terra, mas, por vezes, também é um incômodo, como podemos observar nos trechos a seguir:

“Ao ouvir-lhe a voz, Ana sentiu um calafrio desagradável. Aquela voz lhe fazia mal: era doce demais, macia demais; não podia ser voz de gente direita...” (p. 117).

“Maneco queria encurtar a história, porque lhe era desagradável aos ouvidos a voz de Pedro e sua língua confusa. Além disso, o fato de todos estarem escutando com atenção aquele mameluco dava-lhe uma importância que ele não merecia” (p. 131).

Num contexto familiar em que não havia lugar para fantasias, música ou alegria, Pedro se revela como um ser que consegue romper com essa tradição. Sua voz é capaz de suscitar sentimentos até então encobertos pela família Terra. No entanto, nos principais episódios de Pedro Missioneiro em *Ana Terra*, ele aparece calado:

“Pedro *falava pouco*, servia muito e só se dirigia à gente da estância quando era interpelado ou então quando precisava pedir alguma informação ou instrução” (p. 115).

“Ora, aconteceu que Pedro trabalhou aquele dia *sem conversar*. Comeu a comida que lhe levaram e quando chegou a noite recolheu-se em *silêncio* ao galpão (p. 115).

“O índio aproximou-se em *silêncio* e pediu licença para sentar-se junto deles. Maneco disse: - tome assento. Pedro sentou-se a uns cinco passos de onde estava o grupo e *ficou calado*” (p. 129).

“O índio recebeu a arma *num silêncio* compreensivo” (p. 119).

“- Pedro, vamos embora daqui! Ele *ficou em silêncio*” [...] “chorou livremente por algum tempo. *Pedro nada dizia*, limitou-se a acariciar – lhe os cabelos” (p. 137). (grifo nosso).

A partir dessas ocorrências, podemos observar que os principais episódios de Pedro Missioneiro, em *Ana Terra*, estão ligados ao silêncio do índio. Quando não está calado, ele geralmente pede permissão para poder se expressar. Isso se dá, principalmente, quando fala da vida nas reduções, mais especificamente, quando conta lendas, ou seja, sobre episódios que remetem a aspectos culturais europeus e não sobre sua cultura indígena. No nosso entender, esse comportamento aponta para o choque cultural sofrido pelo índio.

Por outro lado, o silêncio expressa a compreensão do índio em permanecer calado em determinados momentos. Ele está em terreno alheio e precisa se comportar de acordo com códigos culturais na qual está inserido. A família de Maneco Terra pode ser considerada uma instituição rudimentar baseada no sistema patriarcal que busca preservar um código de honra. Com o desejo de prosperar na propriedade, Maneco Terra age de acordo com sua cultura: “Maneco Terra era um homem que falava pouco e trabalhava demais. Severo e sério, exigia dos outros muito respeito e obediência, e não admitia que ninguém em casa discutisse com ele. “Terra só tem uma palavra”, costumava dizer. E era verdade” (p. 106). Como homem honesto e trabalhador, Maneco considera-se superior aos demais membros da família e do índio, exigindo a submissão de todos e configurando-se como o representante da figura do homem branco e português.

A inferioridade atribuída ao índio pode ser observada pelo tratamento recebido da família: “fê-lo dormir no galpão a primeira noite” (p. 114), recebia comida separado, e, principalmente, por “morar numa barraca de taquara coberta de palha, que ele mesmo ergueu na encosta da coxilha, não muito longe da sanga” (p. 116). Na passagem em que o pai de Ana descobre o punhal de prata na cintura do índio, Maneco logo o considera um ladrão: “onde será que o índio roubou isso?” (p. 111). Não lhe passou pela cabeça de que o índio poderia ser proprietário legítimo do objeto.

Visto como uma possível ameaça, o punhal é retirado de sua cintura enquanto ele está inconsciente e é devolvido somente quando adquire a confiança do pai de Ana. Dessa forma,

ele é privado do objeto pessoal que traz consigo o que representa uma forma de manter o índio calado e de negar seu direito de defesa. Em uma passagem, o narrador registra os pensamentos de Ana: “Eles tratavam Pedro como um ser inferior e não lhes passaria nunca pela cabeça a idéia de que Pedro Missioneiro jamais pudesse fazer parte da família” (p. 135).

Na verdade, desde a chegada de Pedro Missioneiro na propriedade de Maneco Terra instaura-se entre eles um certo combate, em que colocam frente a frente suas visões de mundo tão diferentes. Além de ter visões e de ser portador de habilidades artísticas, Pedro traz consigo certos conhecimentos sobre seu povo, somados aqueles adquiridos nas reduções, e, ainda, curiosidade pelo diferente. Mesmo tendo mais conhecimentos, seu discurso, quando proferido, geralmente é desprezado pela maioria dos membros da família Terra, assim, ele prefere se manter calado. Maneco Terra, por sua vez, era um homem rude, cujos conhecimentos se resumiam à lida no campo: “Era um homem positivo, que costumava dar nome aos bois e não gostava de imaginações. Não acreditava em milagres e achava errado dizer que mais vale quem deus ajuda do que quem cedo madruga” (p. 122). Vemos então, que Maneco Terra, apesar de ser um homem simples e de poucas palavras, é portador de um discurso seguido rigidamente, ou seja, tudo o que diz é interpretado como uma ordem.

Com a descoberta da gravidez de Ana, na concepção de Maneco Terra, o índio precisa ser rapidamente eliminado. A morte de Pedro foi o único meio encontrado por Maneco para limpar a honra da filha, pois, naquela época, era inconcebível uma mulher engravidar sem que estivesse casada. A moça deveria permanecer virgem como prova da virtude e da educação familiar. Como traiu o código de honra da família, além de perder o pai da criança, Ana também sofre desprezo pelos familiares. Vários anos depois, ao ser questionada por desconhecidos que passavam pela estância sobre Ana e seu filho, d. Henriqueta explica rapidamente que Ana é viúva e “o marido morreu de bexiga, faz meses” (p. 146). Essa afirmação indica que a alternativa encontrada pelos Terra, diante daquela situação irremediável de vergonha familiar, era mentir sobre o pai da criança.

Ciente do sistema de valores em que estava inserido, Pedro Missioneiro tentou se aproximar da família de Ana de diversas formas. Além da tentativa de aproximação através da música e das lendas, Pedro Missioneiro procurou quebrar a desconfiança natural da família buscando ser útil em algumas atividades domésticas. Um dia, aparece com grande quantidade de argila, trabalhando nela até modelar alguns pratos de cerâmica.

Um dia meteu-se no mato e voltou depois de algumas horas trazendo para d. Henriqueta favos de mel de abelha e uma canastra cheia de frutas silvestres. Doutra

feita fez um arco e flechas e saiu a caçar às primeiras horas da tarde; voltou ao anoitecer, trazendo às costas um veado morto - com o sangue a pingar-lhe do focinho - e três jacutingas presas num cipó. Pôs o produto da caça junto da porta do rancho, numa oferenda silenciosa (p. 115).

“Aos poucos o mestiço ia se fazendo útil. Os dias passavam e Maneco Terra, que aceitava os serviços dele com alguma relutância, ia deixando sempre para o dia seguinte a resolução de mandá-lo embora” (p.115). Assim, Pedro Missioneiro representa o índio guarani que fora aproveitado pelos portugueses para trabalhar nas estâncias, pois era dócil, convertido. Além disso, o elemento indígena foi aproveitado também nas lutas pela disputa do território. Isto mostra que a contribuição da etnia indígena fica restrita apenas ao grupo dos índios aculturados. Como afirma Heloísa Reichel: “o índio que formou o mestiço sul-rio-grandense era o pacífico, ordeiro, trabalhador e, ainda mais, conhecedor das artes e ofícios que atendiam as necessidades de trabalho e lazer da sociedade que se formava”.¹⁴⁶

Para a família Terra, Pedro Missioneiro só é útil enquanto é capaz de prestar favores. Eles aceitam sua presença somente após mantê-lo sob severa vigilância e aprovar seus serviços. Embora trabalhando junto com o pai de Ana e seus irmãos, ele é desprezado e considerado um simples “peão”, um “bugre”, um “forasteiro” (p. 114-6) que de alguma forma precisava ser eliminado.

Na perspectiva da família Terra, que corresponde ao código cultural dos brancos (dominadores), Pedro Missioneiro não pode ser herói, pois, ao engravidar Ana, uma moça solteira, transgride as normas sociais e, portanto, demonstra que não se enquadra no espaço moral privilegiado em que está inserido. Já sob o ponto de vista indígena, o casamento não é condição imposta para a consolidação do ato sexual. Assim, temos dois espaços morais que se opõem, e o narrador, para legitimar o personagem como herói, habilmente resolve a questão atribuindo outras características e valores. Dessa forma, embora Pedro Missioneiro esteja inserido num contexto familiar que não o valoriza como herói, ele possui traços que permitem que seja reconhecido como tal.

De acordo com os postulados de Philippe Hamon¹⁴⁷ em relação ao reconhecimento de um herói, é possível enquadrarmos o personagem Pedro na categoria denominada “qualificação diferencial”. Nessa categoria, “a personagem serve de suporte a um certo

¹⁴⁶ REICHEL, Heloisa Jochins. In GONÇALVES Op., cit., nota 131, p. 212-3.

¹⁴⁷ HAMON, Philippe. Para um estatuto semiológico da personagem. Trad. Maria Alzira Seixo. In: **Categorias da Narrativa**. Lisboa: Vega, [s.d]. Ao postular o estatuto semiológico da personagem, Philippe Hamon defendeu-a como um signo narrativo que se vincula a centros privilegiados e, no plano do significado, atua como suporte da conservação e da transformação do sentido. Para identificar e descrever esse estatuto é necessário fundamentar-se no entendimento de que “um texto é legível (para uma dada sociedade numa dada época quando houver coincidência entre o herói e o espaço moral valorizado)” (p. 83).

número de qualificações que não possuem, ou possuem em grau menor, as outras personagens da obra”.¹⁴⁸ Nesse sentido, essa designação é possível para Pedro por apresentar vários traços como saber ler e escrever, conforme mencionamos, que o diferenciam dos demais membros da família Terra. Além dessas particularidades, podemos reconhecer em Pedro Missioneiro um herói que se entrega ao sacrifício.

Ao ser levado preso pelos irmãos de Ana Terra, na noite fechada, para um lugar distante, “Pedro não dizia nada, não fazia nenhum gesto não procurava fugir, sabia que era seu destino ser morto e enterrado ao pé duma árvore” (p. 141). Ele não resiste porque acredita que seu destino já estava traçado. A atitude mansa e pacífica de Pedro Missioneiro evidencia que ele fora educado e preparado para aceitar com resignação as imposições sociais que lhe diziam respeito, por sua condição de índio. Como afirma Donald Schüler:

O fatalismo de Pedro Missioneiro não é um caso isolado. É generalizada a consciência do inevitável. Desarraigado, sem imagem nítida do passado, entregue à incerteza do futuro, sacudido por guerras periódicas; entrega-se o homem à crença no destino. Aceita o que lhe acontece como aceita a chuva, o vento, a doença, a guerra. Não alcança o sentido do que lhe acontece; submete-se, contudo, por não haver outra opção.¹⁴⁹

Devido ao seu caráter, comportamento e morte, podemos reconhecer no personagem Pedro Missioneiro, alguns aspectos da figura de Cristo. Assim como Jesus Cristo, Pedro Missioneiro também renuncia sua vida submetendo-se ao sacrifício. A visão de Pedro Missioneiro é premonitória: é preciso que morra para que o filho sobreviva, assim como do sacrifício de sua raça há de se erguer o mestiço que conformará a sociedade sul-rio-grandense. Ao contrário da revolta, da vingança e do ódio, Pedro Missioneiro prefere a regeneração pelo amor.

Além disso, como vimos, o próprio nome – Pedro - carrega em si, é uma referência bíblica a um discípulo muito querido de Jesus que acabou fundando a primeira Igreja. O discípulo Pedro é perseguido e morto por pregar o evangelho aos não-cristãos. Sua morte é profetizada por Jesus: “Mas eu afirmo que, quando você for velho, estenderá as mãos, alguém vai amarrá-las e o levará para onde você não vai querer ir”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ HAMON, Philippe. Op. cit., nota 147, p. 83. Philippe Hamon dá o nome de *qualificação diferencial para* diferentes traços individualizadores da personagem, que funcionam como sinais configuradores de sua unidade e de sua totalidade, do espaço narrativo que preenche, segundo diferentes níveis e frequência: a vinculação cultural, familiar, étnica, político-ideológica; seu nome; seus atributos físicos; seus estados revelados ou implícitos, suas atitudes. As outras designações postuladas por Hamon são: distribuição diferencial, autonomia diferencial, funcionalidade diferencial e pré-designação convencional.

¹⁴⁹ SCHÜLER, Donald. O tempo em **O Continente**. In: CHAVES, Flávio Loureiro. (Org.) **O Contador de histórias**. Porto Alegre: Globo, 1979. p. 171.

¹⁵⁰ BÍBLIA SAGRADA, João 21:18.

Assim como o discípulo Pedro é alertado sobre sua morte por Jesus, Pedro Missioneiro também tem uma visão que antecipa detalhes de sua morte: “Vi quando dois hombres enterraram mi cuerpo cerca dum árbol”.(p.137). Apesar de sua vida breve, no romance, ele desempenha o papel de protótipo do gaúcho assim como o Pedro da Bíblia é o fundador da Igreja. Dessa forma, podemos fazer várias aproximações entre Jesus Cristo, seu discípulo Pedro e o personagem Pedro Missioneiro, bem como, estabelecer relações de procedimentos figurais postulados por Auerbach.

Tomando o caso de Pedro e Ana, vemos que o destino desses personagens de certa forma já estava premeditado, pois, o envolvimento entre os dois, não condiz com as expectativas família Terra. Assim, o amor entre Ana e Pedro, ao mesmo tempo em que significa realização e vida, assume também uma face trágica. De acordo com Odiomar Rodrigues, a própria origem e caracterização dos personagens Pedro Missioneiro e Ana Terra, já apontam para a luta entre o “princípio da vida e da morte”:

Pedro Missioneiro, por sua origem indígena e com uma caracterização de herói mítico, coloca-se na narrativa como o elemento que, vindo da terra, ligado às raízes mais profundas da região (mãe índia e pai branco) e às origens coloniais do Continente do Rio Grande do Sul, representa seguramente um forte ponto de apoio narrativo para contrapor com Ana Terra. Ela, ligada à própria terra, tinha origem autóctone. Porém sua historicidade era ligada pela filiação a colonizadores vindos de outras províncias. Pedro Missioneiro, o filho da aventura, princípio do prazer, mantido dentro da cultura indígena, liga-se a Ana Terra, a mulher criada dentro dos limites de uma cultura repressiva. Esta união entre o tacho índio e o colonizador é que situa o início da história e a luta entre o princípio da vida e da morte.¹⁵¹

A morte do índio representa mais que a perda de um homem qualquer, significa o aniquilamento de uma etnia, a erradicação da origem platina. É interessante observar que Pedro é encontrado quase morto por Ana Terra, assim como a mãe do índio é encontrada no trigal, o que aponta para o sacrifício do índio, de sua raça e cultura. Aliás, todo o processo da consumação da colonização branca tem essa dimensão: o atentado contra os índios.

Ao aproximar Ana e Pedro Missioneiro, observamos que o narrador prefere investir na dimensão humana e afetiva, condenando atitudes violentas. Dentre os temas constantes como a guerra, a violência, a tirania social, ele busca uma outra forma para focar o destino emblemático dos personagens. Por isso, a solução sacrificial em **O Continente I** para Ana e Pedro é a regeneração pelo amor. Em relação a essa solução temática escolhida pelo narrador, Chaves sustenta que:

¹⁵¹ RODRIGUES, Odiomar. O tempo e o vento: personagens. In: LOPES, Galeno Cícero (org.) **Textos e personagens**: estudos de literatura brasileira. Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto, 1995. p. 36.

O complexo tecido da vida, constantemente rasgado pelas mais diferentes manifestações de violência, sempre se recompõe na capacidade amorosa das personagens femininas. Essa nota existencial obsessivamente repetida de livro para livro, de história para história, constitui a solução – romântica, repetimos – para a trajetória das personagens de Érico Veríssimo. É nas mulheres, sempre moralmente mais fortes do que os seus homens, que se estabelece o sustentáculo do mundo que ameaça desabar.¹⁵²

Assim, é Ana Terra, como mulher-mãe que luta e assegura a sobrevivência, preservando a continuidade da família. “Ela [Ana Terra] trazia Pedro dentro de si. Pedro ia nascer de novo e o mundo no fim das contas não era tão mau” (p. 143). Embora tendo uma trajetória curta na narrativa, a atuação de Pedro Missioneiro é decisiva. Sua presença estará presente na caracterização de seus descendentes, pois, a família Terra Cambará tem uma ligação profunda com os antepassados, na medida em que são a sua repetição:

[Ana Terra] Ficara espantada ao notar que o filho estava mais alto do que ela. Mas espanto maior ainda lhe causara a descoberta que aos poucos fizera de que, embora fosse a imagem viva do pai, o rapaz tinha herdado o gênio do avô: era calado, reconcentrado e teimoso! Engraçado! Maneco Terra e o homem que ele mandara matar agora se encontravam no corpo de Pedrinho (p. 175).

Desse modo, entendemos que a importância de Pedro Missioneiro reside em sua participação no processo de formação social do Rio Grande do Sul. Acreditamos que dentre as razões que levaram Érico Veríssimo a criar o personagem indígena foi para mostrar essa função do índio e para problematizar o passado histórico desses povos. Ao relacionar personagens ficcionais e históricas trazidas pelo narrador para dentro do romance, o autor buscou subsídios na historiografia para desenvolver o seu romance, investindo na questão afetiva e condenando todo tipo de violência. Com isso, ele possibilitou várias discussões, sejam elas políticas, sociais, econômicas, étnicas, culturais.

¹⁵² CHAVES, Flávio Loureiro. (org.) Érico Veríssimo e o mundo das personagens. In: **O Contador de histórias**. Porto Alegre: Globo, 1979. p. 77.

3.3 Breviário das terras do Brasil

Publicada originalmente como folhetim no Diário do Sul, de julho a setembro de 1988, a obra **Breviário das terras do Brasil**, de Luis Antonio Assis Brasil, é o 13º livro do autor. O foco dominante da narrativa centra-se em Francisco Abiaru, personagem que assume a voz dos índios guaranis que estão ali representadas por ele. O índio é proveniente das missões jesuíticas do noroeste do Rio Grande do Sul, numa época em que havia prosperidade nas reduções. Na época referida pelo livro, sob a direção dos padres jesuítas, os índios aprendiam diversos ofícios como pintura, escultura, tecelagem, entre outros. Orientado pelos padres, Abiaru torna-se um habilidoso escultor de imagens sacras que são vendidas e exportadas para Buenos Aires.

A narrativa inicia quando Francisco Abiaru, juntamente com um padre das reduções, está viajando no rio da Prata rumo a Buenos Aires a fim de vender esculturas. Durante a viagem, eles sofrem um naufrágio, do qual o índio sobrevive por se agarrar a um santo de madeira. Ele é recolhido por portugueses que ali passavam de navio e levado para um presídio manicômico no Rio de Janeiro. Acusado de heresia por produzir uma imagem de Cristo conspurcada por traços indígenas, ele permanece preso até se instaurar um julgamento do Tribunal da Santa Inquisição. Durante toda trajetória, mostra-se como indivíduo decidido a não se submeter a ordens e imposições que venham prejudicar ainda mais a sua cultura de origem.

Assim como em **O Continente I**, em **Breviário das terras do Brasil**, há também um pano de fundo histórico, que remete às Missões Jesuíticas do início do século XVIII. Vimos que Pedro Missioneiro nasce e vive na região dos Sete Povos das Missões até serem destruídos pela guerra guaraníca. Ele inclusive acompanha alguns soldados após a destruição de São Miguel até chegar ferido à na estância dos Terra. Francisco Abiaru habita a mesma região, porém numa época anterior ao da guerra. Assim, os dois romances contêm informações de um longo período que marcou a História dos índios guaranis.

Como vimos, com a criação das reduções jesuítas, os índios foram catequizados e ensinados para o trabalho pelos padres espanhóis. Com o tempo, as reduções foram alvo de constantes ataques por bandeirantes que vinham de outras partes do Brasil, a fim de capturar os índios para mão-de-obra escrava nas regiões açucareiras. A partir de então, houve diversos massacres das tribos, e os índios passaram a temer os portugueses bandeirantes que tentavam escravizá-los. Daí a designação “malévola gente portuguesa”, por Francisco Abiaru em

Breviário das terras do Brasil. O personagem refere-se à situação das tribos indígenas no sul do Brasil, apontando para as crueldades causadas pelos bandeirantes vicentistas e como os índios tentavam escapar aceitando a catequese dos jesuítas espanhóis nas reduções. Dessa forma, as reduções são apresentadas pelo narrador como um local de refúgio para os índios contra esses ataques.

O pano de fundo histórico referente às Missões Jesuíticas em **Breviário das terras do Brasil** pode ser detectado a partir de algumas pistas, que vão sendo apresentadas nos primeiros capítulos do romance. Primeiramente, temos a informação de que Francisco Abiaru é um índio guarani que está no rio de la Plata, juntamente com um padre, e que juntos queriam exportar santos esculpido em madeira para o ornamento de um templo famoso em Buenos Aires. Em seguida, temos notícia do naufrágio e a salvação do índio por se agarrar em uma escultura. Ao sentir o perigo, Francisco Abiaru invoca o Santo Inácio e julga estar próximo à morte podendo ouvir “os anjos tocando tubas e trombones e tiobar como no coro da igreja da Redução” (p. 8).

Breviário das terras do Brasil aponta ainda para aspectos historiográficos que dizem respeito à disputa das terras do Rio Grande do Sul. Conforme já mencionamos anteriormente, a “descoberta” do território sulino gerou muitos conflitos entre portugueses e espanhóis, pois, ambos buscavam maiores conquistas a seus reinos. Registramos que a divisão das terras brasileiras foi realizada oficialmente com o Tratado de Tordesilhas, assinada em 1534, e que, no entanto, a área da Bacia do Prata, em especial o Rio Grande do Sul, continuou sendo alvo de disputas entre Portugal e Espanha, pois o Tratado não esclarecia exatamente sua linha imaginária divisória.

Após sofrer o naufrágio, Abiaru é encontrado por alguns portugueses que o levam aprisionado num navio até o Rio de Janeiro. Assim que o tiram das águas, Francisco “vai reconhecendo o acento da malévola gente portuguesa e brasileira que tantos estragos fizeram nas Missões” (p. 12). “[...] metido nesta nau de inimigos que nas Missões só sabiam espalhar a destruição e o roubo” (p. 21). A partir dessas expressões, podemos observar que os portugueses são reconhecidos pelo índio como violentos, perigosos e causadores de muitos prejuízos nas reduções jesuíticas.

Outra importante referência histórica contida logo no início da obra é a menção do transporte de couro, charque e outras mercadorias da Colônia do Sacramento para o Rio de Janeiro, dando a reconhecer que o romance está situado no século XVIII, numa época em que havia nas reduções, uma intensa produção destinada à exportação:

(...) e o fedor que tu sentes vem de baixo, é do couro, muito couro para cobrir todas as cadeiras para acomodar as bundas dos generais e botar solas em todos os sapatos da Terra e ainda sebo, graxa e charque e mais cabelos de cavalo para fazer colchões para as putas, que esta maldita Colônia só produz essas mercadorias do caralho. (p. 17-8).

Alguns episódios historiográficos apontados ao longo do romance são, na verdade, críticas em que o narrador, assumindo a voz de uma personagem - a rainha Hécuba que tem a capacidade de prever o futuro das pessoas - denuncia e condena as atrocidades cometidas pelos portugueses no processo da colonização (massacres, difusão de doenças):

- Senhores desta terra! Cuidem de seus tesouros e de suas vidas, porque próxima está a destruição que está preparada desde todo o sempre. Desde que Portugal plantou suas garras no ventre do Brasil, isto virou o reino do Mal. Febres malignas, violações de donzelas, irmão que cobiça a irmã, homens que fornicam com homens feitos escravos, ouro despejado nas gargantas dos Governadores, roubo e morte. Tudo é pouco para vingar tanto horror que se abateu sobre esta terra antes livre da inveja e da raiva. Perseguidores, serão vocês os perseguidos (p. 177).

Além das referências aos aspectos historiográficos sobre as Missões jesuíticas, a narrativa de Assis Brasil remonta aos primeiros momentos da formação do Estado brasileiro, numa época em que a Igreja possuía controle absoluto sobre a vida da Colônia e a Inquisição tinha mais autoridade que o Rei. O Tribunal do Santo Ofício português, através da Visitação, julgava crimes conforme modelos da cultura européia, tais como: heresia, feitiçaria, homossexualismo e bigamia. Assim, o romance **Breviário das terras do Brasil** situa-se num espaço social, histórico e religioso que aponta para a dominação exercida pela Igreja.

Usando a terminologia de Genette, podemos reconhecer que o narrador faz uso de um tempo ulterior na narrativa, sendo o início da *erzählte Zeit* situado no século XVIII, não apresentando marcadores temporais do final da narrativa. A principal referência dada pelo narrador nesse sentido é a presença dos tribunais de Inquisição no Brasil.

Ao chegar na prisão no Rio de Janeiro, Francisco Abiaru percebe que seu drama é acompanhado por outros personagens como do holandês voador, do Padre Vasco Antônio da Costa, da Rainha Hécuba, do Mestre Domingos, do Vigário Geral. Todos eles estão submetidos a ordens religiosas superiores e ainda sob a Jurisdição da Inquisição:

Poderosa e intrincada Ordem acima de qualquer ordem, odiada e temida, que julga, prende e mata e é dirigida ninguém sabe como e que se dedica a manter a pureza da fé, e que todos na Colônia portuguesa querem mais é destruir, sendo ela entretanto indestrutível como o Demônio, tudo vê, tudo enxerga e que tem Familiares (nome tão enganosamente suave) por todos os lados cuja função é delatar suspeitos e que tem mais poder que o Rei, e a cujo nome todos tremem de pavor e que leva o cáldio nome de Santo Ofício ou mais vulgarmente Inquisição (p. 33).

Como sabemos, a Inquisição foi uma operação oficial conduzida pela Igreja Católica a fim de apurar e punir pessoas por heresia. Criada na Idade Média (século XIII), em uma época em que o poder religioso confundia-se com o poder real, a Inquisição era composta por tribunais que julgavam todos aqueles considerados uma ameaça ao conjunto de leis desta instituição. O início da Inquisição é marcado pela assinatura de duas bulas pelo Papa Gregório IX, em 20 de abril de 1233.

A principal colaboradora da chamada Santa Inquisição foi a Ordem Dominicana ou Ordem dos Dominicanos que acusavam possíveis culpados por praticarem heresias contra a doutrina católica romana. Os condenados cumpriam as penas que podiam variar desde prisão temporária ou perpétua, castigos corporais, torturas, trabalhos forçados, degredo, até morte na fogueira, onde eram queimados vivos em praça pública. O herege era visto como elemento subversivo, corruptor da alma, uma ofensa grave para a Igreja. Conforme Maria Lucia Barbosa, na prática: “a Santa Madre Igreja, não podendo teoricamente derramar o sangue de seus filhos, entrega os pecadores, depois de torturá-los, ao braço secular do Estado, livrando-se assim de toda responsabilidade moral”.¹⁵³

Com o passar do tempo, a Inquisição foi ganhando força em países como Espanha, Portugal, França e Itália tornando - se cada vez mais poderosa, pois, era aliada a interesses políticos. Na Espanha, a Inquisição iniciou-se em 1478 e vigorou até 1834 sendo mortos e perseguidos muitos nobres e principalmente judeus com o objetivo de confiscar-lhes os bens.

Em Portugal, a Inquisição se estabeleceu definitivamente em 1536, depois de devidamente autorizada por uma bula papal. Ela foi consequência da Inquisição espanhola, tendo, porém, suas nuances e peculiaridades lusitanas. Os tribunais inquisitoriais estabelecidos em Portugal estão vinculados ao interesse político da centralização do poder que controlava o funcionamento dos mesmos. A extinção formal da Inquisição em Portugal aconteceu em 1821, no entanto, ela foi perdendo força gradativamente ao longo do século.

No Brasil, “a Inquisição aparece no seu aspecto português de subproduto da política espanhola, pois, foi justamente em 1580, quando Portugal passa para o domínio da Espanha, que chegam à colônia brasileira os primeiros agentes inquisitoriais”.¹⁵⁴ Devido à distância entre a colônia e a metrópole, a lentidão burocrática, os vaivéns das intrigas, a primeira

¹⁵³ BARBOSA, Maria Lucia Victor. **América latina**. Em busca do paraíso perdido. São Paulo: Saraiva, 1995. p. 26.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

VAINFAS. Ronaldo. A heresia dos índios. **Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 165-171.

atividade inquisitiva no Brasil foi instituída somente em 1591 na Bahia, e depois em Pernambuco, persistindo até o século XIX com atividades esporádicas.

Breviário das terras do Brasil trata da ação dos Tribunais da Inquisição, apontando que aqui ela não foi tão drástica como nos demais países europeus. Na obra, o Visitador, representante do Santo Ofício incumbido de dar a sentença para os transgressores no Brasil, confessa:

Nosso papel deve ser, pelas circunstâncias, apenas exemplar. Longos anos de trabalho no Santo Ofício me ensinaram que todas as queimas, banimentos e prisões decretadas por El-rei na verdade eram mais dirigidas aos fiéis do que aos condenados. Se nunca pudemos entrar na cabeça de um homem e transformá-lo em um católico, muito menos se consegue converter um cadáver (p. 156).

O Visitador questiona a viabilidade de usar as mesmas medidas punitivas aplicadas na Europa para um país tão diferente e desconhecido como o Brasil. No final, resolve absolver a todos, pois, está arrependido pelas condenações que já fizera até então. Ele se sente culpado pelo papel que voluntariamente cumpriu, quando jovem, principalmente no processo do padre Vieira. Reconhece as injustiças cometidas contra pessoas inocentes e que não seria conveniente aplicar no Brasil a mesma rigorosidade praticada na Europa:

- Eu, o Visitador destas terras do Brasil, ciente de que pouco ou nenhum resultado dará obrar-se em relação aos gentílicos com a natural ferocidade e com o natural rigor que observamos para com os povos ditos civilizados, convencido da grandeza e das bênçãos que sobre o Brasil sempre cairão em qualquer circunstância e convicto que seu povo é inocente de todo o mal que possa acontecer, perdão a todos, ao mesmo tempo que rogo que me perdoem por tudo o que nós civilizados temos feito em todas as eras. Muito aprendi, muito vi e muito ouvi e mais do que nunca estou convencido de que esta jamais poderá ser a terra do medo e da desolação. O Cristo indígena que me foi dado por Francisco Abiaru o levarei para exemplo e modelo de fé aos nossos tristes paços e adros, e rogo a todos que orem por mim, em agradecimento a Deus por eu haver ter entendido todas estas coisas (p. 207-8).

O Visitador, inclusive, leva a imagem produzida por Francisco Abiaru para a Europa, a fim de servir de exemplo de fé. Assim, há uma volta: o objeto que antes era condenado por autoridades religiosas agora passará a ser venerado por eles. Através da voz do Visitador, que supostamente agiria com extrema crueldade, temos acesso a uma visão diferente sobre episódios históricos, inclusive sobre a origem dos povos indígenas:

Anseio em saber melhor a natureza selvagem das criaturas que até há pouco se considerava sem alma, e que tanto o Orador defendia contra a escravidão. Se é certo o que diz um padre italiano, que o Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos, onde ficam os índios nesta numeração? A que instâncias são destinados? Ao limo? Ah, Filipe, quero conhecer a sorte desse povo que é o mais autêntico e verdadeiro dono deste Continente (p. 161).

Observamos que o narrador de **Breviário das terras do Brasil** assume a voz de vários personagens - de Francisco Abiaru, do Padre Vasco Antônio da Costa, da Rainha Hécuba, do Mestre Domingos, do Vigário Geral e do Visitador. Conforme os postulados de Genette em relação ao narrador, constatamos que a obra está estruturada com base em um narrador heterodiegético de focalização onisciente, ou seja, que observa tudo a uma distância privilegiada, podendo fazer julgamentos e comentários da vida interior dos personagens e a respeito do que se passa ao seu redor. Nas expressões destacadas do trecho a seguir, podemos observar que o narrador tem acesso aos pensamentos e sentimentos de Francisco Abiaru:

Francisco Abiaru aguarda até estar só, *geme suas dores (nem tantas, que já se acostuma)*, pega o barrote do mais fino cedro, avalia a direção dos veios da madeira e suspende *um olhar agradecido e cúmplice* ao Cristo de olhos tão rasgados, *muito já me ajudaste, faltam só agora os macetes, as goivas e os formões; não precisam ser de tão boa qualidade como este cedro, mas tenho minhas mãos que completam o trabalho e com Teu auxílio nada me faltará* (p. 30-1).

Em algumas passagens, parece haver uma oscilação entre a focalização zero e a focalização interna. Consideramos interna a focalização na medida em que é a partir da perspectiva do personagem que conta o que viveu e a focalização zero, aquela narrativa não focalizada. Assim, há ocorrências em que o narrador age como onisciente e, em outros, o narrador insinua-se como testemunha, dando voz ao personagem que descreve as cenas que estão dentro do seu campo de visão:

- O que tu fazias nas Missões dos jesuítas?
 - Era escultor.
 - Escultor? Fazia imagens de devoção?
 - Sí, Y por que no? el Cristo que vênia commigo en las águas fue hecho por mi.
 - O frade joga-se para trás na cadeira:
 - Não creio. – E diz que a história do Cristo nas águas é fantástica, uma obra de Deus misericordioso, mas daí ser ele índio o escultor, é mentira. Mas a voz do frade possui uma queda, já admitindo talvez que aquilo seja verdade, talvez pela firmeza de Francisco Abiaru. (p. 22).

A linguagem utilizada no texto também demonstra a ironia do narrador ao comentar que, no Brasil, tudo se harmoniza. Esse aspecto pode ser encontrado em vários trechos:

- Nestas terras do Brasil sempre se está esperando alguma coisa. [...] É uma coisa que ainda desconheces, índio, que nestas terras se chama *jeito*, um singular modo de não conduzir nada a sério e todos tirarem algum lucro. [...] – Vê, índio, se estou aqui, conversando contigo, é porque arranjei um jeito, pois é totalmente proibido pelas leis portuguesas, mas leis portuguesas chegam ao Brasil como seus vinhos: muito aguadas, muito insossas (p. 36).

Assim, no romance de Assis Brasil, as ordens que atravessaram o Atlântico para se instalar no Brasil-colônia, se mostram como que menos cruéis e menos severas. O mesmo acontece com os próprios inquisidores que se suavizam, reduzindo as penas dos acusados e acabam oferecendo a salvação.

Outra questão levantada na obra é o embate entre o catolicismo trazido ao Brasil pelos portugueses e a ação dos padres jesuítas espanhóis. Conforme registros historiográficos, as duas ordens religiosas tinham algumas características que as distinguiam¹⁵⁵. Em Portugal, cuja monarquia era católica, havia uma certa tolerância às práticas de curandeirismo e feitiçaria, sendo apenas os judeus os hereges perseguidos pela Igreja. Já na Espanha, bem como no restante da Europa católica, as práticas de magia popular eram condenadas pela Inquisição.

Outro traço marcante do catolicismo português de então era o seu aspecto guerreiro, aliado ao espírito de uma guerra santa. Com isso, a conquista do Brasil foi encarada como uma cruzada, uma grande missão que era converter novos povos à santa fé católica. Desse modo, o espírito de conquista material e de exploração da nova terra se justificou na religião. O direito de padroado foi concedido pelo Papa ao rei português,¹⁵⁶ com a incumbência de promover a organização da Igreja nas novas terras. Assim, o poder civil e religioso a serviço da Coroa e os interesses mercantis vigentes, ajudaram a firmar uma inabalável estrutura social patriarcal, sendo a imposição a principal característica do catolicismo no período da conquista. A Igreja tornava-se, portanto, o instrumento manipulado pelo poder civil do Estado.

Assim como o processo português, o projeto de expansão espanhol também esteve vinculado ao catolicismo. Embora com nuances diferentes, ambos contaram com a Companhia de Jesus como uma ação da Igreja na resolução de problemas e crises provocados pelo surgimento do protestantismo. A Companhia de Jesus era uma ordem religiosa criada pelo espanhol Inácio de Loyola para impedir o avanço do protestantismo que se alastrava pela Europa. Ela pregava a obediência ao superior geral da ordem e foi aprovada pelo Papa Paulo III em 1540. Em muitos países, a Companhia de Jesus espalhou missionários e criou colégios a fim de incutir nos jovens a educação religiosa. Embora fundamentada nos mesmos princípios, a Companhia de Jesus obteve resultados diferentes no projeto colonizador da Coroa portuguesa e espanhola.

¹⁵⁵ SILVA, Nivaldo Pereira da. **Deus morto no Pampa**: A religiosidade gaúcha no mito fundador proposto por Erico Verissimo, RS. 2006. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional) - Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2006.

¹⁵⁶ O padroado legitimava a fusão entre aspectos materiais e espirituais, ou seja, garantia o direito da apropriação dos bens da colônia e submissão do seu povo ao projeto evangelizador.

Uma das diferenças quanto ao projeto colonizador da Coroa espanhola era o reconhecimento, com o passar do tempo, de que os métodos pensados na Europa nem sempre funcionaram na prática no Brasil. Os jesuítas, ao se depararem com as dificuldades do meio físico, o comportamento dos índios, que muitas vezes aceitavam a religião apenas formalmente, decidiram flexibilizar os preceitos, fazer concessões e criar novos métodos.

A principal característica do projeto colonizador da Coroa espanhola foi a criação das reduções onde os índios eram reduzidos à fé católica e à vassalagem ao monarca. Nessas reduções, os padres jesuítas orientavam e fiscalizavam os índios no sentido de trabalharem em regime comunitário, tendo por base o pensamento doutrinador de Inácio de Loyola. Além disso, como vimos, foi estimulada a criação artística dos índios e construídas escolas para as crianças. A criação de oficinas favoreceu a aprendizagem de vários ofícios para os índios. Pela forma com que se organizaram, evoluíram como economias voltadas para a produção de excedentes comercializáveis pelos religiosos. Assim, as reduções se tornaram importantes centros econômicos, cujo sucesso repercutiu em grandes vantagens para a Coroa espanhola. Por outro lado, as organizações jesuíticas significaram um sistema de exploração, na medida em que resultaram na destruição quase total dos valores culturais dos indígenas.

Algumas diferenças entre os métodos aplicados na difusão da religião católica pelos portugueses e espanhóis no Brasil estão presentes na obra de Assis Brasil. Em alguns trechos, podemos observar um verdadeiro embate entre as autoridades religiosas portuguesas e espanholas. Ao examinarem a imagem produzida por Abiaru e constatarem que os olhos eram amendoados, o frade e o capitão concluem que os padres jesuítas ensinam aos índios das reduções preceitos bíblicos como que “Cristo é um deles”. Isto gera polêmicas entre eles: “- Isto é uma comédia, frade. Sua lógica me confunde. Não concordo com a abertura do processo, pois estou sentindo aí mais raiva de beneditino contra os jesuítas do que o real desejo de esclarecer uma suposta heresia” (p. 88).

- É verdade que os santos jesuítas têm abertura na cabeça para esconder ouro?
 - Não, são para guardar as relíquias.
 - Mas relíquias são guardadas numa lápide sobre o altar.
 - Talvez aqui, onde não há ninguém que importune a vida das gentes, mas os Povos estão sempre com medo.
 - De quê?
 - Dos portugueses, que não respeitam nada, são piores que onças e mais ignorantes que mulas.
 - Percebo que os espanhóis se têm na conta de muito espertos, tanto que ensinam essa barbaridade aos índios.
- O Frade incha-se como uma formidável montanha:
- Ainda mais espanhóis jesuítas, doutor. Enquanto o Papa não acabar com a Companhia de Jesus, sempre vai ser isso. O horror que ouvimos da boca deste índio

é uma prova da degeneração a que chegaram. Onde se viu dar livros pagãos aos pobres guaranis?

O vigário-geral arranca um pêlo da sobrancelha e fica olhando, aborto. E diz quase para si mesmo:

- concordo em número e grau, mas algo do que esse ingênuo disse é verdadeiro. Nós, portugueses, não estimamos muito a instrução dos povos.

- Perdoe, doutor Clemente, mas e Coimbra? E Lisboa? E Camões? Ninguém pode falar em ignorância.

- Talvez cultivemos uma instrução apenas para nós, meu frade, mas observe que na América não possuímos nenhuma escola... a não ser o colégio dos jesuítas... enquanto que os espanhóis já possuem uma Universidade no México há quase duzentos anos (p. 81-2).

O trecho aponta para algumas práticas divergentes entre a ação evangelizadora portuguesa e espanhola, que vão servir de acusação e condenação não apenas do índio, mas de todo trabalho realizado nas reduções. Esse embate tem um respaldo histórico-cultural, pois, como vimos, os espanhóis e os portugueses são rivais no processo de conquista e dominação. Essa disputa também pode ser reconhecida no diálogo a seguir:

[...] - talvez batizados, mas os jesuítas se encarregaram de perdê-los para a fé. Veja Vossa Excelência este índio guarani. Pelos frutos reconheceréis a árvore, disse Cristo. Se ele se mostra assim arrogante é porque seus mestres de Loyola são arrogantes. O índio não teria feito esta imagem pecaminosa se não fosse ensinado por seus arrogantes professores (p. 198).

O dilema entre as duas ordens religiosas fica ainda mais explícito no romance quando o personagem Vasco Antônio - um padre judeu que também está preso -, explica a possível causa da prisão de Francisco Abiaru: “Sim, pode ser que tenham implicado com esses olhos tão diferentes... mas por detrás disso esconde-se a raiva dos beneditinos contra os jesuítas que foram teus mestres. Estão sempre à procura de pretextos para incriminarem a nossa Ordem” (p. 35).

Vasco Antônio, ao se dirigir a Francisco Abiaru afirma que “há muitas coisas em que somos iguais e nem desconfias” (p.32). Com essa afirmação, ele procura consolar o índio prometendo ajudar para que não o incluam na relação dos hereges. Mais adiante esclarece: “Em primeiro lugar porque tu és um ser humano, e em segundo porque é o filho nosso, criado e ensinado pela nossa Ordem de Loyola, e em terceiro lugar porque me agrada lograr o Santo Ofício e os beneditinos, como já fiz outras vezes” (p. 38).

Vasco Antônio pode ser visto como um exemplo das contradições existentes na ordem religiosa da época que aqui se configura como uma instituição dominante. Apesar de também ser padre e de fazer parte da instituição que “manda”, ele está condenado por ser judeu. “Os católicos me acusam de judeu, e os judeus não querem saber de mim. Mas vê: uma coisa é a fé, outra coisa é o costume” (p. 40). Observamos, assim, um aspecto paradoxal da Igreja,

pois, tanto o judeu como o índio, são enquadrados na mesma categoria e condenados por transgredirem alguma norma estabelecida pela ordem religiosa portuguesa.

O paradoxo religioso apresentado em **Breviário das terras do Brasil** também pode ser vislumbrado no desencadeamento da história de Abiaru: o mesmo Cristo que o salva das águas, serve de pretexto para sua condenação, e os ensinamentos religiosos recebidos dos padres espanhóis nas Missões causam a ira de padres portugueses. A dúvida quanto à atuação ambígua da Igreja se instala na vida de Abiaru que acaba se questionando sobre a influência da religião em sua vida. Em suas reflexões, o índio se pergunta sobre o efeito das orações feitas todas as manhãs nas reduções se à tarde muitos não retornavam das lavouras, porque foram picados por cobras ou vítimas de acidentes de trabalho: “Um pressago temor enevoou suas idéias: tantas bocas que nas manhãs do Povo haviam cantado aquelas belíssimas loas e chegavam à noite caladas pelo sopro da Morte” (p. 46).

A partir das reflexões feitas por Francisco Abiaru, o narrador possibilita uma visão diferente acerca do trabalho realizado pelos missionários nas reduções. Ao constatar que apesar das inúmeras orações feitas a cada manhã, muitos de seus companheiros não retornavam do trabalho, Abiaru deixa entrever sua dúvida em relação à necessidade das constantes orações. Isto evidencia que o índio percebe as sutilezas que estavam por trás das organizações jesuíticas.

3.4 Francisco Abiaru

Ao examinarmos o modo de construção do personagem Francisco Abiaru, observamos que o narrador inicialmente lhe atribui características relacionadas à força e à beleza física: “Não vai morrer mais, a vida lateja em seus membros guaranis, é forte, moço e belo, tem destreza e malícias, e possui uma arte que nunca ninguém lhe poderá tirar” (p. 10). “Está sadio como um pêsego; Vossa Excelência pode destiná-lo a qualquer serviço assim que sarar das feridas; o mar pouco estragou porque os índios têm grossa pele. Neles, a humana natureza é sábia, pois vai somando camada sobre camada de pele e assim ficam fortes como se tivessem uma armadura” (p. 15).

A atribuição de uma “pele grossa”, entre outras, são características de alguém que não se machuca facilmente, que é capaz de trabalhar muito. Essa constatação é proferida por um médico que estava no navio e revela que a primeira impressão que tem do índio é a de que,

possivelmente, seria um ser acostumado ao trabalho braçal. Visto dessa forma, seria difícil percebê-lo como um habilidoso escultor o que explica a incredulidade dos companheiros do navio, quando Abiaru afirma que a escultura encontrada tinha sido produzida por ele mesmo. Isto vem reforçar a idéia de inferioridade atribuída ao índio pelos tripulantes do navio desde o primeiro encontro.

Visto como um ser inferior, Abiaru é vítima de maus tratos e violência. Além do mais, ele é constantemente silenciado e ameaçado de perder seu objeto valioso: a escultura de seu Cristo. A primeira ameaça surge quando ainda está no navio, ao tentar subir no mastro da proa para fugir do soldado:

- Se não desceres daí, índio, vou mandar o Cristo para a água, então, que dizes?
Francisco Abiaru agarra-se mais ao mastro, olhando. E vê que os homens não brincam, já empurram o Cristo mais para fora, só mais um pouco e vai cair ao mar. O Cristo, a única peça que lhe sobrou da tragédia, talhado inteiro por suas mãos, desde os pés retorcidos até a coroa de espinhos com pontas de cobre (p. 20).

Na prisão do Rio, depois de muito apanhar do carcereiro com um barrote de cedro, Francisco implora para ficar com o mesmo, pois, “avaliando o instrumento fatal, e seu cérebro artístico sendo mais ágil” (p.30) decide aproveitar o material para fazer outra escultura. O carcereiro deixa o barrote, mas, usa o material como pretexto para manter o índio sempre calado: “se ele índio mostra-se ingrato com quem lhe dera este presente, é melhor se calar e manter consigo o barrote para o qual via tantas finalidades” (p. 47).

Mesmo estando preso, Abiaru procura manter viva a memória de seu povo guarani. Ele teme esquecer seu idioma, fica aflito quando se dá conta de que não lembra a oração em sua língua “[...] caiu em si: o que se lembrara, nesta manhã, era apenas a fala européia e civilizada que, por mais que soubesse de cor, sempre soou falsa a seus ouvidos denominados selvagens” (p.104). Assim, o esquecimento é observado pelo narrador da obra como uma forma de perda da identidade.

Freqüentemente, ele reza “o *Pater Noster*, a *Ave-Maria*, o *Credo*, o *Gloria Patri* e aquela oração que sempre reunidos rezavam no Povo” (p. 45). “E ajoelha-se, faz o nome-do-padre muito lentamente e reza um *Gloria Patri*, uma *Salve Regina*, um *Dixit Dominus* e todas as mais orações que conhece de cor, terminando com um Padre-nosso em sua língua, para maior conforto e arremate” (p. 28-9). Essa atitude é ridicularizada pelo carcereiro: “o cara-de-lua pergunta se tem por hábito rezar sempre baralhando latim, castelhano e língua de índio, e por que faz isso se Deus entende só latim e português” (p. 46-7).

Abiaru fica indignado e responde que: “não, que Deus entende todas as línguas do mundo, pois criou-as todas na Torre de Babel, e como pode Alguém criar alguma coisa que não entenda?” (...) “certamente não ia ser um português imundo e descrente e degenerado que ia ensinar a quem sabia tantas coisas mais do que ele” (p. 47).

A partir dessas informações, vemos que Abiaru possui firmeza de convicção, possivelmente, adquirida durante a rígida formação nas reduções. Ele não é um ser ingênuo, muito pelo contrário, sabe exatamente como argumentar para não ser incriminado. Ele, inclusive fundamenta algumas das suas respostas instigando a indignação de seus acusadores.

Como Abiaru se mostra implacável diante as ameaças e responde de forma inteligente aos que o questionam, ele é advertido: “Vejo que tu sabes muito mais do que imaginei - diz Vasco Antônio ou Moisés Israel, um companheiro de cela - e te cuida por isso; ser tolo aqui é mais útil, é uma virtude que pode levar à complacência dos oficiais do Santo Ofício (p. 42). Em todo o caso, nestes brasis a inteligência é um dom do Demônio” (p. 43). Nessas expressões, está evidenciado que sobrevive melhor aquele que se faz de tolo, se submete às ordens e permanece calado. No entanto, apesar da advertência recebida pelo companheiro, Abiaru persiste em suas idéias.

Outra afronta contra o índio é o desprezo de sua cultura: “Diz que foi escultor, nas suas Missões. Mentira. Decerto lá na selva esculpia o mesmo serviço dos meus negros, e aqui se faz de artista” (p. 134). Além da implicância com sua língua e com sua escultura, o índio também “incomoda” pela sua aparência. Para comparecer ante o Vigário-geral da Diocese, Francisco Abiaru precisa vestir roupas adequadas, cortar o cabelo e usar uma peruca, a fim de ter a “forma necessária para o convívio dos portugueses” (p. 76). Assim, seus traços físicos, que apontam para sua identidade, são camuflados, o que também constitui numa forma de silenciamento e dominação.

Diante do Vigário-geral e do frade, Abiaru é questionado sobre os procedimentos e conteúdos ensinados pelos padres nas missões. O índio, percebendo as sutilezas do interrogatório, explica que, além dos princípios da Bíblia Sagrada, e da religião católica, os jesuítas espanhóis ensinavam também a arte sacra aos índios das reduções. Ao analisarem a beleza e a perfeição da obra produzida por Abiaru, o Vigário e o Frade ficam surpreendidos com as habilidades artísticas manifestadas pelo índio e procuram certificar-se sobre a origem de tais conhecimentos para depois incriminá-lo perante a Santa Inquisição.

“Sendo Francisco Abiaru um bom entendedor e tradutor e intérprete” (p. 41), ele demonstra claramente que fora instruído por padres espanhóis, mas que procura expressar suas próprias convicções afirmando: “acredito que Cristo nasceu para redimir toda a

humanidade, judeus, pagãos, índios. Por isso pode ter os rostos de todas essas nações” (p. 84).

A principal acusação encontrada foi a de que padres jesuítas ensinavam escultura usando modelos pagãos. Essa suposição também é refutada por Abiaru: “Diga-me pois o senhor como é que se pode dizer que uma medida é pagã ou cristã? Um palmo é um palmo, uma polegada é uma polegada, e um côvado são vinte e quatro polegadas, e um pé são doze polegadas e uma polegada são doze linhas” (p. 81).

Mesmo com as respostas bem fundamentadas pelo índio, seus acusadores não admitem como ele consegue produzir tais esculturas. Além das técnicas usadas, o índio é questionado pelas autoridades religiosas sobre a finalidade das imagens, sob o pretexto de incriminá-lo neste sentido.

Ao ser questionado se é cristão, Francisco faz questão de recitar o Pai-Nosso em guarani causando ainda mais a ira de seus acusadores. A partir das constatações feitas na escultura e das respostas dadas pelo índio, Francisco Abiaru é acusado de heresia pelos desvios na imagem e por falar sem contenção - o que é uma “heresia implícita”. A acusação por “falar sem contenção”, ou melhor, saber expressar-se bem, apresentando argumentos convincentes, na nossa opinião, expressa uma indignação por parte das autoridades religiosas. A capacidade de uma boa retórica e argumentação constitui uma ferramenta de dominação e não era admitida em seres considerados “inferiores”.

Não encontrando maiores motivos para condená-lo, as autoridades mantêm o índio na prisão, numa tentativa de mantê-lo em silêncio até que venha o Tribunal de Inquisição para julgar o destino do índio e dos demais presos. Após o interrogatório, fica decidido que “sem dúvida que é contra as tradições da Igreja fazer imagens que não sejam as devidamente aprovadas há séculos pelos fiéis” (p. 87), por isso, o índio é conduzido à oficina de Mestre Domingos para aprender a esculpir conforme os modelos autorizados pelas autoridades eclesiásticas. Lá ele é instruído a não fazer inovações no exercício de sua arte.

As restrições para a manifestação artística são mais uma forma de silenciar a voz do índio. Ele, porém, tem consciência de que deve expressar o que ainda resta de sua cultura: “Francisco Abiaru não sabe o que a Autoridade pretende a respeito da vida do índio, mas uma coisa é certa: jamais se entregará, jamais dobrará sua cabeça e curvará seus ombros. Morrerá, se preciso, mas sabendo que poder nenhum sobre esta Terra é mais poderoso que uma consciência” (p. 184). Com essa convicção, apesar dos protestos de Mestre Domingos, Abiaru continua produzindo suas esculturas em estilo próprio: “[...] anjos retacos, de rosto brejeiro e feliz, arcanjos de peitos largos e pés enormes, descalços, santas com seios caídos à

mostra, doutores da Igreja segurando arcos e flechas” (p. 200). Através de sua postura implacável, podemos observar que o índio se reconhece como sujeito de sua história:

Francisco Abiaru vê-se: não é mais o bicho triste do dia em que foi visitar o Vigário-geral, não é mais o boneco. É ele mesmo, guarani, com seu próprio cabelo, com sua vida própria e seu sangue. É isso mesmo que desejava, que insistentemente perseguia, a sua verdadeira imagem de homem feito à imagem e semelhança d’Aquele que o criou e formou (p. 186).

Pelas descrições das criações de Francisco Abiaru, apresentadas na obra, observamos que elas obedecem a padrões europeus na utilização de técnicas e material, porém, apresentam peculiaridades da cultura indígena. Na verdade, as imagens por ele produzidas têm caráter misto, - híbrida, conforme a terminologia de Canclini - isto é, não pertencem a um estilo único. Essa característica é peculiar da cultura missioneira e pode ser explicada por várias razões. Como os padres jesuítas traziam modelos da Europa, cada qual de seu lugar de origem, o resultado foi uma arte diversificada com características de um renascimento tardio e impregnado ainda de alguns detalhes góticos e inclusive românticos. Esses modelos que aqui eram copiados e ensinados aos índios eram ainda adaptados e combinados com traços da cultura indígena. Assim, diante da diversidade de procedência, a influência do meio e, muitas vezes, deficiência de materiais, as obras acabavam formando um estilo próprio: o Barroco Missioneiro¹⁵⁷. Essa mistura revela que a cultura considerada superior – a européia - não prevalece, mas acaba sendo apenas absorvida e adaptada pela cultura local.

Podemos imaginar que o artista indígena certamente teria muitos motivos para expressar em sua arte, mas os únicos permitidos eram aqueles que exaltassem a cultura européia. Jamais o índio poderia criar uma escultura de uma imagem mutilada, ou que demonstrasse maus tratos ou descontentamento em relação ao projeto missioneiro. Até porque as imagens produzidas pelo personagem Abiaru eram exportadas, ou seja, era uma forma de ganhar dinheiro e divulgar o trabalho “produtivo” realizado pelos indígenas sob a coordenação dos missionários. Assim, as obras teriam que ser perfeitas, conforme modelos trazidos da Europa.

Observamos que Francisco Abiaru, ao criar suas imagens, incorpora traços de seu povo que remetem a um período anterior à catequização: “anjos de torsos largos, pernas curtas e pés esborrachados de índio, santa Isabel feita à imagem de sua velha mãe da Redução, os cabelos escorridos até a cintura e dentes estragados, São João o Batista coberto com pele de onça” (p. 166). “Francisco Abiaru tomou um novo tronco e começou a talhar

¹⁵⁷ OLIVEIRA, Marilda. Op. cit., nota 109, p.174.

uma Santa Cecília que em vez da harpa segurava entre as mãos uma indígena flauta de pã”. (p. 167).

A partir dessas referências, podemos reconhecer que ele é um indivíduo que, embora tenha sido confrontado com a cultura dominante, busca preservar traços de sua cultura primitiva. Ou seja, ao reagir contra a cultura dominante, evidencia a figura de um índio que, mesmo aculturado, não recebe passivamente as ordens impostas.

Mariana Lustosa, em sua resenha crítica: “*A questão do modelo na formação cultural das Américas: um estudo de duas obras de Luís Antônio Assis Brasil*”, trata da função da arte para Francisco Abiaru: “Quanto mais tentam despi-lo de sua cultura, mais imagens transfiguradas o índio constrói, como uma forma de resistência à aculturação a que os portugueses tentavam submetê-lo durante sua estada no presídio-manicômico”.¹⁵⁸

A partir dessas constatações, concordamos com Volnyr Santos que: “o Cristo-índio representa, assim como o seu criador, o caráter emancipatório das populações ameríndias, porque a sua originalidade recompõe uma cultura em seu estado mais puro”.¹⁵⁹ Embora tenham sido dominados, esses povos - representados pela figura de Francisco Abiaru - buscam manter suas origens e atuar como sujeitos de suas histórias manifestando-se principalmente pela arte. Essa situação permite uma aproximação com o conceito de hibridação¹⁶⁰ que é resultado da transformação mútua de culturas.

No romance, Abiaru não se submete totalmente à cultura européia, e, ao descobrir sua grande habilidade de escultor - “seu ofício que Deus lhe deu” (p. 131) - decide usá-la em benefício próprio. Assim, ele cria suas imagens aplicando traços característicos de seu povo como olhos amendoados, pele morena, cocar. “Francisco Abiaru quase pode ver o Rosto em

¹⁵⁸ LUSTOSA, Mariana. **A questão do modelo na formação cultural das Américas: um estudo de duas obras de Luís Antônio Assis Brasil**. 2007. p. 5.

¹⁵⁹ SANTOS, Volnyr. O Estado de São Paulo, São Paulo, 26.10.1997. Especial Domingo, p. 6.

¹⁶⁰ A noção de hibridismo cultural foi discutida por Nestor Canclini em seu livro **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**, em que analisa a cultura nos países da América Latina levando em consideração a complexidade de relações que a configuram na atualidade. A partir de reflexões sobre o fenômeno de hibridação cultural nos países latino-americanos, Canclini busca entender o intenso diálogo entre a cultura erudita, a popular e a das massas, e sua inserção no cenário mundial, fazendo uma análise interdisciplinar e intercultural do tema. Para esse autor, “a noção de uma cultura autêntica com um universo autônomo internamente coerente não é mais sustentável”. (p. 314). A hibridação cultural, conforme a definição de Canclini seria o termo que designa o “processo com múltiplos níveis e modalidades que a dinâmica econômica, social, institucional do poder, engendra ao entrar em jogo com a produção e consumo dos bens culturais” (apud DE GRANDIS, Rita. Processos de hibridação cultural. In: **Imprevisíveis Américas**. Questões de Hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto: ABECOM, 1995. p. 21). Para Canclini, haveria uma interação entre duas culturas diferentes, através do qual o moderno se apropria do tradicional e vice-versa. “As culturas populares se transformam, adaptando-se e reacomodando-se de maneira mais ou menos involuntária e fragmentária, frente à pressão das forças econômicas” (Ibid. p. 24). Assim, o hibridismo é resultante de um contínuo processo de transculturação sendo que a cultura híbrida, embora guarde traços originais, não corresponda mais a de origem.

que tanto se demorara – a boca entreaberta de quem expira dores, o nariz pontudo bem diferente dos narizes índios e os olhos, estes sim, rasgados e insolentes da raça guarani”. (p. 21). Conforme Eloína Prati dos Santos,¹⁶¹ “como artista, Abiaru se retrata, reproduz a sua realidade, expressa a visão local, constrói uma identidade alternativa, originada nas margens da cultura hegemônica ao provar que com técnica e conhecimento, os “selvagens” passam a produzir arte”.

Vemos, assim, que a arte desempenha importante função tanto **O Continente I** como em **Breviário das terras do Brasil**. Seja para conquistar a confiança da família de Maneco Terra, seja para seduzir a jovem Ana ou fazer uma lamentação pela derrota de seu povo guarani, a música expressa os sentimentos de um povo subjugado, representados pelo personagem Pedro Missioneiro. No caso de Francisco Abiaru, as esculturas revelam o talento e habilidade dos índios, demonstrando que, apesar de serem habituados à cópia de modelos europeus, eles têm criatividade para sua própria manifestação. Acima de tudo, as esculturas produzidas pelos índios revelam uma espécie de resistência frente à cultura hegemônica.

O final da narrativa de **Breviário das terras do Brasil** acontece com a chegada do Inquisitor-mor, mandado pelo Santo Ofício ao Rio de Janeiro, perante o qual Abiaru é assim acusado:

- O réu aqui presente, de nação guarani, incide em claríssima heresia implícita, por fazer santos que contrariam toda a fé. Age perversamente e com malícia, e se mostra insensível a qualquer admoestação ou conselho, escandaliza uma abadia inteira e não segue os ensinamentos de seus mestres (p. 193).

A sessão final da mesa do Santo Ofício é instalada no morro da Gávea com a pompa devida - uma grande mesa, candelabro, toalha de veludo, cadeiras de braço e altos espaldares, jarros e bacias - local em que o Visitador, que chegara brando, decide absolver a todos. Antes mesmo de ouvir a sentença final do Inquisitor-mor, Francisco Abiaru consegue escapar juntamente com um companheiro sonhador conhecido como o “holandês voador” que projetara um artefato para voar com pedaços de paus e tecidos para alcançar um lugar chamado Mauritzstaad. Ambos inesperadamente se lançam por sobre a baía da Guanabara, perdendo-se no espaço. Assim, o episódio final da vida do índio é apresentado como uma busca - embora utópica - de um mundo melhor. Conforme Santos:

A fuga pode ser uma nova utopia, uma utopia que não joga europeus contra índios, cristãos contra pagãos, que é uma saída construída pela união de esforços e de solidariedade dos marginalizados pelos conquistadores: os índios, os africanos, os

¹⁶¹ SANTOS, Eloína Prati dos. **Uma viagem até a brasilidade**: personagem pós-moderna e pós-colonial e romance indianista brasileiro. Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 41 n. 3, p. 185-200, set., 2006.

pobres, os loucos, que contribuem com os retalhos de tecidos que tornam possível a engenhoca e que, sobretudo, acreditam na redenção, mesmo que ela chegue para apenas dois dos personagens.¹⁶²

Vemos que o personagem indígena de **Breviário das terras do Brasil**, acreditando que o mundo poderia ser melhor, lutou e deu sua vida para transformá-lo. Sua principal estratégia foi a arte; porém, ele se defronta com um mundo hostil aos seus projetos. Tentando desviar-se dos preconceitos contra sua raça, Abiaru empenha-se na conquista de uma existência plena em liberdade. No entanto, Francisco acaba tornando-se vítima da auto-alienação. Seu fim é enigmático: “[...] o índio com os braços abertos em sinal de vitória e cruzam pela frente da Mesa e lançam-se no espaço aberto” (p. 207).

Francisco surge como herói que, com sua resistência, tentará romper com a dominação e o silenciamento do qual ele e muitos outros companheiros são vítimas. O principal traço individualizador de Francisco Abiaru, como vimos, é a sua habilidade como escultor. Além disso, o narrador atribui ao índio vários conhecimentos que são reconhecidos pelos seus acusadores: - “Você é mesmo inteligente. Diga-me: o que os jesuítas lhe ensinaram? Lógica? Moral? Teologia Dogmática? Filosofia? - sim, e mais a música e a pintura e a dança e o canto. Eu tenho o ofício de escultor, sei latim e sei rezar o Padre-Nosso e a Ave-Maria em grego” (p. 80). Com essas características, Abiaru é configurado como herói com “qualificações que não possuem, ou possuem em grau menor, as outras personagens da obra”.¹⁶³

Através do personagem Francisco Abiaru, o narrador aponta para manifestações culturais remanescentes dos índios contra os processos de dominação cultural, o que nos permite uma versão histórica diferente daquela divulgada oficialmente. Ao contrário da imagem mítica e silenciosa do índio brasileiro, aqui ele é mostrado como um indivíduo resistente que, na medida do possível, procura ser sujeito e não objeto de sua própria história. Ele assume a voz dos indígenas que não se submeteram passivamente aos brancos, mas resistiram, muitas vezes, à custa da própria vida, na defesa de sua liberdade e de suas terras. A representação de Francisco Abiaru é a de um índio civilizado, com domínio da cultura letrada, mas que, mesmo assim é subjugado, nada do que sabe e diz justifica um melhor tratamento por parte dos que o mantêm preso.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ HAMON, Philippe. Op., cit., nota 147, p. 83.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A figura do índio foi tema em inúmeras obras e abordada de diversas formas na literatura brasileira. No período das conquistas, o índio aparece como “primitivo”, “pré-histórico”, “selvagem”, “antropófago”, evidenciando como os portugueses colonizadores sentiam-se supostamente “superiores” e “civilizados”. Com a chegada da Missão catequizadora, o índio é visto de outra perspectiva, sendo retratado como “criança”, “inocente”, “infantil”, para fazer parecer que ele precisava da “proteção” que a religião lhes queria oferecer, contemplando, assim, os ideais da Igreja. Dentre outras, temos também a figura do índio “corajoso”, “altivo”, altamente idealizado e poetizado, um verdadeiro herói, digno de ser o representante nacional.

O enfoque diferenciado dado à figura do índio na literatura merece ser analisado com cuidado, visto que as abordagens existentes sobre ele foram feitas sob a perspectiva do olhar europeu. Esses registros, muitas vezes, reforçam estereótipos e revelam impressões da ótica particular do autor podendo apresentar interesses políticos ou expansionistas.

No contato com os colonizadores, os índios são descritos como cruéis e selvagens, sempre prontos à chacina, mas, quando o contato é direto e pessoal ou quando são alvos de interesses políticos ou econômicos, são apresentados como cordiais, mansos e solitários. Assim, os indígenas são vistos de uma forma bastante ambígua.

Analisando os principais aspectos descritos pelos viajantes, percebemos que a visão a partir da qual o objeto “Novo Mundo” é apresentada é a de um olhar exógena, ou seja, de fora para dentro. Sob essa perspectiva, a descrição do paraíso e de seus habitantes é basicamente uma nomeação através do uso recorrente da figura retórica da comparação. Esta era, segundo Zilá Bernd, uma característica comum dos primeiros cronistas. “Diante da *terra incógnita*, utilizavam-se seguidamente de comparações das quais é possível extrair-se o ponto de mira etnocêntrico destes autores para os quais o primeiro membro da comparação era forçosamente a Europa”.¹⁶⁴

Assim, as primeiras imagens sobre o habitante nativo, revelam uma postura hegemônica do colonizador. Sendo inicialmente marcado pela negatividade e privação, para depois ser concebido de acordo com interesses do colonizador, o índio, na verdade, “é incluído apenas para justificar uma ancestralidade original, logo diluída pela pretendida

¹⁶⁴ BERND, Zilá. Op. cit. nota 6, p. 36.

supremacia étnica e cultural do colonizador”.¹⁶⁵ O uso recorrente da figura retórica da comparação é uma característica predominante em praticamente todos os primeiros cronistas. Mesmo que a comparação fosse para exaltar a superioridade da América, o parâmetro era sempre estabelecido com a Europa, o que demonstra o caráter etnocêntrico e eurocêntrico dos primeiros escritores. Pedro Brum Santos e Luiz Eugenio Vésicio, na apresentação da obra **Literatura & História**, afirmam:

Embora a literatura de viajantes seja interessante, é necessário dar-lhe o devido desconto. Isso porque tais relatos, antes de mais nada, são representações, reinvenções de realidades, elaboradas a partir de componentes ideológicos tributários de patrimônio anterior, o qual condiciona o modo de observar e entender o empírico.¹⁶⁶

Constatamos que a descrição da terra e do índio era feita de acordo com as necessidades vivenciadas pela metrópole daquela época, contemplando apenas o que era viável aos olhos dos conquistadores. Podemos observar na **Carta do Descobrimento de Caminha**, por exemplo, a preocupação de ressaltar a índole pacífica do índio e sua propensão para adotar a fé católica. Preocupado em descrever apenas a beleza física dos habitantes naturais, Caminha, bem como outros cronistas, desconsideraram aspectos da vida interior do índio como sua visão de mundo e as possíveis crenças dos povos nativos. Cláudia Neiva Matos, em seu texto “*Textualidades Indígenas no Brasil*”, afirma que:

A barreira idiomática justifica a princípio, mas não explica em todo o seu sentido, a espécie de afasia que ataca a imagem do índio nessa história, nesse texto que registra costumes, objetos, cultura material, atitudes, ornamentos e feições do rosto e do corpo, e só deixa de registrar, justamente, o texto indígena: sua fala, sua palavra autenticada, seu nome próprio.¹⁶⁷

Descritos como elementos tão exóticos como a própria natureza, os índios são apresentados como ingênuos, inofensivos, aptos para receber o cristianismo e pacíficos como se aguardassem o momento da chegada e ação da civilização cristã.

Espectáculo prioritariamente visual, apreendido muito mais pelo olhar do que pelo ouvido, o índio do Brasil apresentou-se desde o início, e durante muito tempo, como figura muda. Apesar do grande interesse que lhes suscitava o chamado gentio e do empenho de pesquisa e pedagogia de jesuítas e outros desbravadores das línguas autóctones, não pareciam estes propriamente interessados no que o índio pudesse ter a dizer.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Ibid., p. 126.

¹⁶⁶ VÉSCIO, Luiz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum. **Literatura & História** (orgs). Perspectivas e Convergências. Bauru, São Paulo, 1999. p. 10. A referência dos autores é o artigo *Relatos de viagens como fonte histórica para estudo de conflitos étnicos na região platina*, de Heloisa Jochims Reichel.

¹⁶⁷ MATOS, Cláudia Neiva de. *Textualidades*. In FIGUEIREDO, Op. cit. nota 31, p. 435-6.

¹⁶⁸ Ibid., p. 435.

Assim, ao lado do mero interesse em captar e descrever peculiaridades do novo território, existiam intenções, formas articuladas na construção de representações e ações, que favoreciam o processo expansionista. Compreendida dessa forma, podemos entender as razões das descrições extremamente idealizadoras ou então degradantes sobre os índios, a ênfase em relação à riqueza da terra e as possibilidades de exploração.

Em relação à figuração do índio, criada durante a estética do Romantismo, constatamos que os autores utilizaram uma temática indígena, inspirada no mito do bom selvagem, para construir imagens positivas e nobres sobre as origens do Brasil, que se firmava como nação independente. A figura difundida sobre o índio é a de que este é um ser muito belo com qualidades como lealdade, coragem e abnegação. Essa beleza é descrita sob parâmetros europeus, sendo que os índios são belos somente na medida em que podem assemelhar-se ao branco. Além disso, os indígenas também são apresentados como seres pacíficos, dispostos a prestar favores e sacrifícios aos europeus. A título de ilustração, podemos observar que a personagem Iracema não sobrevive até o final do relato, assim como sua tribo é derrotada devido a alianças feitas entre uma tribo inimiga e os portugueses. “A catástrofe traduz literalmente a supressão da sociedade indígena durante a colonização, e por causa desta, o texto apresenta o acontecimento como resultante de um anúncio do destino formulado pelo narrador”.¹⁶⁹ Constatamos que em muitos poemas e romances, a idéia difundida sobre o índio é a de que ele vai se extinguir.

Assim, o índio foi retratado na literatura de forma altamente poetizado, apresentando atitudes inverossímeis e excessivamente idealizadas. Foi uma postura que surgiu em função de interesses em articular uma imagem positiva diante da realidade histórica vivida e que aproveitou o que era valorizado, recusando o que não interessava ideologicamente. De uma forma geral, o repertório de imagens que compõem narrativas sobre o índio, no espaço literário brasileiro, permite entrever o fato de que a figura do índio é marcada por aspectos fortemente negativos, e sua divulgação tende a sedimentar e a justificar o processo de exclusão de que sofrem as populações indígenas.

Na tentativa de entendermos as figurações indígenas na literatura brasileira, buscamos subsídios historiográficos que tratam do processo da conquista e colonização. Conforme Antonio Cornejo Polar, em seu livro **O Condor voa**,

¹⁶⁹ ZILBERMAN, Regina. *Mito e Literatura Brasileira*. In: FLORES, Moacyr. (org.) Op. cit. nota 23, p. 120-21.

“[...] poucos processos e situações são tão complexos e tão contraditórios como os que se referem a fatos da conquista e da colonização, o que pelo menos deveria suscitar a suspeita de que a literatura que lhes corresponde deve ser não menos intrincada e heteróclita. Ela o é, sem dúvida, sempre e quando “também” levamos em conta os discursos subalternos, emergentes ou residuais, e as relações de ida e volta entre estes e os consagrados pela historiografia literária até hoje dominante”.

¹⁷⁰

Tendo em vista que os registros historiográficos evidenciam que o índio foi silenciado pela cultura dominante e que a literatura tende a sedimentar essa visão, procuramos observar como se dá a representação da figura do índio guarani em **O Continente I e Breviário das terras do Brasil**. Para esse estudo, remetemo-nos a Auerbach, no que diz respeito a noções de figuração e representação. Em seu livro **Mimesis**, o autor alemão faz um levantamento de como os vários aspectos da experiência humana - histórica, religiosa, política, moral e social - são transpostos para as diversas obras literárias produzidas no decorrer dos séculos na cultura ocidental. Para o autor, “um acontecimento, que deve ser interpretado figuralmente preserva seu sentido literal, histórico, não se converte em mero signo, continua sendo acontecimento”.

¹⁷¹ A “visão figural” “permite entender que o além é eterno e é, contudo, também fenômeno; imutavelmente sempiterno, mas também pleno de historicidade”.¹⁷²

A partir dessas noções teóricas, analisamos a figura dos índios Pedro Missioneiro e Francisco Abiaru, ambos representantes dos povos guaranis do Rio Grande do Sul. Enquanto personagens construídos literariamente, são uma reformulação da realidade feita pelos autores, tendo como pano de fundo alguns fatos históricos. Assim, eles constituem uma interpretação possível da realidade e jamais cópia fiel. Sob essa perspectiva, nossa análise evidenciou que são figuras que representam parte da realidade dos Sete Povos das Missões e que historicamente são constituídos como seres dominados que tendem ao silenciamento.

Em algumas passagens de **O Continente I**, podem ser estabelecidas relações com a profecia figural conceituada por Auerbach. Isto fica estabelecido quando, nesse romance, o narrador expõe sobre o comportamento, caráter e morte de Pedro Missioneiro. Na obra, o índio é um ser pacífico que, embora tenha visão de sua morte, não foge dela, preferindo se submeter ao sacrifício. Esses aspectos em relação à vida do personagem podem ser relacionados à figura de Jesus Cristo e de seu discípulo que, pelo relato bíblico, também são sacrificados em prol de outras pessoas. Além disso, Pedro, o discípulo de Jesus, é o fundamento da Igreja, assim como Pedro Missioneiro é a base da estirpe Terra – Cambará que

¹⁷⁰ POLAR, Antonio Cornejo. Op. cit. nota 5, p. 79.

¹⁷¹ AUERBACH. Erich. Op. cit. nota 1, p. 170.

¹⁷² Ibid., p. 171.

na obra representa o gaúcho, o habitante do Rio Grande do Sul. Assim, tanto o Pedro da Bíblia como o personagem da narrativa de Erico Verissimo, contêm referências históricas podendo ser relacionados à noção de figura, tal como a concebe Auerbach.

A postura de Francisco Abiaru também nos permite uma aproximação com os procedimentos de figura postulados por Auerbach. Tendo em vista que, para esse crítico literário, a figura remete a “algo real e histórico que anuncia alguma outra coisa que também é real e histórico”. (1997, p. 27), podemos dizer que o personagem, ao enunciar sua condição de dominado no momento presente da narrativa, aponta para a mesma realidade de seus antepassados como também já está anunciando a situação futura dos povos indígenas.

Comparando a temática indígena de **O Continente I** e **Breviário das terras do Brasil**, podemos reconhecer uma relação entre a História e a literatura na qual os narradores em questão procuram representar, ficcionalmente, o processo de silenciamento do autóctone pela cultura dominante, apontando que o índio foi vítima, mas, que sua forma de resistência e atuação se dá, basicamente, através da manifestação artística.

Francisco Abiaru cria suas esculturas usando técnicas e modelos europeus, porém, adaptando sua obra com elementos da cultura indígena dando origem a formações culturais híbridas. Assim, mesmo sendo um índio que assimilou valores europeus nas Missões jesuíticas, ele tenta preservar alguns aspectos remanescentes de sua cultura. Com isso, o personagem busca evidenciar o seu lugar enquanto sujeito através de uma manifestação cultural inovadora. Ou seja, na condição de índio subordinado, ele seleciona e recria o que lhe é transmitido pela cultura dominante. Esse comportamento, na nossa interpretação, significa uma abertura para uma figura literária indígena diferente daquela produzida que difundia um índio dócil, submisso e idealizado ou, então, completamente destituído de suas crenças e culturas, muitas vezes visto como “herói sem caráter”.

Essas constatações nos permitem afirmar que o narrador de **Breviário das terras do Brasil** cria seu personagem indígena para mostrar a figura inovadora de um índio na literatura, pois, na medida em que Abiaru resiste e produz manifestações culturais híbridas, surge como um elemento questionador das relações entre dominador e dominado. Já o personagem Pedro Missioneiro manifesta a cultura remanescente de seu povo principalmente através da música. Ele também é silenciado quando confrontado por outra cultura, porém, aparentemente, representa um índio mais passivo do que Francisco Abiaru. Sua morte aponta para o massacre e aniquilamento do povo e da cultura indígena. Ambos constituem figuras de índios aculturados, mas que, como vimos, reagem de forma diferente frente à imposição cultural européia.

Observamos que o narrador de **O Continente I** problematiza a História contrapondo aspectos historiográficos, literários e míticos. Já em **Breviário das terras do Brasil**, temos um narrador que põe em evidência sua crítica de forma mais direta, denunciando os fatos. As duas narrativas se apresentam como reveladoras da condição do indígena e possibilitam uma interpretação crítica e denunciadora.

Diante das observações feitas sobre as personagens destacadas, entendemos que elas desempenham funções diferentes nas obras. Pedro Missioneiro faz um elo de ligação entre a guerra guaraníca e a sobrevivência dos oprimidos sendo sua principal contribuição a de ser o representante do grupo indígena na estirpe da família Terra Cambará, integrante da formação sócio-cultural do Rio Grande do Sul. Já o índio Francisco Abiaru representa a coletividade de seu povo, defendendo sua cultura, principalmente no que se refere à escultura.

As constatações feitas em **O Continente I** e **Breviário das terras do Brasil**, nos permitem afirmar que os escritores Erico Verissimo e Assis Brasil, ao mesclarem episódios históricos, mitos e ficção, mergulham na cultura indígena em busca de vozes e evidências apagadas ou distorcidas nos registros oficiais da História. Eles realizam uma reconstrução histórica através da ficção literária, fundamentando suas narrativas no passado e permitindo uma leitura crítica da realidade indígena no presente. A possibilidade de uma re-leitura de aspectos historiográficos, através da ficção, dá a essas obras uma importância singular e expressiva podendo ser reconhecidas como representação da História dos índios Guaranis. Os romances, além de denunciarem o silenciamento do índio pela cultura dominante, têm como objetivo dar voz ao que está silenciado.

REFERÊNCIAS

AÍNSA, Fernando. La utopia empírica Del cristianismo social (1513-1577). In: PIZARRO, Ana. (Org.). **América Latina: palavra, literatura e cultura**. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, v. 1, 1993. p. 85-109.

ALENCAR, José de. **Iracema: lenda do Ceará**, 6.ed. São Paulo: Ática, 1976.

_____. **O Guarani**. São Paulo: Ática, 1979.

AUERBACH, Erich. **Figura**. (1939). Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Mímesis**. A representação da realidade na literatura ocidental. 3.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

BARBOSA, Maria Lucia Victor. **América latina**. Em busca do paraíso perdido. São Paulo: Saraiva, 1995.

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003.

BIASOLI, Vítor. *A Fonte*, de Erico Verissimo: uma aproximação entre a literatura e a história. In: QUEVEDO, Júlio. (Org.). **Rio Grande do Sul: Quatro Séculos de História**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999. p. 148-159.

BÍBLIA SAGRADA. 1996. A Bíblia Sagrada. Antigo e Novo Testamento. Tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BOFF, Claudete. **A imaginária Guarani: o acervo do Museu das Missões**. Santo Ângelo: EDIURI, 2005. 178 p.

BORDINI, Maria da Glória. O Continente: Um Romance de Formação? Pós-Colonialismo e Identidade Política. In: GONÇALVES, Robson Pereira (Org.). **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000. p.45-67.

_____. Atas do Seminário Internacional Erico Verissimo. 90 anos. **Cadernos do Centro de Pesquisa Literária da PUCRS**. Porto Alegre, v. 2, n.3, nov. 1996.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Editora Cultrix, 1994.

BOSI, Alfredo. Um Mito sacrificial: O indianismo de Alencar. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p.176-193.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 07-164.

BRASIL, Luis Antônio de Assis. **Breviário das terras do Brasil**. Uma aventura nos tempos da Inquisição. Porto Alegre: LP&M, 2004.

BRUM, Ceres Karan. “Esta terra tem dono”. **Representações do passado missionário no Rio Grande do Sul**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-Rei D. Manuel**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército: 1957.

CANCLINI, Nestor García. **Leituras Híbridas**: Estratégias para entrar e sair da Modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão; Ana Regina Lessa. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. Estudos de teoria e História Literária. 8.ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CHAVES, Flávio Loureiro. **Matéria e invenção**. Ensaio de literatura. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, 1994.

_____. **História e literatura**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, 1991.

_____. Erico Verissimo: **Realismo & Sociedade**. 2.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

_____. O narrador como testemunha da História. In: GONÇALVES, Robson Pereira. (Org.). **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000. p.69-73.

_____. (Org.). Erico Verissimo e o mundo das personagens. In: **O Contador de histórias**. Porto Alegre: Globo, 1979. p.71-85.

CHEUÍCHE, Alcy. **Sepé Tiarajú**: romance dos sete povos das missões. 3 ed. Porto Alegre: Sulina, 1978.

CLEMENTE, Elvo. O índio na História e na Literatura. In: FLORES, Moacyr. (Org.). **Negros e índios Literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (coleção História 2) p.109-133.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre: L&PM, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVII. In: PIZARRO, Ana. (Org.). **América Latina**: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, v. 1, 1993. p. 151-172.

DACANAL, José Hildebrando. A miscigenação que não houve. In: BOEIRA, Nelson. (et al.) **RS: Cultura & Ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 25-33.

DE GRANDIS, Rita. Processos de Híbridação Cultural. In: **Imprevisíveis Américas**. Questões de Híbridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto: ABECOM, 1995. p. 21-32.

DREIFUSS, René. **Política, Poder, Estado e Força**. Uma leitura de Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUVIOLS, Jean-Paul. Apuntes de arqueologia literária. In: PIZARRO, Ana. (Org.). **América Latina**: palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, v. 1, 1993. p.111-122.

FERRO, Marc. **História das coloniza es**: das conquistas as independências, séculos XIII a XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 11-61; 104-114;133-145; 199-225.

FISCHER, Luís Augusto. **Breviário**. ABC Domingo. Pesqueiro. Vale dos Sinos. 15/03/1998.

FLORES, Moacyr. O imaginário Indígena. In: **Negros e  ndios Literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (coleção História 2). p. 71-83.

FREITAS, Décio; LESSA, Barbosa; TREVISAN, Armindo; MARTINS, Nestor; (et al.) **Missões, Jesuítico-Guaranis**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 49-63.

FREYRE, Gilberto. O indígena na formação da família brasileira. In: **Casa grande & Senzala**. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 34.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 88-187.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. Galeano de Freitas. 38.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 13-69.

GÂNDAVO, Pero Magalhães. **Tratado Descritivo do Brasil e História da Província de Santa Cruz**. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Ed. Itatiaia, 1980.

GENETTE, Gerárd. **Discurso da narrativa**. 3.ed. Coleção Vega Universidade, Lisboa, 1995.

GOLIN, Tau. **Sepé Tiaraju**. Porto Alegre. Ed. Tchê, 1985.

GONÇALVES, Robson Pereira. (org.) **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000.

HAMON, Philippe. Para um estatuto semiológico da personagem. Trad. Maria Alzira Seixo. In: **Categorias da Narrativa**. Lisboa: Vega, [s.d]. p. 77-102.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. Os motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

KERN, Arno Alvarez. **Utopias e missões jesuíticas**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, UFRGS, 1994.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído**. A sangrenta História da conquista da América Espanhola. Trad. Heraldo Barbudy. 2.ed. coleção L&PM Pocket, Porto Alegre: L&PM, 2007.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

LOPES NETTO, João Simões. **Contos Gauchescos & Lendas do Sul**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LUGON, Clovis. **A República “Comunista” Cristã dos Guaranis**. Trad. Álvaro Cabral. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LUSTOSA, Mariana. **A questão do modelo na formação cultural das Américas**: um estudo de duas obras de Luís Antônio Assis Brasil. Disponível em: <http://www.laab.com.br/res_brev_htm>. Acesso em: nov.2007.

MAESTRI, Mário. **Os senhores do litoral**: conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro. 2.ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1995. 164 p.

_____. **A ocupação do Território**. Da luta pelo território à instalação da economia pastoril - charqueadora escravista. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo. UPF, 2006.

MATOS, Cláudia Neiva de. Textualidades Indígenas no Brasil. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (org.) **Conceitos de Literatura e Cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p. 435-464.

MONTAIGNE, Michel de. “Dos Canibais” Cap. XXXI, In: **Ensaio 1**. Trad. Sérgio de MILLIET. 2.ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987.

OLIVEIRA, Marilda Oliveira de. **Identidade e Interculturalidade, História e Arte Guarani**. Santa Maria: Editora UFSM, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O índio e o mundo dos brancos**. 4.ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996. p.07-168.

ORNELLAS, Manoelito. **Tiarajú**, o santo herói das tabas. RS: Editora da Alvorada, 1966.

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

POLAR, Antônio Cornejo. **O Condor voa**. Literatura e cultura latino-americanas. Mario J. Valdés (Org.). Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império relatos de viagem e transculturação**. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: São Paulo: EDUSC, 1999.

QUEVEDO, Júlio (Org.). A ocupação ibérica do Rio Grande: A conquista e a colonização espanhola. In: **Rio Grande do Sul: Quatro Séculos de História**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999. p.102-136.

RAMA, Angel. Os processos de Transculturação na Narrativa Latino-americana. In: **Ensaio latino-americano**. Flávio Aguiar & Sandra Guardini T. Vasconcellos. Trad. Raquel la Cortedos Santos, Elza Gasparotto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 209-238.

REICHEL, Heloisa. Relatos de viagens como fonte histórica para estudo de conflitos étnicos na região platina (séc. XIX). In: **Literatura & História**. SANTOS, Pedro Brum e VÉSCIO, Luiz Eugênio. (Orgs.). Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999. p. 55-77.

_____. A identidade sul-rio-grandense no imaginário de Erico Verissimo. In: GONÇALVES, Robson Pereira (Org.). **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000. p. 207-216.

RODRIGUES, Odiomar. O tempo e o vento: personagens. In: LOPES, Galeno Cícero (Org.). **Textos e personagens: estudos de literatura brasileira**. Porto Alegre: Sagra: DC Luzzatto, 1995. p. 34-59.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Nelson Romero (Org.). 4 ed., 5t. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1949.

SANTOS, Eloína Prati dos. **Uma viagem até a brasilidade: personagem pós-moderna e pós-colonial e romance indianista brasileiro**. Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 41 n. 3, p. 185-200, setembro, 2006. Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/face/ojs/index.php/fale/article/view/628/459>. Acesso em: nov.2007.

SANTOS Pedro Brum. O Tempo e o Vento como Romance Histórico. In: GONÇALVES, Robson Pereira. (Org.). **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000. p.105-114.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **O Homem índio sobrevivente do Sul**. Porto Alegre: Garatuja Ltda, 1978.

SANTOS, Volnyr. Personagens sem voz povoam romance-folhetim. **O Estado de São Paulo**. Caderno Especial Domingo. São Paulo. 26/10/1997.

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1969.

SCHÜLER, Donaldo. O tempo em O Continente. In: CHAVES, Flávio Loureiro. (Org.). **O Contador de histórias**. Porto Alegre: Globo, 1979. p. 158-175.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ Renato da Silva Queiroz (Orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996. p. 147-184.

SFALCIN, Tanara Mantovani. **Entrelaçamento da História com a Literatura em Ana Terra de Erico Verissimo**, RS. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Vale dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, 2002.

SILVA, Elza Elisabeth Maran Queiroz da. **Pensando as fronteiras e identidades na obra de Erico Verissimo: O Continente (1949)**. RS. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e ciências humanas, - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC, Porto Alegre, 2003.

SILVA, Nivaldo Pereira da. **Deus morto no Pampa: A religiosidade gaúcha no mito fundador proposto por Erico Verissimo**, RS. 2006. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional) - Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América a questão do outro**. Trad. Moisés Beatriz Perrone. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios. **Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.165-171.

VERISSIMO, Erico. **O tempo e o vento**. O Continente I. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **O romance de um romance**, Lanterna Verde. Rio de Janeiro, Sociedade Felipe d'Oliveira, 1944.

_____. **Solo de clarineta: memórias**. Porto Alegre: Globo, 1973.

VÉSCIO, Luiz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum. **Literatura & História** (organizadores). Perspectivas e Convergências. Bauru, São Paulo: 1999.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: **Sociologia**. 2.ed. São Paulo: Ática, 1982. p.128- 141. (Coleção grandes cientistas sociais).

_____. Estruturas do Poder. In: **Ensaio de Sociologia**. Trad. Waltensir Dutra; GERTH, H. H., WRIGHT, Mills. (Orgs.). 5.ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S. A., 1982. p.187-209.

WEINHARDT, Marilene. O Tempo e o Vento: um diálogo entre ficção e História. In: GONÇALVES, Robson Pereira. (Org.). **O Tempo e o vento, 50 anos**. Santa Maria, RS: UFSM; Bauru, SP: EDUSC, 2000. p. 97-103.

ZILBERMAN, Regina. Mito e Literatura Brasileira. In: FLORES, Moacyr. (Org.). **Negros e índios Literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (coleção História 2) p.115-133.

_____. O Tempo e o Vento: História, Mito, Literatura. In: **Homenagem a Erico Verissimo**. Nova Renascença, Porto, n. 57-58, p. 341-363, primavera-verão, 1995.

_____. Mito e Literatura Brasileira. In: FLORES, Moacyr. **Negros e índios Literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (coleção História 2) p. 115-133.

ZIMERMANN, Roque. **América Latina** – o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2.ed. São Paulo: Vozes, 1987. p. 43-53; 61-101.