

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
DEPARTAMENTO ACADÊMICO DE LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO
LICENCIATURA EM LETRAS PORTUGUÊS /INGLÊS

DÉBORA BARRETO SANDRINI

MITO E HISTÓRIA N'A GUAYRÁ, DE ROCHA POMBO

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

CURITIBA

2018

DÉBORA BARRETO SANDRINI

MITO E HISTÓRIA N'A GUAYRÁ, DE ROCHA POMBO

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado à disciplina de TCC 2, do Curso de Licenciatura em Letras Português /Inglês, do Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação – DALIC, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR, como requisito parcial para obtenção do título de licenciado em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Naira de Almeida Nascimento

CURITIBA

2018



Ministério da Educação
UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
Campus Curitiba
Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação
Departamento Acadêmico de Línguas Estrangeiras Modernas
Curso de Graduação em Letras Português/Inglês



TERMO DE APROVAÇÃO

MITO E HISTÓRIA N'A GUAYRÁ, DE ROCHA POMBO

Por

DÉBORA BARRETO SANDRINI

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi apresentado em 21 de junho de 2018 como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado no curso de Letras Português/Inglês. O candidato **DÉBORA BARRETO SANDRINI** foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho aprovado.

Naira de Almeida Nascimento
Orientadora

Zama Caixeta Nascentes
Membro titular

Marcelo Franz
Membro titular

A Folha de Aprovação assinada encontra-se na Coordenação do Curso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Naira de Almeida Nascimento, pelas oportunidades oferecidas para participar na Iniciação Científica e, igualmente, pelas valiosas contribuições durante toda essa trajetória de pesquisa.

Agradeço também aos professores Dr. Zama Caixeta Nascentes e Dr. Marcelo Franz pela leitura do projeto deste trabalho e pelas significativas observações.

Agradeço aos meus amigos e professores do curso de Letras da UTFPR por serem pessoas fundamentais no processo da minha formação acadêmica.

Agradeço à minha família, sempre presente mesmo nos momentos mais difíceis.

RESUMO

SANDRINI, Débora Barreto. Mito e História n'A *Guayrá*, de Rocha Pombo. 2018. 68 pp. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras Português/Inglês) – Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

Este trabalho tem por objetivo desenvolver uma análise das relações entre Mito e História presentes no poema épico *A Guayrá*, do escritor e historiador paranaense Rocha Pombo. Publicada em 1891, *A Guayrá* é uma epopeia indianista que aborda, pela perspectiva do indígena, o processo da colonização europeia na América, demonstrando o seu ponto de vista em relação à escravidão, ao extermínio sofridos nas mãos dos europeus e à imposição religiosa e cultural a que foram submetidos. São focalizadas a história tanto da colonização espanhola na região do estado do Paraná, conhecida por Província do Guairá, quanto do Império Inca. Aos acontecimentos históricos são mesclados elementos da mitologia, crenças e tradições culturais dos povos nativos americanos. Para fundamentar a análise proposta, inicialmente levantaram-se as principais características e particularidades do gênero épico, com base nas observações de Staiger (1997), Bakhtin (2014) e Silva (2007). Na sequência, buscou-se discutir as relações existentes entre a História e o Mito, de acordo com as reflexões de Le Goff (1990) e Eliade (1972, 1992). Por meio de dados disponíveis em várias obras historiográficas, incluindo as de autoria do próprio Rocha Pombo, apresentaram-se as diversas referências históricas incorporadas à epopeia. Constatou-se que *A Guayrá*, ao abordar a colonização espanhola da província do Guairá, região que compreende o atual estado do Paraná, representou a história do estado sob um aspecto maravilhoso, incorporando à narrativa divindades da mitologia e culturas indígenas guarani, como Tupã. Igualmente, ao narrar a formação de uma aliança de guerra entre os indígenas guayrenses e o Império Inca contra os espanhóis, reforçada pela ideia do traçado do ancestral caminho de Peabiru, a epopeia desenvolve um ideal pan-americano de representatividade do continente frente à conquista europeia. Essa unificação da história americana, estruturada em consonância com elementos mitológicos indígenas, aponta um intento de construção de um passado mítico idealizado para a América. Verificou-se que a obra apresenta uma visão crítica sobre a conquista do continente, denunciando e lamentando a aniquilação dos povos nativos americanos e o sofrimento resultante da perda das suas tradições e da derrota de seus deuses pela investida colonizadora e catequizante europeia. Dessa forma, observou-se que a epopeia igualmente versa sobre a queda do passado mítico americano, sobrepujado pelo percurso da História ocidental, a qual resultou na implantação da sociedade e culturas europeias no Novo Mundo. Entretanto, a narrativa também anuncia a constituição de um futuro próspero para o continente americano, em que as bases mitológicas do passado idealizado constituirão o fundamento que estabelecerá um destino grandioso ao continente. Em vista dessas reflexões acerca d'*A Guayrá* considera-se a pertinência da obra de Rocha Pombo para os estudos literários, ressaltando a relevância de se aprofundarem análises sobre o autor, o qual ainda permanece muito pouco pesquisado nos círculos acadêmicos. Assim, espera-se que este trabalho possa contribuir para o desenvolvimento de reflexões futuras acerca do autor e de sua produção literária.

Palavras-Chave: A Guairá. Rocha Pombo. Mitologia Indígena. História. Epopeia.

ABSTRACT

SANDRINI, Débora Barreto. Myth and History in Rocha Pombo's *A Guayrá*. 2018. 68 pp. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras Português/Inglês) – Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

This work has the objective of developing an analysis of the relations between Myth and History in the epic poem *A Guayrá*, written by Rocha Pombo, a Parana's writer and historian. Published in 1891, *A Guayrá* is an Indianist epic poem which addresses the American colonization process through the Indian perspective, showing their point of view about the slavery, extermination by the Europeans and the religious and cultural imposition they were submitted. It focalized the history of the Spanish colonization of Paraná's territory, known as Guairá's Province, and also the history of the Inca Empire. The historical events are mixed with elements of American's native people mythology, beliefs and cultural traditions. To fundament the proposed analysis, initially it is considered the main characteristics and particularities of the epic genre, based on Staiger's (1997), Bakhtin's (2014) and Silva's (2007) observations. In the sequence, it is addressed the connections between History and Myth, according to Le Goff's (1990) and Eliade's (1972, 1992) reflections. Using the historiographic data available in a variety of works, including Rocha Pombo's publications, it is presented the several historic references embodied in the epic poem. It is verified that, when addressing the Spanish colonization of Guairá's Province (a region that nowadays is the state of Parana), *A Guayrá* depicted the state's history through a sense of marvelous, by including Guarani Indians' mythological and cultural deities, such as Tupã. Similarly, by narrating the creation of a war alliance between the "guayrenses" Indians and the Inca Empire against the Spanish people, ensured by the idea of Peabiru road's ancestral path, the epic poem develops the representativity of the continent during the European conquest through a Pan-American ideal. This unification of American history, structured with Indian mythology elements, points to an intention to construct an idealized mythical past for America. It was established that *A Guayrá* presents a critical perspective about the conquest of the continent, reporting and lamenting the annihilation of American native people and the suffering for the loss of their traditions and for the defeat of their gods by the European colonization and catechization. So, it is observed that the epic poem also addresses the fall of the American mythical past, overcome by the trail of the occidental History, which lead to the establishment of the European culture and society in the New World. However, the narrative also announces a constitution of a prosper future for the American continent, in which the mythological bases of the idealized past will form the foundation that will stablish a great destiny for the continent. According to these reflections about *A Guayrá* it is considered the pertinence of Rocha Pombo's Works for the literary studies, emphasizing the relevance to develop further analysis of the author, about whom the academic circles had not dedicated considerable research. So, it is expected that this work can contribute for the development of future reflections about the author and his literary production.

Keywords: The Guairá. Rocha Pombo. Indigenous Mythology. History. Epic Poem.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	O GÊNERO ÉPICO: ENTRE A HISTÓRIA E O MITO	16
2.1	O gênero épico	16
2.2	A História e o Mito	20
3	MITO E HISTÓRIA N'A GUAYRÁ	27
3.1	O Paraná Espanhol	29
3.1.1	<i>As vilas espanholas do Guairá</i>	30
3.1.2	<i>As reduções jesuíticas do Guairá</i>	34
3.1.3	<i>As bandeiras paulistas</i>	35
3.1.4	<i>O Caminho de Peabiru</i>	37
3.2	Mitologia indígena: a América antes do europeu	40
3.3	O Império Inca	48
3.4	O vulto de Colombo e a queda dos deuses	54
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
	REFERÊNCIAS	66

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo analisar as relações entre mito e História presentes no poema épico *A Guayrá*, de Rocha Pombo. A epopeia, composta em versos decassílabos livres e dividida em doze cantos, versa, pelo ponto de vista do indígena, sobre uma guerra travada entre os índios habitantes da Província do Guairá contra os colonizadores espanhóis que se assentaram na região. Apesar de seus grandes esforços, os indígenas são, ao fim, sobrepujados pela investida conquistadora europeia no Novo Mundo. Para melhor compreender-se o lugar que a obra ocupa na variada produção literária de Rocha Pombo, é relevante destacar alguns aspectos biográficos do autor.

Escritor e historiador paranaense, José Francisco da Rocha Pombo nasceu na cidade de Morretes, em 1857. Dedicou-se, desde jovem, ao jornalismo, criando, em 1879, o primeiro hebdomadário republicano do Paraná, *O Povo*. No ano seguinte, mudou-se para Curitiba, onde publicou, em 1881, seu primeiro romance, *A Honra do Barão*, seguido, em 1882, por *Dada ou a boa filha*. Publicou também *A Supremacia do Ideal* (1882) e *A religião do Belo* (1883). Logo depois, em 1883, passou a morar na cidade de Castro, onde dedicou-se ao semanário *Eco dos Campos*. Ingressou na política elegendo-se deputado pelo partido conservador, porém, suas atitudes e seus projetos reformistas acarretaram em conflito com republicanos e conservadores, levando-o a abandonar a carreira política (QUELUZ, 1998).

Voltando a Curitiba, em 1886, escreveu o poema épico *A Guayrá*. Também retornou à carreira jornalística, dirigindo o *Diário Popular*, em 1887, e tornando-se proprietário do *Diário do Comércio*, em 1892. Nesse mesmo ano, recebeu uma concessão do poder público estadual para a realização de seu ambicioso projeto de criar a Universidade do Paraná. Com um financiamento de cinco contos de réis, comprou o terreno e iniciou as fundações da Universidade, porém, por falta de novos investimentos, o projeto teve de ser abandonado (QUELUZ, 1998).

Ainda em 1892, publicou outros textos literários, como a coletânea de contos e poesias *Visões* (1892) e o romance *Petrucello* (1892). No ano de 1896, passou a morar em Paranaguá, onde criou o hebdomadário local *Aurora*.

Em 1897, Rocha Pombo mudou-se para o Rio de Janeiro, passando a dedicar-se às suas produções como historiador. Publicou, então, *História da América* (1899), *Paraná no Centenário* (1900) e iniciou, em 1905, a publicação de sua *História do Brasil*, em dez volumes. No mesmo ano, publicou o seu mais conhecido romance, *No Hospício*. Nos anos seguintes, produziu *Contos e Pontos* (1911), *História de São Paulo* (1918), *História do Rio Grande do*

Norte (1922) e *História do Paraná* (1930). Em março de 1933, Rocha Pombo foi eleito para a cadeira nº 39 da Academia Brasileira de Letras, porém, devido a sua saúde debilitada, não a assumiu formalmente, vindo a falecer em junho do mesmo ano (QUELUZ, 1998).

Dentre sua vasta lista de publicações, Rocha Pombo é reconhecido, principalmente, por suas obras historiográficas. Grande parte dos estudos existentes sobre o autor centram-se em torno de seus manuais didáticos de história, como *História do Brasil* e *História da América*. No entanto, a variada produção literária do autor, composta de diversos contos e romances, além da epopeia *A Guayrá*, nunca foram devidamente estudadas. Foi unicamente seu romance simbolista *No Hospício* que teve maior repercussão e recebeu relevante atenção da crítica especializada (QUELUZ, 1998). Já suas outras obras literárias, como os seus primeiros romances, *A Honra do Barão* (1881) e *Dada ou a boa filha* (1882), não possuem quaisquer considerações críticas ou estudos dedicados a elas. Muitas das obras sequer são localizadas nas principais bibliotecas do Paraná (NASCIMENTO, 2013b).

No Hospício assume um lugar de destaque dentro da obra de Rocha Pombo, fato que leva muitos pensadores da literatura a classificar a produção do autor como pertencente, prioritariamente, à estética simbolista. É o caso de Bosi (2013), o qual dedica, na seção sobre o Simbolismo de sua *História Concisa da Literatura Brasileira*, alguns poucos parágrafos à Rocha Pombo e ao seu principal romance. Porém, as outras obras do autor sequer são mencionadas.

Contudo, dentre as pesquisas sobre as obras literárias de Rocha Pombo, Queluz (1998) desenvolve um estudo mais abrangente sobre o autor paranaense, pois dedica-se a analisar uma maior variedade de suas produções ficcionais. Na pesquisa intitulada *Rocha Pombo: romantismo e utopias (1880-1905)*, Queluz (1998) desenvolve análises do conto “Em torno da Terra”, publicado em 1897 na revista *O Cenáculo*, e dos romances *Petrucello* e *No Hospício*. Além disso, Queluz (1998) resgata escritos jornalísticos de Rocha Pombo, observando, nesses textos publicados no contexto das mudanças políticas e socioeconômicas ocorridas na Curitiba do *fin-de-siècle*, as reformas econômicas e modernizadoras propostas por Rocha Pombo para a capital paranaense.

Queluz (1998) afirma que a literatura de Rocha Pombo despertou o seu interesse de estudo pela heterogeneidade na exploração de temáticas e pelos ideais libertários e utópicos, presentes nas obras de um escritor que vivencia “relações paradoxais” com a modernidade. (QUELUZ, 1998, p.1). Para o pesquisador, Rocha Pombo respondeu às transformações econômicas, políticas e sociais da sua época por meio de uma obra literária que se situa no “campo do romantismo” – “o romantismo não como uma tendência literária, mas seguindo a

definição de Michael Lowy e Robert Sayre, como uma determinada visão de mundo que se opõe à sociedade capitalista industrial” (QUELUZ, 1998, p. 10). Queluz (1998), ainda, classifica a produção de Rocha Pombo como pertencente a dois momentos: inicialmente, uma fase neo-romântica, prevalente até o romance *Petruccello*; seguida da fase simbolista, sendo o romance *No Hospício* sua mais representativa obra.

As análises desenvolvidas por Queluz (1998) do conto “Em torno da Terra” revelam um escritor e pensador exultante frente aos progressos técnico-científicos proporcionados pela ciência e engenharia do fim do século XIX. O conto é uma verdadeira “exaltação do moderno” (QUELUZ, 1998, p.52), revelada na concepção da ferrovia que contorna todo o globo terrestre e une à humanidade para a celebração do novo século (QUELUZ, 1998).

Quanto as considerações de Queluz (1998) sobre os romances *Petruccello* e *No Hospício*, o pesquisador aponta para a “visão romântica de mundo” de Rocha Pombo, o qual aborda, nessas duas obras, um ideal utópico de uma sociedade futura, expressa nos projetos de utopias “Cidade dos Homens”, delineado pelo personagem Petruccello, e “Cidade Futura” descrita no romance *No Hospício*. Essas utopias concebidas por Rocha Pombo refletem sua visão negativa do sistema capitalista e exaltam a vida comunitária e cooperativa (QUELUZ, 1998).

O estudo de Queluz (1998) certamente mostra-se valioso para uma melhor compreensão do autor paranaense e sua produção literária. Contudo, ainda persiste uma lacuna na pesquisa de outras obras ficcionais de Rocha Pombo, as quais não deixam de ser igualmente interessantes. É o caso d’*A Guayrá*, um poema épico indianista que, apesar de apresentar características de um Romantismo tardio do fim do século XIX, não compartilha as mesmas perspectivas e aspectos ideológicos do tradicional indianismo romântico brasileiro.

A Guayrá é uma epopeia indianista composta por doze cantos em versos decassílabos livres. A obra foi publicada, em sua única edição, em 1891, porém, algumas informações bibliográficas, como Queluz (1998), indicam o ano de 1886 como a data de sua divulgação. A narrativa épica de *A Guayrá* aborda, pela perspectiva do indígena, o processo da colonização europeia na América, iniciado no século XVI e estendido pelo século XVII.

O enredo centra-se em uma guerra travada pelos indígenas da Província do Guairá (região correspondente, aproximadamente, ao território do atual estado do Paraná) contra os colonizadores espanhóis que se estabeleceram no local, tomando as terras, escravizando e aniquilando as nações indígenas. Durante a narrativa, várias tribos de toda a região sul da América formam uma aliança para combater os colonizadores. O rei guayrense Gatan chefia a assembleia de poderosos heróis e chefes indígenas, os quais, após relatarem os horrores

causados ao seu povo pelos invasores brancos, decidem-se pela guerra. Durante a reunião, aparece, retornando de uma longa viagem ao Ocidente, o jovem índio Irapú, filho do rei Gatan. Ele, então, narra a sua jornada, em que passou por florestas, galgou a imensa Cordilheira dos Andes e chegou até a imponente e bela cidade de Quito, no Peru, onde foi amigavelmente recebido pelo soberbo imperador Inca Ataliba. Irapú não somente descreve a grandiosidade do que viu no Império Inca, mas, principalmente, relata como o Peru também sofria com as atrocidades cometidas pelos conquistadores.

Decididos a eliminar os brancos de suas terras, os guayrenses organizam esforços de guerra. Gatan envia tropas para combater o espanhol em seus três principais assentamentos, Ontiveros, *Villa Rica* e *Ciudad*. O próprio chefe comanda o exército que se dirige à *Ciudad*. A batalha é, então, longamente narrada nos cantos IV, V e VI. Massacre, carnificina e morte ocupam os versos d'*A Guayrá* – são descritos os aterrorizantes e mortais tiros de armas de fogo e as esmagadoras investidas da cavalaria espanhola contra os guayrenses, os quais revidam lançando, com seus arcos, setas envenenadas; é narrada a tortura e morte do soberbo herói indígena Viry nas mãos do espanhol, e o desejo de seus companheiros por vingar essa atrocidade. Ao fim do brutal conflito, conseguindo transpor os muros de *Ciudad*, os guayrenses saem vitoriosos. Porém, pouco antes, o capitão Diaz, juntamente com toda a população do assentamento, conseguira fugir em balsas rumo à Assunção.

Nos cantos seguintes, os guayrenses celebram a sua vitória, até que, vindos de São Vicente, novos inimigos invadem seu território – são os bandeirantes paulistas, comandados pelo intrépido Raposo. Outra batalha se desenrola, com os guayrenses mais uma vez triunfando, enquanto os bandeirantes fogem durante a noite. Exultantes com o seu sucesso na guerra, os indígenas mais uma vez comemoram, promovendo festas e jogos de competitivos.

Durante o festejo, chega um emissário do Ocidente, solicitando aos guayrenses auxílio para combater os espanhóis invasores das terras peruanas. Irapú, então, comanda a tropa rumo ao Império Inca. Ao retornar às terras andinas, descobre que uma guerra pelo trono entre os dois irmãos Incas, Huascar e Ataliba, arrasta o Império à ruína – para derrotar seu irmão, Ataliba aliou-se aos espanhóis, permitindo que adentrassem e, inclusive, governassem a cidade de Quito. Buscando reconciliar os dois irmãos e, assim, suplantar o domínio espanhol no Peru, Irapú dirige-se a Quito para uma audiência com Ataliba. Porém, o Inca recusa-se a travar a paz e, quando Irapú já considerava todos os seus esforços frustrados, desembarca nas praias uma nova investida espanhola, concretizando o comando do branco naquelas terras.

Com a derrota no Peru, os guayrenses retornam para sua pátria. No entanto, antes de seguir viagem, Irapú vai buscar a sua amada, Inila, uma moça peruana que ele conhecera em

sua primeira visita aos Andes. Porém, ao regressarem, encontram toda a Guayrá sob o domínio do europeu. Novas investidas conquistadoras haviam sobrepujado os guayrenses, os quais, fugindo, adentravam cada vez mais fundo nas florestas. Derrotado, abatido e já sem esperança, o rei Gatan reencontra seu filho, o qual traz ao seu lado a bela moça de pele clara. Ao descobrir que Inila é filha do espanhol Alonzo, Gatan repudia a escolha de seu filho e, não tolerando mais todo o sofrimento, suicida-se, cravando uma seta no coração. Esta cena fecha *A Guayrá*, concluindo a obra com um tom de desastre e de tragédia para os povos nativos americanos.

Durante toda a narrativa d'*A Guayrá*, os indígenas nunca se submetem aos colonizadores, e a própria ideia de miscigenação com os brancos é tratada como a destruição de sua raça, cultura e tradições – fato representado pelo suicídio de Gatan ao ver seu filho enamorado de uma moça mestiça, descendente de espanhóis. Essa característica faz com que *A Guayrá* se diferencie da maior parte das obras literárias indianistas do Romantismo brasileiro, como os romances de José de Alencar, em que figurava uma completa subserviência voluntária do indígena ao elemento europeu, relação esta denominada por Bosi (2001) de “mito sacrificial”.

Assim, pode-se observar que *A Guayrá* aborda temas e aspectos muito interessantes e, igualmente, relevantes para a compreensão dos diversos ideais e pensamentos cultivados pela produção literária e intelectual no Brasil do fim do século XIX. Apesar da sua pertinência para os estudos literários, a obra ficou relegada ao esquecimento da crítica por mais de um século. Contudo, em 2013, a pesquisadora Naira de Almeida Nascimento passou a desenvolver estudos sobre a epopeia de Rocha Pombo.

Dentre os trabalhos sobre *A Guayrá* publicados por Nascimento, destacam-se “*A Guairá e o germe da identidade paranaense*” e “*Rocha Pombo: uma leitura da América na virada do século XX*”. Nesses artigos, Nascimento (2013a; 2013b) apresenta o praticamente desconhecido poema de Rocha Pombo e desenvolve uma análise da obra. Dentre as reflexões da pesquisadora, destaca-se o contraste percebido entre a imagem do indígena construída por Rocha Pombo e a tradicional figura do índio romântico, atrelado ao conceito do “mito sacrificial” de Bosi (2001). Ainda, Nascimento (2013a; 2013b) destaca o acento mítico e pan-americano que Rocha Pombo conferiu ao seu poema, ao valer-se do Caminho de Peabiru como rota de contato entre os indígenas do Guairá e a civilização Inca, e, também, ao praticar um deslocamento temporal entre o momento de colonização desses dois povos, criando um “clima uníssono com as nações indígenas americanas” (NASCIMENTO, 2013b, p. 7).

Prosseguindo os estudos sobre a *Guayrá*, encontram-se os trabalhos desenvolvidos no âmbito do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), sob orientação da Prof.^a Dr.^a

Naira de Almeida Nascimento. Sandrini e Nascimento (2016), na pesquisa intitulada “*A Guayrá*, de Rocha Pombo: dilemas entre o herói e o modelo colonizador”, analisam as relações dicotômicas entre as representações do indígena e do colonizador na epopeia de Rocha Pombo, demonstrando como os nativos figuram, na obra, de modo heroico, enquanto os colonizadores europeus são considerados falsos e traiçoeiros, responsáveis pelo extermínio dos povos nativos-americanos.

Já no trabalho “Diálogos entre *A Guayrá*, de Rocha Pombo, e *O Guesa*, de Sousândrade”, Sandrini e Nascimento (2017) desenvolvem uma análise comparativa entre a epopeia de Rocha Pombo e o poema épico indianista *O Guesa*, igualmente publicado no fim do século XIX. Observa-se que ambas as obras abordam as relações entre o índio e o colonizador de modo contrário ao modelo indianista tradicional, além de explorarem um ideal de pan-americanismo, ao dialogarem com a história e os mitos dos povos da América pré-hispânica, como os índios brasileiros e o Império Inca. A análise da recorrência dessas temáticas entre esses dois autores contemporâneos, além da preferência de ambos pelo gênero épico, revela-se interessante para uma mais profunda compreensão da epopeia de Rocha Pombo e de sua participação na literatura deste momento histórico.

Dessa forma, percebe-se que as reflexões críticas sobre *A Guayrá*, ainda que incipientes, proporcionam um fundamento valioso para compreender a produção literária de Rocha Pombo e do período do fim do século XIX. Assim, buscando contribuir com os estudos sobre a epopeia de Rocha Pombo, encontra-se este trabalho, o qual propõe desenvolver uma análise das relações entre Mito e História presentes n’*A Guayrá*.

A epopeia de Rocha Pombo focaliza a região do estado do Paraná no período histórico da colonização espanhola, quando era conhecida como Província do Guairá. Neste cenário representado na obra figuram diversos elementos naturais, geográficos e históricos do território, referências que marcadamente situam o enredo da obra na região do Paraná e parecem apontar para um ideal de Rocha Pombo representar e exaltar o seu estado natal.

Ao mesmo tempo, mesclam-se à narrativa o Império Inca e as regiões peruanas dos Andes. As imponentes cidades de Cuzco e Quito são visitadas pelos heróis guayrenses, e a guerra pela sucessão ao trono entre os últimos imperadores Incas, os irmãos Atahualpa (grafado Ataliba, na obra) e Huascar, figura como um elemento central no enredo da obra. A ideia do Caminho de Peabiru, uma rota indígena ancestral, que ligaria o litoral paranaense e paulista com o Pacífico, perpassa a narrativa como o trajeto tomado pelos guayrenses em suas viagens até o Peru.

Além dos aspectos históricos, Rocha Pombo apropria-se, para a construção narrativa d’A Guayrá, de elementos da mitologia, religião e cultura indígena guarani. Tupã e outras divindades indígenas representam para os guayrenses os numes que interferem em seu destino, auxiliando-os na guerra e garantindo suas vitórias. Sobretudo, essas divindades são postas em um embate cultural com a imposição religiosa cristã empreendida pelos colonizadores. É amplamente abordado n’A *Guayrá* o tema da aculturação dos indígenas frente aos esforços catequizantes que buscam suplantam suas crenças e tradições. Assim, os diferentes modos como os guayrenses percebem as relações entre as suas divindades e o Deus cristão configura-se como ponto de destaque na obra.

As divindades indígenas também assumem um outro importante papel na obra – por meio delas, os acontecimentos históricos da colonização do Novo Mundo adquirem aspectos míticos. Nos momentos finais da narrativa, quando o brutal processo de conquista europeia culmina na destruição dos povos nativos americanos, o embate colonizador configura-se em uma verdadeira derrocada dos deuses indígenas, os quais ficam impotentes de auxiliar seu povo frente a esse novo poderio que adentrou aquelas terras. Assim, n’A *Guayrá*, esses vários elementos da história da colonização da América assumem uma representação mítica ao relacionarem-se com elementos da mitologia, religião e cultura indígenas.

Entretanto, é válido observar que Rocha Pombo, como escritor e historiador branco, pertencente aos grupos intelectuais brasileiros, naturalmente não poderia compreender a cultura indígena em sua verdadeira essência. Portanto, ao incorporar em sua obra elementos da mitologia e religião guarani, certamente o fez com base em informações adquiridas por meio de extensa pesquisa, as quais, por sua vez, no período do século XIX, configuravam-se em observações feitas por outros homens brancos – ou pesquisadores das tradições dos povos nativos, ou cronistas da época da colonização. Desse modo, as figurações culturais indígenas presentes na obra correspondem à representação que Rocha Pombo construiu sobre elas. Não obstante, a opção do autor por empregar o elemento indígena em sua epopeia configura-se na busca por um representante ideal de um passado pré-colonial americano que ele almejava edificar – assim como sucedeu com outros escritores indianistas do Romantismo.

Publicada em 1891, *A Guayrá* encontra-se atrelada a certos ideais desenvolvidos pelo Romantismo brasileiro. Apesar de as figurações do indígena na epopeia de Rocha Pombo contrastarem com o modelo romântico do “bom selvagem” sujeitado ao “mito sacrificial” (BOSI, 2001), os índios guayrenses de Rocha Pombo ainda assim configuram-se como representantes idealizados de um passado guerreiro e sublime da nação – aspecto esse característico aos intentos patrióticos do indianismo romântico brasileiro (CANDIDO, 2013).

No entanto, ao ressaltar a resistência indígena frente as imposições dos colonizadores espanhóis que invadiram seu território e, igualmente, denunciar o brutal e violento extermínio e aculturação dos diversos povos nativos americanos pelos conquistadores europeus, a narrativa d'*A Guayrá* também aponta para uma destruição inevitável desse passado nacional idealizado. Portanto, o tom que perpassa a obra é de crítica ao modo como sucedeu o processo de colonização no Novo Mundo. Entretanto, a narrativa também anuncia, como superação dessas atrocidades, a constituição de um futuro grandioso.

Ao focalizar a narrativa da sua epopeia na região do estado do Paraná, Rocha Pombo buscou construir para o estado um passado próprio, acentuando sua importância no decurso da história da colonização no continente. Igualmente, ao estender a influência dos guayrenses até o Império Inca, o autor procurou desenvolver um ideal de pan-americanismo, unindo, sob um mesmo passado idealizado e sob um mesmo destino trágico, todos os povos nativos da América.

Para concretizar esse seu intento, o autor optou pelo gênero épico, em uma época em que este já caíra em relativo desuso, devido à predominância do romance. Contudo, a epopeia provavelmente pareceu ao autor a melhor forma de traçar as representações desejadas, pois é característica própria ao gênero o ideal de construção de um passado heroico nacional, constituído por meio de uma fusão entre História e Mito. Dessa forma, Rocha Pombo buscou ressignificar, por meio de elementos da mitologia indígena, a história do Paraná e, igualmente, de toda a América – tanto a história do passado pré-colonial como da conquista europeia do novo continente.

Com base nessas considerações, este trabalho pretende analisar as diversas relações entre Mito e História presentes na epopeia *A Guayrá*. Busca-se, assim, compreender as formas como o escritor (o qual, vale lembrar, era igualmente um historiador) reinterpretou miticamente os elementos históricos referentes ao processo de colonização do Novo Mundo e, com isso, procurou construir uma representação de um passado épico para o Paraná e para toda a América, entrevendo, igualmente, um ideal de futuro promissor para o continente. Dessa forma, espera-se que este trabalho possa estabelecer importantes contribuições para os estudos acerca do autor e de sua produção literária, constituindo-se como um fundamento para pesquisas futuras, tanto sobre como epopeia do autor dialoga com outras produções literárias épicas e/ou indianistas, quanto outras tantas possíveis vertentes de estudos de sua variada produção literária.

Para desenvolver a análise proposta neste trabalho, inicialmente buscou-se compreender a estrutura e as características do gênero épico, por meio das observações teóricas de Staiger (1997), Bakhtin (2014) e Silva (2007). Na sequência, procurou-se traçar as relações teóricas existentes entre a História e o mito, com base nas reflexões de Le Goff (1990) e Eliade

(1972; 1992). Para localizar e descrever as referências históricas e geográficas sobre a colonização espanhola no Paraná presentes n' *A Guayrá*, recorreu-se às obras historiográficas do próprio Rocha Pombo (1956; 1980), além de Martins (1955), Wachowicz (2001), Maack (1981) e Chmyz (1976). Em relação à história do Império Inca, utilizou-se as considerações de Favre (1987). Então, desenvolveu-se a análise da obra, investigando as diferentes relações traçadas entre História e Mito na construção da narrativa épica.

Assim, o trabalho terá a seguinte divisão: na seção 2 serão abordadas, inicialmente, as reflexões teóricas sobre as características do gênero épico, que contempla em sua gênese a fusão de elementos míticos e históricos. Então, na sequência, serão expostas observações teóricas relevantes a respeito da História e do Mito. Na seção 3 será desenvolvida a análise proposta da epopeia *A Guayrá*, de modo que, em 3.1, serão abordadas as representações na obra dos principais elementos da história colonial do Paraná. Em 3.2 serão descritos os aspectos mitológicos, religiosos e culturais indígenas presentes na epopeia e, então, serão analisadas as diferentes relações entre as tradições indígenas e a imposição da fé cristã tratadas na obra. Em 3.3 será observado como aspectos da história do Império Inca figuram na narrativa do poema. Por fim, em 3.4, serão analisados os modos pelos quais a história da conquista europeia da América assumiu, n' *A Guayrá*, uma acentuação mítica, ao configurar-se em uma derrocada dos deuses indígenas e do passado mítico americano.

2 O GÊNERO ÉPICO: ENTRE A HISTÓRIA E O MITO

A proposta deste trabalho é a de analisar as relações entre Mito e História traçadas por Rocha Pombo em sua epopeia *A Guayrá*. Para tanto, faz-se necessário, primeiramente, apontar algumas considerações teóricas sobre o gênero épico, referente às suas características, estrutura e, principalmente, o aspecto, próprio ao gênero, de fusão entre elementos históricos e míticos. Na sequência, serão abordadas algumas reflexões sobre o Mito e, também, sobre sua correlação com a História.

2.1 O gênero épico

Considera-se pertinente para a análise da epopeia *A Guayrá*, inicialmente, levantar algumas contribuições teóricas acerca desse gênero literário. Para tanto, serão utilizadas, como principais referências sobre as características e particularidades do gênero épico, as observações de Staiger (1997), Bakhtin (2014) e Silva (2007).

Staiger (1997), ao discorrer sobre a épica, principalmente as epopeias de Homero, considera as suas características distintivas em relação aos outros dois gêneros clássicos, o lírico e o dramático. De acordo com o autor, a obra épica apresenta, como primeiro traço essencial, a simetria, a qual se manifesta não somente pela estrutura fixa dos versos, mas, também, pela inalterabilidade de humor e de emoções do próprio escritor épico frente aos fatos por ele relatados. O autor épico observa os acontecimentos de uma perspectiva determinada, sem se envolver com o seu relato (STAIGER, 1997).

Esse ponto de vista específico do escritor épico, segundo Staiger (1997), define outra característica fundamental da obra épica, o distanciamento. O narrador permanece sempre distanciado do objeto narrado, impassível e inalterado. Esse distanciamento é ainda acentuado pelo fato de a narrativa épica centrar-se no passado. Os acontecimentos do passado distante são apenas rememorados pelo autor épico, o qual, mesmo ao recontar os fatos no momento do presente, assegura o afastamento temporal daquele grandioso mundo do passado (STAIGER, 1997). Assim, conforme acentua Staiger (1997), esse passado distanciado, por já estar concluído e acabado, permanece inalterado. Igualmente inalteradas são as personagens épicas, as quais figuram sempre com os mesmos epítetos e permanecem sempre idênticas, imutáveis, ao longo da narrativa (STAIGER, 1997).

A partir dessas considerações acerca da épica, Staiger (1997) delinea mais uma característica essencial desse gênero, a apresentação. A linguagem da epopeia mostra, aponta,

esclarece, apresenta as coisas em seus mínimos detalhes; enumera e descreve minuciosamente os objetos, as personagens e, também, as suas histórias de origem. Inclusive os sentimentos das personagens são tornados concretos e apresentados como coisas palpáveis (STAIGER, 1997). Dessa forma, conforme Staiger (1997), a narrativa épica não visa a alcançar um objetivo final, como ocorre no gênero dramático, mas sim contenta-se com a apresentação e registro das coisas, em longas divagações e detalhamentos.

Staiger (1997) ainda aponta para mais um aspecto interessante do gênero épico: este tem um lugar próprio na história, constituindo a tradição de um povo. Um poeta, capaz de perceber a expressão de seu povo, a registra na forma épica, assentando, assim, as bases para a sua formação e unificação. Portanto, a epopeia é a poesia primordial, constitutiva da tradição dos povos e, sem ela, não poderiam surgir quaisquer outras formas estruturadas de poesia. (STAIGER, 1997).

Outro autor a debruçar-se sobre o gênero épico foi Bakhtin (2014). O filósofo, ao discutir o romance como um gênero literário distinto e em processo de desenvolvimento, contrasta-o com a epopeia, apontando, assim, várias particularidades da épica. Bakhtin afirma que a epopeia é um gênero muito antigo e, portanto, já possui uma forma definida e acabada, permanecendo, na era moderna, como um legado.

Na sequência, Bakhtin (2014) aponta e descreve três traços constitutivos que caracterizam o gênero épico. O primeiro assinala, como objeto da epopeia, o “passado nacional épico”, ou “passado absoluto”. Dessa forma, o mundo épico nunca representa o presente, a contemporaneidade de uma sociedade, mas sim corresponde ao seu passado nacional heroico, sublime e idealizado; o passado distante “das ‘origens’ e dos ‘fastígios’ da história nacional, o mundo dos pais e ancestrais, o mundo dos ‘primeiros’ e dos ‘melhores’.” (BAKHTIN, 2014, p. 405). Este passado absoluto é perfeito, já concluído e, portanto, fechado, completamente inalterável pelo presente ou pelo futuro (BAKHTIN, 2014).

O segundo traço da épica corresponde à lenda nacional, como seu fator constitutivo essencial. Bakhtin (2014) enfatiza que, como o passado épico é absoluto, ele se manifesta como uma “lenda nacional”, a qual é universal e consagrada. Isso relega ao mundo épico a impossibilidade de quaisquer apreensões individuais e pessoais; ele sempre será considerado na sua forma de lenda nacional de um passado épico absoluto (BAKHTIN, 2014).

Com base nessas duas primeiras características apontadas, Bakhtin (2014) define como terceiro traço constitutivo da epopeia a “distância épica”. Nas palavras do próprio autor, “o mundo épico é isolado da contemporaneidade, isto é, do tempo do escritor (do autor e dos seus ouvintes), pela distância épica absoluta” (BAKHTIN, 2014, p. 405). Assim, o mundo épico não

permite qualquer aproximação com o presente, pois ele pertence a um passado distante e lendário, totalmente acabado, imutável e perfeito (BAKHTIN, 2014).

Essas três características do gênero épico apontadas por Bakhtin (2014), o passado absoluto, a lenda nacional e a distância épica, constituem os traços distintivos da epopeia e estabelecem seu valor como um gênero elevado e já há muito tempo constituído.

Enriquecendo as discussões sobre o gênero épico, encontra-se o interessante estudo de Anazildo Vasconcelos da Silva (2007), *A Semiotização Épica Do Discurso*. O autor, confrontando as afirmações, de muitos teóricos literários, os quais afirmam que o gênero épico sofreu um esgotamento após o Renascimento, sendo substituído pelo Romance, defende que o gênero épico evoluiu ao longo do tempo, passando por modificações que o diferenciaram da teorização clássica aristotélica. Para Silva (2007) a descrição sobre o épico proposta por Aristóteles refere-se somente à matriz épica clássica, a epopeia grega, e, portanto, não pode ser anacronicamente aplicada para se pensar as produções épicas modernas. Buscando fundamentar sua tese, Silva (2007) apresenta e explica as características fundamentais do gênero épico. É válido destacar que, para os propósitos deste trabalho, não cabe considerar as implicações, para a teoria literária, dos argumentos de Silva (2007) sobre a produção épica moderna, mas sim abarcar os principais aspectos sobre o gênero épico apontados pelo autor.

Silva (2007) afirma que o gênero épico apresenta um hibridismo entre as instâncias enunciativas narrativas e líricas, destacando ser, justamente, esta mescla entre narração e lírica o que define o épico como um gênero autônomo. Assim, o autor aponta as diferenças entre a epopeia e o gênero puramente narrativo, da narrativa de ficção: a epopeia possui uma estrutura formal própria, estruturada em versos e estrofes, dividida em “cantos” e empregando recursos sonoros (SILVA, 2007, p. 53).

Além disso, o autor destaca uma outra diferença, ainda mais fundamental, entre a epopeia e a narrativa de ficção: esta trata de uma “realidade ficcional” e imaginária, estruturando uma “*matéria romanesca*”, enquanto que a epopeia trata de uma “realidade histórica”, fundindo o “real histórico” com o mito – o que consiste na “*matéria épica*” (SILVA, 2007, p. 53).

Essa teorização de Silva (2007) sobre a relação entre o mito e a história, como elementos fundamentais da *matéria épica*, corresponde a um aspecto de grande interesse para a análise proposta neste trabalho. Assim, vale destacar as próprias palavras do autor:

A matéria épica é uma unidade articulatória que se constitui a partir da fusão de um feito histórico com uma aderência mítica, a qual exerce sobre o mesmo uma ação desrealizadora. Quanto mais profunda for a desrealização imposta ao fato histórico, mais abrangente será a integração da aderência mítica e mais impressionante o efeito do maravilhoso que monumentaliza o relato épico. (SILVA, 2007, p. 54)

Silva (2007), então, diferencia duas formas pelas quais a matéria épica conecta os aspectos históricos aos míticos. No primeiro caso, tem-se um processo natural e autônomo, em que um acontecimento histórico, ao assumir grande importância para a comunidade cultural que o vivenciou, acaba por se distanciar da realidade e, assim, ao longo do tempo, adquire traços míticos. Já a segunda forma refere-se ao processo da elaboração literária executado pelo próprio autor da epopeia, o qual apropria-se de símbolos e elementos míticos de uma cultura e une-os a eventos históricos relevantes para essa comunidade, mesmo que esses acontecimentos estejam distanciados no tempo ou no espaço (SILVA, 2007, p. 54-55). No entanto, apesar de fazer essa distinção, Silva (2007) salienta que a opção por um ou outro processo não altera a essência da matéria épica (SILVA, 2007, p. 56).

Na sequência de seu estudo, Silva (2007) descreve as características da epopeia propriamente dita. Para ele, trata-se de uma “realização literária específica de uma matéria épica” (SILVA, 2007, p. 56) e possui três dimensões estruturais: a da história, na qual situa-se o plano do real; a do maravilhoso, na qual situa-se o plano do mito; e a do fazer literário, na qual situa-se produção criativa do poeta (SILVA, 2007, p. 56). Além disso, Silva (2007) lista vários outros aspectos característicos da epopeia, descritos no percurso dos vários estudos críticos sobre o gênero, como:

versar sobre temas narrativos, heróicos e nacionais, de cunho elevado e sublime, relacionados com feitos guerreiros; referir acontecimentos históricos do passado remoto, de feição lendária; [...] apresentar um maravilhoso criado pela intervenção de forças sobrenaturais na ação épica; apresentar partes distintas, proposição, invocação, narração e epílogo; realizar o enlace do nacional e do universal, uma vez que o poeta tem o compromisso de expressar o espírito nacional e as virtudes de um povo, conformado a uma visão total do mundo, engrandecendo e exaltando os feitos de seus heróis” (SILVA, 2007, p. 57-58)

Complementando as reflexões sobre o gênero, Silva (2007) discorre sobre o herói épico. Este, para configurar-se como herói, “precisa agenciar as duas dimensões da matéria épica, o que exige dele uma dupla condição existencial; a histórica, necessária para a realização do feito histórico; e a mítica, necessária para a realização do feito maravilhoso.” (SILVA, 2007, p. 60). O herói é, portanto, humano, pois possui uma condição histórica, porém, igualmente precisa ultrapassar a mera condição humana, pertencendo, assim, ao plano do maravilhoso (SILVA, 2007, p. 60).

Portanto, para Silva (2007), a fusão entre história e mito é característica fundamental da epopeia. Essas relações míticas, na construção da narrativa épica, configuram-se no plano do maravilhoso.

Assim, para aprofundar o conceito do maravilhoso, é interessante destacar algumas reflexões de Le Goff (1994). O historiador, ao abordar as manifestações do maravilhoso na imaginação do homem medieval, destaca que o maravilhoso não foi constituído no sistema das sociedades cristãs, mas herdado de culturas anteriores, pré-cristãs. O maravilhoso é próprio da cultura e da mentalidade das camadas mais antigas da sociedade (LE GOFF, 1994, p. 47).

Le Goff (1994) afirma que uma das principais características do maravilhoso é a sua manifestação por meio de múltiplas forças ou seres sobrenaturais, com carácter de “imprevisibilidade”, pois o maravilhoso nunca é algo esperado que se aconteça. No entanto, como aponta o autor, o maravilhoso não é completamente deslocado do mundo natural, mas se relaciona com esse:

“Grande parte do domínio do maravilhoso consistiu numa ampliação, numa deformação do mundo normal, do mundo natural. Os gigantes, os anões, as adjunções de um ou mais órgãos, não são habituais mas, no fundo, ‘naturais’; do mesmo modo o é o ser fabuloso e mítico [...]. como nada disso existe mas poderia existir, estamos perante um primeiro nível do maravilhoso” (LE GOFF, 1994, p. 61-62)

Além disso, Le Goff destaca que o maravilhoso satisfaz uma função de compensação: “O maravilhoso é um contrapeso para a vulgaridade e a regularidade quotidianas.” (LE GOFF, 1994, p. 51). Mas salienta que esse contrapeso se estrutura de modo diverso, dependendo da cultura de cada sociedade e de cada época.

O autor também delinea um aspecto interessante sobre as manifestações culturais do maravilhoso. Afirma que, em uma terceira fase do maravilhoso, este está mais ligado à arte, à literatura e a aspectos intelectuais – trata-se da “esteticização do maravilhoso: os progressos da sua função de ornamento, de processo literário e artístico, de jogo estilístico” (LE GOFF, 1994, p. 49).

Por meio dessas reflexões teóricas sobre o gênero épico, acima apontadas, percebe-se que é próprio à epopeia estabelecer a aproximação entre História e Mito na construção narrativa, ressignificando acontecimentos históricos importantes para um povo, ao fundi-los a elementos míticos e maravilhosos. Essa união proporciona um aspecto de grandeza à narrativa épica, elevando-a a um *status* de lenda nacional. Assim, é possível observar como essas relações entre História e Mito manifestam-se, igualmente, na epopeia de Rocha Pombo, *A Guayrá*.

2.2 A História e o Mito

Ao propor abordar as relações entre Mito e História na epopeia *A Guayrá*, mostra-se necessário discorrer sobre os conceitos referentes a cada um desses elementos. No entanto, as

distinções entre o que concerne exclusivamente ao mito ou exclusivamente à História mostraram-se complexas e nem tão bem definidas, como pode parecer em um primeiro momento, principalmente quando estes estão incorporados em uma obra literária épica. Como já mencionado, é próprio ao gênero épico essa mitificação dos acontecimentos históricos relevantes para um povo, fazendo com que, dentro da obra literária, a diferenciação entre ambos não seja claramente determinável. Não obstante, visando fundamentar a análise aqui depreendida, cabe apresentar algumas considerações teóricas sobre certos aspectos da História e do Mito.

No que se refere à História, principalmente em sua concepção como ciência, existem diversas reflexões e perspectivas, muitas vezes contrastantes entre si, sobre a sua definição e sobre o que concerne seu estudo. Le Goff (1990), na obra *História e Memória*, discorre a respeito das várias concepções que a História teve ao longo dos anos e de novas correntes de pensamento. A História Ocidental, surgida na Antiguidade grega, era, naquela época, considerada como um *relato*, um *testemunho* de quem viu ou vivenciou os acontecimentos. Depois, a ciência histórica passou a buscar nos documentos escritos a validade do testemunho, superando “as limitações impostas pela transmissão oral do passado” (LE GOFF, 1990, p. 9). No entanto, novas considerações questionaram a validade e confiabilidade dos documentos, a objetividade do historiador perante os fatos e, igualmente, a própria visão de um passado “ontológico”, desconectado do presente e, portanto, acabado (LE GOFF, 1990).

Assim, em vista dessas reflexões, Le Goff (1990) estabelece alguns conceitos sobre a ciência histórica e seu objeto de estudo: “Penso que a história é bem a ciência do passado, com a condição de saber que este passado se torna objeto da história, por uma reconstrução incessantemente reposta em causa” (LE GOFF, 1990, p. 25). Mais adiante, sustenta que o historiador e a História devem ser valorizados, tal como as outras ciências naturais, matemáticas ou sociais, devendo a História “ser considerada como um ramo fundamental do saber” (LE GOFF, 1990, p. 51). E complementa a sua reflexão, apresentando a relação de dependência entre o passado dos acontecimentos e o presente do historiador, destacando como a compreensão dessa conexão é parte do ofício do historiador e característica da própria ciência histórica:

Sabemos agora que o passado depende parcialmente do presente. Toda a história é bem contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, aos seus interesses, o que não é só inevitável, como legítimo. Pois que a história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente. Compete ao historiador fazer um estudo “objetivo” do passado sob a sua dupla forma. Comprometido na história, não atingirá certamente a verdadeira “objetividade”, mas nenhuma outra história é possível. (LE GOFF, 1990, p. 51)

Portanto percebe-se que, na concepção de Le Goff (1990), a apreensão e interpretação do passado histórico é condicionada à percepção do historiador, inserido no tempo do presente. Dessa forma, não podemos considerar a narração dos acontecimentos históricos como dotada de uma objetividade completa, pois estes sempre vão sofrer uma construção feita pelo historiador. Entretanto, Le Goff (1990), já no início de seu texto, havia ressaltado: “mas esta constatação não deve desembocar num ceticismo de fundo a propósito da objetividade histórica e num abandono da noção de *verdade* em história” (LE GOFF, 1990, p. 11).

Não se insere no escopo deste trabalho aprofundar essas discussões sobre os possíveis conceitos de História e suas implicações, tampouco tecer apreciações valorativas sobre eles. Entretanto, cabe frisar que, durante a análise da obra literária desenvolvida neste estudo, será necessário recorrer à historiografia, e, para tanto, serão utilizados relatos de acontecimentos históricos conforme registrados e documentados por certos historiadores. Mesmo compreendendo que esses relatos não correspondem a uma realidade completamente objetiva do passado, eles servirão como base para a análise do processo de composição épica d'A *Guayrá*, observando as variadas formas como Rocha Pombo incorporou e transformou miticamente esses elementos históricos na construção narrativa de sua epopeia.

Para tecer algumas considerações sobre o mito, buscou-se como principal referência as observações do filósofo e historiador Mircea Eliade. De acordo com o autor, o termo “mito”, na sua concepção mais atual e corriqueira, aparece, muitas vezes, com o significado de “ficção”, “ilusão” ou “invenção”. O autor explica que foi, já na antiga Grécia, com as críticas de Xenófanes aos modos como as divindades foram abordadas por Homero e Hesíodo, que os gregos passaram a negar ao *mythos* valores religiosos e metafísicos, considerando-o como tudo aquilo que não existe na realidade. Essa concepção foi reforçada pelo judeu-cristianismo, o qual começou a tratar como “falsidade” tudo que não se encontrasse legitimado pelos Testamentos. (ELIADE, 1972, p. 6)

No entanto, Eliade (1972) concentra seus estudos na maneira como a mitologia se manifesta nas sociedades arcaicas, onde o mito ainda é “vivo”, pois é considerado uma “história verdadeira”, que estabelece os moldes para o comportamento humano e confere significado e valor à existência (ELIADE, 1972, p. 6). O pesquisador, ainda, justifica sua preferência de estudo pelos mitos das sociedades tradicionais, em vez da mitologia das grandes civilizações (como Grécia, Egito e Índia), visto que os mitos arcaicos, por terem sofrido menos reinterpretações e sistematizações ao longo do tempo, manifestam uma condição primordial que elucida as condutas humanas (ELIADE, 1972).

Na sequência, Eliade (1972) propõe uma definição de mito:

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (ELIADE, 1972, p. 9).

Portanto, conforme o filósofo, o mito é uma narrativa sobre a criação de algo, sobre as origens sobrenaturais ou sagradas de alguma coisa significativa para a vida e para as sociedades humanas. Assim, o mito descreve como as ações dos Entes Sobrenaturais, nos tempos primordiais, construíram o mundo e determinaram a realidade do homem, tanto nos seus aspectos físicos, quanto culturais. Dessa forma, o mito tem por função definir modelos exemplares de todos os atos e comportamentos humanos, como alimentação, casamento, trabalho e, inclusive, posições corporais específicas (ELIADE, 1972).

Além disso, Eliade (1972) aponta para o reconhecimento do mito, pelos povos arcaicos, como uma história sagrada e, desse modo, uma “história verdadeira”. Ou seja, os mitos narram fatos que realmente ocorreram no passado de origem dessas sociedades. O caráter de realidade do mito é, justamente, provado pela própria existência das coisas e do mundo e pelas formas de seu funcionamento, tal como são descritas nas narrativas mitológicas. Assim, os mitos servem como modelo a ser seguido pelos homens em todas as suas atividades significativas, pois esses mesmos comportamentos foram realizados ou prescritos pelos ancestrais míticos (ELIADE, 1972).

Prosseguindo com esta definição, Eliade (1972) distingue dois tipos de narrativas encontradas nas sociedades tradicionais: as “histórias verdadeiras” e as “histórias falsas”. Os mitos constituem as “histórias verdadeiras”, pois tratam de assuntos sagrados e sobrenaturais, como a criação do mundo por entes divinos ou sobrenaturais ou os feitos nobres e grandiosos de um herói ancestral. Já as “histórias falsas” correspondem a um conteúdo profano e mais cotidiano, desligado dos ritos religiosos e cerimoniais. Essa distinção entre os dois tipos de narrativas é de tamanha importância para as sociedades arcaicas, pois, enquanto as “histórias falsas” podem ser contadas sem solenidades, no dia-a-dia, os mitos, diferentemente, apresentam regras mais rígidas para suas narrações, ocorrendo somente em rituais iniciatórios ou em épocas específicas do ano (ELIADE, 1972).

Assim, as “histórias verdadeiras” contadas nos mitos são, para as sociedades arcaicas, narração dos acontecimentos, desencadeados pelos deuses ou heróis ancestrais, nos tempos primordiais, que transformaram o homem e definiram a sua condição atual e suas condutas praticadas (ELIADE, 1972).

Em uma interessante reflexão, Eliade (1972) compara essa visão do homem das sociedades arcaicas como sendo formado pelos eventos do passado mítico, com a concepção do homem moderno, o qual vê-se como resultado da História, ou seja, como alguém cujo comportamento e modo de vida são decorrências do desencadeamento de diversos acontecimentos ao longo do tempo, os quais possibilitaram inovações técnicas e científicas e revoluções nos modos de pensar e nas organizações sociais. Entretanto, o filósofo ressalta que existe uma diferença fundamental entre o modo de perceber o passado do homem arcaico e do homem moderno. Enquanto este vê a História como uma série de acontecimentos irreversíveis, o homem das sociedades tradicionais considera essencial a rememoração e reatualização cíclica de seus mitos (ELIADE, 1972).

Essa necessidade do homem arcaico de constantemente rememorar e atualizar os seus mitos traduz-se no modo como este percebe a sua existência e as suas relações com as coisas do mundo. O homem das sociedades tradicionais precisa conhecer a sua mitologia de origem e, então, frequentemente, nas devidas cerimônias, recitar essas narrativas. Esse processo possibilita ao homem repetir as ações criadoras dos deuses e dos Entes Sobrenaturais, adquirindo, assim, um “poder mágico-religioso” sobre os objetos do mundo, como os animais e as plantas, permitindo que sejam dominados e, inclusive, multiplicados, à sua vontade ou necessidade (ELIADE, 1972).

Dessa forma, com base nas considerações de Eliade (1972), percebe-se que o mito é essencial para a humanidade reconhecer-se no mundo e para explicar as suas particularidades, o seu funcionamento, o seu modo de ser. As narrativas mitológicas situam o homem como parte de um passado grandioso e sobrenatural, concedendo, assim, à sua vida e a seus comportamentos valores e significados.

Em outros de seus estudos, Eliade (1992) aprofunda os conceitos sobre o mito, integrando-o como parte da religião e dos sistemas de crenças das diversas sociedades. O autor aponta que, para o homem religioso, os atos executados, nos mitos, pelos deuses ou heróis ancestrais, sempre são feitos sagrados e, dessa forma, servem de “modelo exemplar” a todas as ações expressivas do homem no mundo. Já as atividades humanas que não se assentam sobre os mitos são vistas como profanas e, assim, despossuídas de significação para esse homem religioso. (ELIADE, 1992)

Semelhante é a relação do homem religioso quanto ao tempo. Para ele, o tempo apresenta duas categorias diferentes entre si: a do tempo profano, o qual refere-se aos acontecimentos da mera existência pessoal e cotidiana; e a do tempo sagrado, de suma importância para a vida do homem religioso. O tempo sagrado é aquele que remonta ao período

mítico das origens, o qual é continuamente revivido durante os ritos sagrados e as festas religiosas. É, portanto, um tempo cíclico e reversível, desvinculado da ordem cronológica das sucessões irreversíveis de acontecimentos (ELIADE, 1992).

Para o homem das sociedades arcaicas, é de grande importância para o seu modo de ser no mundo esse constante “retorno à origem”, ao tempo mítico primordial da criação do mundo. Ao reviver esses tempos primordiais, pelos ritos sagrados, o homem religioso desloca-se do tempo histórico e, portanto, profano, passando, assim, a viver no período eterno das origens, onde encontra-se mais próximo dos seus deuses. Para Eliade (1992), é o sentimento semelhante a uma a “nostalgia paradisíaca” que motiva o homem religioso a apreender essa reatualização cíclica dos atos míticos de criação divinos, possibilitando-o de recriar o mundo em sua glória original, mais pura e perfeita e, dessa forma, atingir uma vivência plena junto aos seus deuses. (ELIADE, 1992)

Portanto, para o homem religioso das sociedades arcaicas, o único tempo significativo é o tempo constante, imutável, eterno das origens míticas. O tempo histórico é, sobretudo, profano, e em não possui qualquer valor religioso ou expressivo para a sua vida. Entretanto, Eliade (1992) destaca como, de modo completamente diferente, o tempo é percebido e vivenciado pelo homem não religioso. Para o homem que se distanciou das práticas sagradas o tempo nunca assume o aspecto cíclico; este homem sempre se vê situado em um “presente histórico”, e percebe o tempo apenas como uma sucessão de fatos com começo e fim, destituído de qualquer presença divina ou aspecto mítico (ELIADE, 1992).

Entretanto, Eliade (1972; 1992) não desvaloriza essa visão histórica sobre o tempo. Em uma reflexão inicial, ele destaca como mesmo o judaísmo e, após, o cristianismo, foram religiões que desencadearam uma relevante mudança na concepção arcaica do retorno cíclico às origens. Para essas religiões, o tempo é histórico, pois tem um começo e um fim, sendo irreversível. As manifestações divinas ocorridas nesse tempo nunca são repetições das ações primordiais de Deus. Além disso, o autor destaca como, no cristianismo, a encarnação da figura divina de Jesus ocorreu em um momento histórico determinado (e não em um tempo mítico imemorial). Dessa forma, a História torna-se sagrada, pois o tempo histórico passa a ser o meio onde acontece as manifestações e intervenções de Deus. Portanto, no pensamento cristão, a História se assemelha, em certos aspectos, com as funções e perspectivas que os mitos possuem para as sociedades arcaicas (ELIADE, 1972; 1992).

Além disso, outro ponto interessante de reflexão do autor sobre as relações entre o Mito e a História trata-se do que ele chamou de “*anamnesis* historiográfica”. Eliade (1972) afirma que, a partir do século XIX, a historiografia ocidental passou a realizar um esforço para

recuperar a história e compreender as culturas dos povos pré-históricos e das sociedades “primitivas”, procurando, dessa forma, por um passado primordial para a humanidade – ainda que não fosse mais o passado mítico como concebido pelas sociedades arcaicas. Com estas palavras o autor conclui sua reflexão:

Pode-se dizer, entretanto, que essa *anamnesis* prolonga, embora em outro plano, a valorização religiosa da memória e da recordação. Não se trata mais de mitos nem de exercícios religiosos. Mas subsiste um elemento comum: a importância da rememoração exata e total do passado. Rememoração dos eventos míticos, nas sociedades tradicionais; rememoração de tudo o que se passou no Tempo histórico, no Ocidente moderno. A diferença é demasiadamente evidente para nela insistirmos. Ambos os tipos de *anamnesis*, porém, projetam o homem para fora de seu "momento histórico". E a verdadeira *anamnesis* historiográfica também desemboca num Tempo primordial (ELIADE, 1972, p. 98-99).

Assim, por meio dessas reflexões sobre o Mito e a História, pode-se perceber que a diferença entre ambos nem sempre se apresenta claramente determinável. Tanto a História quanto o Mito buscam um passado, apesar de, na perspectiva de cada um, esse passado possuir uma essência diferente. Entretanto, na epopeia, quando os elementos históricos se fundem com os míticos, o passado épico adquire ainda uma outra natureza, própria a esse gênero literário – não demanda mais a objetividade histórica do historiador, mas, também, não representa as origens míticas e sagradas, como para os povos arcaicos. Portanto, tendo em mente essas considerações acima apresentadas, este trabalho busca, na sequência, desenvolver uma análise das relações entre História e Mito na epopeia *A Guayrá*.

3 MITO E HISTÓRIA N'A GUAYRÁ

Na construção da narrativa épica d'A *Guayrá*, Rocha Pombo associa a mitologia e cultura dos índios guaranis à História da colonização europeia da América, principalmente ao período que abrange dos séculos XVI e XVII. A epopeia, ao abordar os conflitos entre os colonizadores e os povos nativos americanos, foca na perspectiva do indígena, demonstrando o seu ponto de vista em relação à invasão e conquista de suas terras, à imposição religiosa e cultural a que foram submetidos e, sobretudo, à atroz destruição e aniquilamento sofridos nas mãos dos europeus.

Buscando essa aproximação com a cultura indígena, são empregadas na obra várias palavras em tupi-guarani, principalmente em referência aos topônimos e às várias armas e adornos típicos desses povos. Além disso, é constantemente enfatizado, ao longo da narrativa, a crença dos guayrenses em seus deuses, como Tupã e outras entidades espirituais, os quais protagonizam um verdadeiro conflito religioso frente à divindade imposta pela fé católica-cristã.

Já a incorporação, na obra, de diversos personagens e eventos históricos, tanto da colonização da Província do Guairá, quanto da invasão espanhola do Império Inca, intenta situar a narrativa em um determinado momento da História, porém, sem limitá-la a uma precisão factual. N'A *Guayrá*, Rocha Pombo faz uso de certas distorções históricas e temporais, abordando concomitantemente no enredo acontecimentos que, por sua vez, estão distanciados por um intervalo de quase um século. Assim, ao reestruturar a cronologia histórica, a epopeia busca estabelecer uma visão mais abrangente sobre o longo e vasto processo de colonização em todo o continente americano.

Dessa forma, seguindo esse intento de uma representação pan-americana, *A Guayrá* incorpora em sua narrativa épica elementos da mitologia indígena brasileira e incaica, entrelaçando-os com a história da colonização do continente americano, sob uma perspectiva dos próprios povos nativos. Além disso, apesar de a epopeia de Rocha Pombo versar sobre a conquista do Império Inca, a obra focaliza, principalmente, a colonização do território paranaense, possivelmente buscando estabelecer, para a região, um papel de maior destaque na história da América. Nascimento (2013a; 2013b), em seus estudos sobre *A Guayrá*, assinalou o projeto de Rocha Pombo de construir uma representação do Paraná que reforçasse os ideais nacionalistas e monroístas vigentes em sua época, algo que, mais tarde, figuraria também em suas produções historiográficas.

A própria opção de Rocha Pombo pelo gênero épico já indica o propósito do autor de realizar uma glorificação histórica do estado. É interessante notar como são os próprios indígenas guayrenses que, triunfantes no primeiro embate contra os espanhóis, vão auxiliar os Incas em sua guerra contra os invasores europeus. Dessa forma, a história do Paraná é reelaborada com acentos míticos – ao estado paranaense é concedido um passado grandioso, quando este era povoado por deuses e heróis de feitos guerreiros, os quais, inclusive, eram capazes de interferir no destino de toda a América.

A busca por um passado nacional valoroso é característica ao Romantismo Brasileiro. Essa estética literária desenvolveu um intuito patriótico, procurando criar uma literatura representativa da nação, abordando o que era próprio do país – seus costumes, sua natureza e sua história (CANDIDO, 2013). A figura do índio ocupou um papel de destaque nesse intento romântico de elaborar uma identidade nacional, pois o indígena, visto como a figura símbolo da brasilidade, representava o passado heroico e guerreiro da nação – um passado tanto histórico quanto mítico e lendário (CANDIDO, 2013).

A epopeia de Rocha Pombo, mesmo pertencendo a um Romantismo tardio, ainda apresenta muitos aspectos que a enquadram nos ideais de movimento. No entanto, *A Guayrá* assume tanto um teor mais regionalista, ao buscar construir um passado virtuoso para o Paraná, como, ao mesmo tempo, expande seu “nacionalismo” para proporções continentais, assumindo uma perspectiva pan-americana.

Assim, com base nessas considerações, este trabalho propõe-se a analisar as representações históricas e míticas que Rocha Pombo empregou na construção narrativa de *A Guayrá*. Inicialmente, será abordado como vários episódios e personagens da história do Paraná figuram na epopeia. Também será tratado como a obra apropria-se da ideia do lendário e ancestral caminho indígena do Peabiru para estabelecer uma visão pan-americana sobre os povos do Novo Mundo. Na sequência, serão descritos e discutidos os principais mitos e crenças indígenas presentes na narrativa. Então, será analisado como o processo de catequização indígena é abordado, na obra, sob a perspectiva dos próprios povos nativos. Depois, será observado como a história e a cultura do Império Inca figuram no enredo da epopeia. E, finalmente, será analisado como a história da colonização da América adquire em *A Guayrá* uma ressignificação mítica.

3.1 O Paraná Espanhol

A história da colonização europeia da América e, mais especificamente, do território do atual estado do Paraná, figura como um dos elementos centrais do enredo d'A *Guayrá*. Portanto, ao analisar as conexões estabelecidas entre a história e a narrativa épica do poema, é relevante discorrer, igualmente, sobre os principais acontecimentos e personagens históricos relativos à região.

Ao abordar a colonização europeia da América, o vulto de maior destaque é, certamente, Colombo. Na historiografia, Colombo é, muitas vezes, creditado como o primeiro europeu a encontrar, em 1492, o continente americano. O navegante genovês, defendendo a concepção de que a terra era redonda, propôs a ideia de que podia chegar às Índias navegando para o Ocidente. Após ter suas ideias recusadas pela Coroa portuguesa, recebeu o financiamento da Espanha para executar a empreitada. Assim, partindo com três navios, Colombo navegou pelo Oceano Atlântico e alcançou, em 1492, o novo continente. Acreditando ter chegado às almeçadas Índias, iniciou, para a Coroa de Castela, a conquista daquelas terras.

Apesar de os portugueses terem iniciado suas incursões marítimas já no início do século XV, foi a descoberta de Colombo que ampliou os horizontes do mundo e encetou a era das grandes navegações espanholas e portuguesas, culminando na conquista e colonização dos territórios do Novo Mundo. Dessa forma, Rocha Pombo não deixa de creditar, em sua epopeia, o “Genovês soberbo” como o grande responsável pela exploração europeia da América: “Chegavam Europeus á gentil terra, / Que o Genovez soberbo já calcára. / [...] / O littoral revolvem. Logo as mattas / Do interior do Continente invadem, / Onde a ambição mais bellas cousas sonha.” (POMBO, 1891, p. 6).

Após a façanha de Colombo, as Coroas portuguesa e espanhola ansiaram por garantir sua parcela das novas terras descobertas. Assim, em 1494, os dois países assinaram o Tratado de Tordesilhas, o qual determinava que, a partir de uma linha divisória a 370 léguas de Cabo Verde, os territórios a leste pertenceriam a Portugal, enquanto os a oeste caberiam à Espanha. Portanto, de acordo com o Tratado de Tordesilhas, a maior parte do território do atual Paraná pertencia ao domínio espanhol. Dessa forma, a Província do Guairá, denominação pela qual era conhecida a região naquela época, foi local de alguns movimentos de colonização espanhola, caracterizados, no século XVI, pela fundação de algumas vilas, e, no início do século XVII, pela ampla instalação de reduções jesuíticas.

Assim, figuram n'A *Guayrá*, como elementos importantes da narrativa, os colonizadores espanhóis e seus assentamentos na região do atual estado do Paraná. As três vilas

fundadas no século XVI, Ontiveros, *Villa Rica Del Espiritu Santo* e *Ciudad Real del Guayrá*, são, no poema, o palco da guerra travada entre os indígenas e os colonizadores. Igualmente, notáveis personagens históricas do período são mencionadas na obra, como o capitão Ruy Díaz de Melgarejo, Domingos Martinez de Irala, Francisco Ortiz de Vergara, Álvar Nuñez Cabeza de Vaca e o bandeirante Antônio Raposo Tavares.

Além disso, elementos marcantes da geografia do estado do Paraná compõem o cenário d'A *Guayrá*. O Pinheiro do Paraná, também denominado “curi”, aparece em diversos momentos na obra, ou referido pelo termo “*campos de cury* soberbos” (POMBO, 1891, p. 14), ou suas pinhas servindo de alvo para uma competição de arco e flecha entre os indígenas. Igualmente, os principais rios da região, como o Iguaçu, o Paraná, o Piquiri e o Ivaí (também chamado de “Atuva”) são diversas vezes mencionados ao longo de todo o poema. Às Cataratas das Sete Quedas (ou *Saltos del Guairá*) é voltada uma atenção especial, especialmente ao fim do Canto VI, quando são descritas de forma exaltada: “O diluvio estupendo em franca furia / Se precipita no canal profundo / Rasgado na montanha. Então a lucta / Das aguas com o granito a ceus e terra / Assombra formidanda. [...]” (POMBO, 1891, p. 91). Assim, percebe-se que n'A *Guayrá* são igualmente explorados diversos elementos da geografia paranaense, em uma clara exaltação do território natural do estado.

3.1.1 As vilas espanholas do Guairá

A Província do Guairá passou a ser efetivamente colonizada pelos espanhóis em 1554, com a fundação da vila de Ontiveros. Anteriormente, o território encontrava-se desocupado da presença europeia, tendo servido somente às expedições exploradoras de riquezas ou como rota de passagem entre o litoral de Santa Catarina e a cidade de Assunção, na província do Rio da Prata. Dentre essas empreitadas, destacam-se a viagem de Aleixo Garcia, o qual partiu da costa catarinense, em 1521, e seguiu pelo interior do atual estado do Paraná, buscando tesouros das terras ao oeste, dos quais ouvira falar pelos relatos dos indígenas. Já em 1541, foi a vez do recém nomeado “adelantado” (governador) do Paraguai, Álvar Nuñez Cabeza de Vaca, percorrer a região. Desembarcando em Santa Catarina, fez a viagem por terra até Assunção.

Entretanto, foi Domingos Martinez de Irala, quando assumiu o cargo de adelantado de Assunção, em 1544 (após Cabeza de Vaca ser deposto por uma revolta popular), quem promoveu a colonização do Guairá, expedindo ordens para a fundação das vilas de Ontiveros e de *Ciudad Real del Guayrá*. (CHMYZ, I; CHMYZ, J.; BROCHIER, 2015). Romário Martins (1955), em *História do Paraná*, menciona o curioso evento que teria inspirado o

empreendimento de Irala: os caciques da região do Guairá pediram à Irala proteção contra os índios tupis, seus inimigos. Então, em 1544, Irala realizou uma expedição militar para combater os indígenas inimigos das tribos guairenhas. Durante essa campanha, o adelantado constatou a necessidade de proteger esse vasto território da invasão portuguesa. Além disso, almejou garantir a extração das possíveis riquezas daquela terra e, também, encontrar uma rota até a costa do Brasil, para, assim, facilitar as comunicações com a Espanha. Portanto, com esses objetivos em mente, encarregou ao capitão Rodrigo de Vergara a fundação de Ontiveros (MARTINS, 1955).

Ontiveros foi uma povoação efêmera, pois perdurou por apenas dois anos após seu assentamento em 1554. A sua localização é incerta, fazendo com que os historiadores a situem em locais diferentes. Martins (1955) afirma que a vila ficava à foz do rio Piquiri, uma légua distante das Sete Quedas; Wachowicz (2001) a coloca às margens do rio Paraná, próxima à foz do Ivaí; Maack (1981) declara que a cidade ficava no alto Paraná, a uns 6 km ao norte das Sete Quedas. Já o arqueólogo Chmyz (1976), após destacar as grandes divergências sobre o assentamento de Ontiveros, aponta como a sua mais provável localização cerca de 55 km abaixo das Sete Quedas, à esquerda do rio Paraná, no atual município de Marechal Cândido Rondon. Chmyz (1976) ainda ressalta que Ontiveros foi fundada em uma povoação indígena chamada “canideyú” e, como o local era insalubre, sofrendo constante ataques dos índios, a cidade foi abandonada.

No ano de 1556, o capitão Ruy Diaz de Melgarejo estabeleceu uma nova povoação, *Ciudad Real del Guayrá*, na foz do rio Piquiri com o rio Paraná, local onde, segundo Martins (1955), podia-se ouvir o estrondo das águas das Sete Quedas. A cidade ocupou a região da aldeia do importante cacique Guairá (ou Guairacá), situando-se em um ponto estratégico na passagem do antigo caminho indígena do Peabiru (CHMYZ, 1976; CHMYZ, I; CHMYZ, J.; BROCHIER, 2015).

O terceiro assentamento espanhol na Província do Guairá foi *Villa Rica Del Espiritu Santo*, igualmente fundada por Melgarejo, no ano de 1576 (MARTINS, 1955). Entretanto, a data e o local exatos do estabelecimento da vila são um tanto incertos. Não somente vários historiadores apresentam datas diferentes para sua fundação, variando entre 1576 e 1579, mas, também, porque a cidade foi deslocada, após 1578, para outra localidade (CHMYZ, 1976). Martins (1955) situa essa segunda fundação de Vila Rica na confluência do rio Corumbataí com o Ivaí. Maack (1981) a coloca na mesma região, definindo o ano de 1580 como o de seu assentamento definitivo. Chmyz (1976) ainda acrescenta que a cidade foi erguida nas terras do cacique Coraciberá e suas ruínas situam-se no atual município paranaense de Fênix.

As vilas espanholas no Guairá utilizaram-se de um sistema de exploração de mão-de-obra indígena conhecido por *encomiendas*. Neste sistema, A Coroa espanhola repartia grupos índios da região entre os moradores das cidades (MARTINS, 1955), de modo que os indígenas deveriam pagar taxas ou prestar trabalho servil ao colonizador, em troca dos supostos favores a eles prestados pelos colonos, como o ensino de um ofício, a proteção contra inimigos e a catequese (WACHOWICZ, 2001). Entretanto, as *encomiendas* tornaram-se uma forma de verdadeira exploração do nativo, sujeitando-o à condição de autêntica escravidão (WACHOWICZ, 2001; MARTINS, 1955). O próprio Rocha Pombo, em suas publicações historiográficas, compartilha dessa visão, afirmando, em sua *História do Brasil*, que os colonizadores “chegaram assim a criar, sem que o índio se apercebesse disso, uma condição servil bem disfarçada. Daí à verdadeira escravidão foi um passo.” (POMBO, 1956, p. 203).

Essa relação servil entre os indígenas e os conquistadores foi amplamente versada pelo autor em sua epopeia. Apesar de em nenhum momento n’A *Guayrá* ser utilizado o termo *encomiendas*, ou mesmo apresentada qualquer descrição desse sistema, a ideia da escravidão do índio permeia a narrativa.

Logo no início do poema, é demonstrada a condição de submissão pacífica do nativo frente aos europeus que invadem suas terras: “O alfange a infensa gente vai vencendo / A trato avessa extranho. A paz se firma, / Si faz-se escrava em prova de cordura.” (POMBO, 1891, p. 6). Mais adiante na obra, como parte fundamental do enredo, estoura a guerra entre os índios e os espanhóis, a qual é constantemente vista pelos guayrenses como uma resistência à escravidão. Um índio, ao apoiar a iniciativa de combate, descreve a postura dominadora dos espanhóis: “[...] por fim calculam / Que impunemente fazem-nos escravos. / Novos trabalhos inauguram logo / Que o povo extranha.[...]” (POMBO, 1891, p. 41-42). Irapú, o filho do chefe, ao iniciar sua marcha para a batalha, proclama ao seu pai: “Vós bem sabeis - não temos pela morte / O horror votado á escravidão maldicta.” (POMBO, 1891, p. 55).

Assim, buscando resistir à dominação europeia, os guayrenses iniciam uma grande guerra contra os espanhóis. As históricas cidades espanholas da Província do Guairá figuram na narrativa como os locais onde serão travados os embates entre os nativos e os colonizadores: “[...] O rei durante a noute / Postos estuda na floresta, em torno / Da alarmada Ciudad. Mui bem guarnece / As largas vias que do forte levam / A Ontiveros, ao Salto e á Villa-Rica.” (POMBO, 1891, p. 61).

É interessante observar que Rocha Pombo ainda se utiliza de outras denominações, igualmente recuperáveis por meio de dados históricos e geográficos, para se referir aos locais dos assentamentos espanhóis. Os guayrenses chamam a região onde se situa *Ciudad* de

“Canendeyú” (variação na grafia para “canideyú”, nome da povoação nativa sobre a qual a cidade foi fundada), e, também, constantemente usam o nome “Salto”, numa clara referência aos *Salto del Guairá*, próximo dos quais ficava o povoado. Já a região de Villa-Rica, cidade erguida na foz do Ivaí, é frequentemente aludida pelo nome do rio Atuva, o qual, de acordo com o próprio Rocha Pombo (1980, p. 40), era o nome usado pelos indígenas para o rio Ivaí. O seguinte trecho do poema apresenta essas outras denominações mencionadas: “Canendeyú requer e outros reductos / Do sul, e o Atuva urgencia e grande esforço. / Cuidou Vergára, ao ver que é displicente / O nosso povo, em reforçar o Salto. / Esmorece no Atuva Melgarejo / E a própria companhia altiva o increpa.” (POMBO, 1891, p. 33).

O emprego dessas outras terminações, principalmente na fala dos guayrenses, reforça a perspectiva da obra como centrada no indígena e no seu ponto de vista sobre a colonização de suas terras. Os topônimos utilizados pelos nativos diferem das denominações oficiais dadas pelos espanhóis aos seus assentamentos e aos elementos naturais e geográficos. Além disso, destaca-se a palavra indígena “*Nhumassú*” como o nome usado pelos guayrenses para se referirem às suas terras, ao seu lar. Dessa forma, pode-se observar que *A Guayrá* delinea o território paranaense de um modo muito mais próximo da percepção indígena sobre a região.

Como pode-se perceber no trecho da obra acima citado, são mencionados Melgarejo e Vergara, os fundadores das cidades espanholas do Guairá. Além desses, outros personagens históricos do período figuram na obra. Durante a assembleia de guerra guayrense, vários indígenas contam as suas experiências de contato com os primeiros europeus que chegaram às suas terras.

O herói Borê relata o contato de sua tribo com os adelantados Martinez de Irala e Cabeza de Vaca: “[...] o povo / Junto a meu pai aclamam a Irála / Fizera inconscio, em nossa patria amada / Dando-lhe ingresso e mando. Me constringe / tanta disidia e erro [...] / [...] Cabeza atravessava / Dos campos de Abapani ao grande Salto” (POMBO, 1891, p. 30). Neste trecho, é demonstrada uma interação inicialmente pacífica entre os indígenas e os primeiros exploradores, como no caso de Irala, aclamado na tribo. Este fato pode mesmo relacionar-se ao curioso relato histórico, anteriormente mencionado, de que os indígenas do Guairá solicitaram proteção à Irala contra seus inimigos tupis. Entretanto, Borê já percebia o futuro incerto que lhes traria essa interação amigável com os europeus: “[...] Não vêdes que perigo ameaça / A nossa patria e a nossa liberdade?” (POMBO, 1891, p. 30).

Pouco mais adiante no poema, um indígena dos Pampas descreve o desembarque, em suas terras, de Juan Diaz de Solis, o primeiro europeu a explorar, no ano de 1515, o Rio da Prata: “(...) ás praias / Dizem chegada *igarassú* enorme, / E logo outras após. Saltam á terra /

Monstros que a morte com o trovão expedem! / O ousado chefe, um temeroso Solis, / Invade com arrogância, e a voz levanta / De guerra e morte, a região dos Charruas.” (POMBO, 1891, p. 41). Neste relato, percebe-se que, conforme o processo de colonização se expande pela América, aquela primeira interação pacífica entre os nativos e os conquistadores transforma-se no verdadeiro extermínio dos povos indígenas.

3.1.2 As reduções jesuíticas do Guairá

Na história da conquista da América, os abusos e a opressão dos colonizadores com as populações nativas ocorreram não somente pela escravização ou pelas violentas chacinas dos povoados, mas, também, por meio da aculturação e imposição religiosa, empreendidos, principalmente, pelos padres da Companhia de Jesus. Grande número de reduções jesuíticas foram fundadas na Província do Guairá durante o início do século XVII, caracterizando um dos maiores esforços catequizantes dos indígenas da região.

Inicialmente, ainda no século XVI, os jesuítas realizavam peregrinações nas várias aldeias indígenas, pregando o evangelho e promovendo batizados (WACHOWICZ, 2001). Em alguns versos d’A *Guayrá*, são mencionados os nomes de Barsena, Filds e Ortega, os quais referem-se a figuras históricas importantes para a ação da Companhia no Guairá. Eles foram os primeiros missionários jesuítas a adentrar a região e promover a catequização dos indígenas. Em 1588, Filds e Ortega percorreram as terras da província, visitando aldeias em atividade missionária (MARTINS, 1955).

Porém, os padres verificaram que esse método não se mostrava eficaz na conversão dos nativos, pois, após os missionários deixarem as aldeias, os índios acabam retornando à prática de suas antigas crenças (WACHOWICZ, 2001). Assim, buscando um processo de catequização mais durável, principalmente como uma forma eficiente de apaziguar e submeter os indígenas, o governador do Paraguai, Hernando Arias Saavedra, propôs a Felipe III que a pacificação e a conversão dos índios fossem entregues aos esforços dos missionários da Companhia de Jesus. A proposta foi aceita na Carta Régia de 1608 e, em 1610, iniciou-se a instalação das primeiras reduções no território do Guairá, com a fundação de N. S. de Loreto. Nos anos seguintes, as reduções floresceram por toda a região, chegando-se a totalizar treze povoados, ao quais perduraram até 1629, quando foram por fim destruídos pelas bandeiras paulistas (MARTINS, 1955).

Apesar de os nomes dos jesuítas Barsena, Filds e Ortega aparecerem em certos trechos d’A *Guayrá*, as reduções não são em nenhum momento mencionadas e sequer o termo “jesuíta”

aparece na obra. Além disso, somente em poucos momentos no texto tem-se a presença de alguns padres. Entretanto, a ação cristianizadora dos indígenas é um ponto de destaque do poema, sendo mencionados constantemente, nos relatos dos guayrenses, suas impressões sobre as imposições religiosas feitas pelos colonizadores.

Como esse processo de cristianização dos indígenas e as suas relações com a nova fé imposta tratam-se de elementos centrais da narrativa d'A *Guayrá*, concernentes à análise aqui desenvolvida, esses aspectos serão, então, mais detalhadamente discutidos na seção 3.2 deste trabalho.

3.1.3 As bandeiras paulistas

Na história da Província do Guairá, as reduções jesuíticas chegaram ao fim a partir do ano de 1629, quando as bandeiras paulistas adentraram o território e destruíram os assentamentos da Companhia, além de causarem um grande extermínio dos indígenas, os quais foram chacinados ou aprisionados como escravos.

As bandeiras, como descreve Rocha Pombo em sua *História do Brasil*, eram “grandes expedições levadas ao sertão longínquo, tanto a pesquisas de tesouros, como à procura de escravos. [...] Eram expedições de caráter quase militar, e compostas de portugueses, mamalucos e índios.” (POMBO, 1956, p. 214). Martins (1955) afirma que já por volta de 1620 os bandeirantes paulistas começaram a fazer incursões no território do Guairá, em busca de índios para a venda como escravos. No entanto, o autor destaca a relevância da bandeira de 1629, comandada por Antônio Raposo Tavares e Manoel Preto, como a grande expedição que destruiu as reduções e, assim, pôs fim ao trabalho missionário na região (MARTINS, 1955). Martins ainda apresenta os chocantes números: 15.000 índios foram mortos e 60.000 foram capturados e vendidos como escravos em São Paulo (MARTINS, 1955, p. 70).

O jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, que atuava nas reduções do Guairá no momento da invasão paulista de 1629, relata, em sua *Conquista Espiritual*, o terror e devastação causados pelos bandeirantes. Eles são assim descritos: “É seu ‘instituto’ (norma consagrada!) destruir o gênero humano, matando a seres humanos, se estes, para fugirem da miserável escravidão em que os põem, lhes escapam.” (MONTROYA, 1997, p. 141). Além disso, Montoya não poupa palavras ao relatar as atrocidades cometidas pelos bandeirantes aos índios e aos assentamentos da Companhia: “andam roubando e despojando igrejas, bem como atando índios adultos e despedaçando crianças” (MONTROYA, 1997, p.144); e também ressalta: “não deve opor-se-lhes

resistência, porque, usando de um alfanje, cortam a todos a cabeça ou lhes abrem as entranhas, a fim de amedrontarem aos demais.” (MONTROYA, 1997, p. 146).

Essa visão crítica sobre a brutalidade dos bandeirantes é compartilhada por Rocha Pombo em sua epopeia. No canto VIII é versada a investida bandeirante:

Incendida legião se viu formada
 Ali em Piratininga. Tão formosos
 E ricos campos pela vez primeira
 Sentem o abalo do tripudio extranho,
 Em damnoso furor. Estão á frente
 Da tremenda *bandeira* o audaz Biscaia,
 Raposo e Lima e mais Castello Novo
 [...]
 Rompe a *bandeira* para o Sul cantando,
 Em alegria ardente. Que os visse
 Alevantados peitos tão abertos,
 Quaes soberbos heróes em nobre empenho,
 Mal poderia suspeitar que n'alma
 Vai-lhes veneno. [...]
 (POMBO, 1891, p. 114)

No trecho acima, apesar de serem mencionados os nomes de vários bandeirantes que, no poema, invadem o Guairá, o único personagem recuperável como uma evidente referência histórica é Raposo Tavares, o comandante da bandeira de 1629. Além disso, nota-se nesta passagem a percepção da bandeira como causadora de destruição e terror: o belo território do Guairá é pisoteado com desprezo e fúria pelos atroz e cruéis bandeirantes, dos quais “n'alma / Vai-lhes veneno” (POMBO, 1891, p. 114).

Contudo, n'A *Guayrá*, a investida de Raposo não culminou na destruição dos assentamentos dos jesuítas, mas resultou em um conflito bélico entre os bandeirantes e os indígenas. No fim, os guayrenses saem vitoriosos desse conflito, levando os invasores a fugirem durante a noite. Porém, essa vitória é efêmera, e as celebrações dos guayrenses são logo debeladas por uma nova onda de invasões dos conquistadores. Pouco adiante, principalmente no canto XII, a epopeia assume um tom de verdadeiro aniquilamento dos povos nativos em todo o continente Americano. Dessa forma, o acontecimento histórico das bandeiras figura, na obra, principalmente como um marco que estabelece o princípio do extermínio indígena pelos colonizadores.

Cabe ainda mais uma observação sobre as correlações que Rocha Pombo traça entre a História e a narrativa de sua epopeia. Nos cantos seguintes d'A *Guayrá*, será versado, juntamente com a ruína dos guayrenses, a invasão e destruição do Império Inca pelos espanhóis. Entretanto, é interessante notar que, de acordo com os dados históricos, esses acontecimentos não ocorreram na mesma época, mas estão distanciados em quase um século: a invasão

bandeirante no Guairá deu-se a partir de 1629, enquanto que a conquista dos Incas, por Pizarro, aconteceu em 1532. A incoerência nessas datas certamente foi um movimento intencional do historiador, possivelmente buscando estabelecer uma conexão entre as várias investidas colonizatórias e a conseqüente aniquilação dos povos nativos em todo o continente americano. Nascimento (2013a; 2013b) destacando esse aspecto pan-americano d'A *Guayrá*, afirma que o deslocamento temporal na narrativa concede aos acontecimentos históricos um acento mítico.

Essa visão pan-americana em relação à conquista do Novo Mundo é ainda reforçada, na obra, conforme igualmente apontado por Nascimento (2013a; 2013b), pela ideia do ancestral Caminho de Peabiru, o qual figura como a rota que possibilita o contato dos guayrenses com o Império Inca. Assim, mostra-se interessante, para a análise desenvolvida neste trabalho, abordar mais detalhadamente esse caminho indígena pré-colombiano.

3.1.4 O Caminho de Peabiru

Além dos elementos históricos já tratados neste trabalho, outro aspecto d'A *Guayrá* que dialoga com a história da região do estado do Paraná é a ideia do Caminho de Peabiru. Durante o desenrolar do enredo, Irapú e outros indígenas guayrenses realizam várias viagens até o Império Inca, principalmente às cidades de Cuzco, no Peru, e Quito, no Equador. Igualmente, mensageiros Incas percorrem a trajetória até o Guayrá, em busca de auxílio na guerra contra os espanhóis. Esse trajeto, cruzando toda a região, até o extremo oeste do continente, corresponde à rota do ancestral caminho de Peabiru.

O Peabiru era uma trilha indígena pré-colombiana que ligava o Oceano Atlântico ao Pacífico, atravessando todo o continente pelo território que é hoje o estado do Paraná. Além desse tronco principal, o caminho também possuía ramais, que abrangiam as regiões de Santa Catarina, São Paulo, Mato Grosso do Sul e Paraguai (BOND, 1996; LANGER, 2005). O padre jesuíta Lozano, em sua *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman*, afirma que o caminho possuía oito palmos de largura e era revestido por uma grama miúda, a qual se diferenciava do capim alto que crescia às suas margens (LOZANO, 1874).

Romário Martins (1955) dedica uma seção de sua *História do Paraná*, no capítulo intitulado “Caminhos Históricos”, para discorrer sobre o Peabiru. Ele explica que a via

se estendia por mais de 200 léguas, da costa de S. Vicente ao Rio Paraná, atravessando os rios Tibagí, Ivaí e Piquirí, por onde os povos indígenas se comunicavam com o mar e com as regiões mais distantes do ocidente. Ao poente do Paraná o caminho prosseguia, atingindo o Peru e a costa do Pacífico (MARTINS, 1955, p. 87).

Essa estrada que abria caminho até os Andes figurou em muitos relatos de viagens empreendidas por exploradores na época da colonização europeia da América do Sul. Dentre eles, destacam-se o português Aleixo Garcia e o espanhol Álvar Nuñez Cabeza de Vaca.

Aleixo Garcia veio à América junto com a expedição de Juan Díaz de Solís, a qual partiu da Espanha, em 1515, visando explorar o Estuário do Rio da Prata. Durante a viagem de volta, um dos navios, no qual Garcia estava, naufragou na costa de Santa Catarina. Garcia e seus companheiros sobreviventes conviveram, então, com os índios daquela região. Durante esse tempo, ouviram dos indígenas muitas histórias sobre uma grande civilização a oeste, a qual possuía grandiosas construções de pedra e muito ouro e prata. Os nativos, inclusive, mostraram a Garcia objetos que haviam trazido dessa região em suas próprias viagens até lá (CHMYZ, 1976). Motivado por essas riquezas, Garcia, então, em 1521, reuniu seus companheiros e vários guias indígenas para uma expedição, por terra, até este império no ocidente. A rota trilhada por Garcia era o caminho de Peabiru, que o levou até os Andes, às terras governadas pelos Incas (CHMYZ, 1976; BOND, 1996). Aleixo Garcia, foi, portanto, o primeiro europeu a encontrar o Império Inca, antes mesmo de Pizarro. A expedição de Garcia juntou grande quantidade de ouro e prata, porém, durante a viagem de retorno, foram atacados por indígenas Payaguás, resultando na morte de vários dos exploradores, incluindo Garcia. Os poucos que escaparam conseguiram voltar, com parte dos tesouros, ao litoral de Santa Catarina (CHMYZ, 1976).

Outro grande explorador a percorrer o Peabiru foi Cabeza de Vaca. Após ser nomeado adelantado (governador) do Paraguai, Cabeza de Vaca organizou uma expedição exploratória, em 1541, saindo do porto de San Francisco, em Santa Catarina, e visando chegar, por terra, à Assunção, no Paraguai. Guiado pelos indígenas, seguiu os cursos dos rios Iguaçu, Ivaí e Paraná, descobrindo, pelo caminho, as Cataratas do Iguaçu, também conhecidas como Saltos de Santa Maria (MARTINS, 1955; MAACK, 1981). Durante o trajeto pelo Peabiru, Cabeza de Vaca encontrou a tribo indígena “Abapany”, com quem travou relações amistosas, conseguindo mais guias e tropas para sua expedição (MAACK, 1981).

Martins (1955) também menciona outros exploradores que, no século XVI, igualmente utilizaram o Peabiru e seus ramais em suas viagens, entre eles: Ullrich Schmidel e Ruy Díaz Melgarejo. Posteriormente, a partir de 1610, a via foi amplamente utilizada pelos jesuítas no processo de fundação das missões do Guairá e, igualmente, foi percorrida pelos bandeirantes, como Manoel Preto e Raposo Tavares, que destruíram essas mesmas reduções em 1629 (MARTINS, 1981).

Essas explorações iniciais pela região são mencionadas em alguns trechos d’A *Guayrá*. Aleixo Garcia aparece brevemente no relato de um guayrense, destacando uma relação

conflituosa com o indígena: “Varanha, que odio eterno tem ao *branco*, / Que infante viu nas garras de Garcia / o velho pai o ultimo suspiro / soltar no Pirapó [...]” (POMBO, 1891, p. 55). Igualmente, a expedição de Cabeza de Vaca, e seu contato com a tribo Abapany, são referidos no trecho: “[...] Cabezza atravessava / Dos campos de Abapani ao grande Salto / Toda esta terra [...]” (POMBO, 1891, p. 30).

Cabe ressaltar que Rocha Pombo, em nenhum momento da epopeia, ou mesmo em suas obras historiográficas, utiliza-se da denominação “Peabiru”. Entretanto o enredo do poema explora a ideia de uma rota que seguia por todo o continente, atingindo o Oceano Pacífico e o Império Inca, como pode ser percebido no relato de Irapú sobre sua viagem:

Tres vezes mais caminho trinta *sóes*
 Vencendo agruras de montanhas, valles,
 Rios enormes, gigantescas mattas,
 Ganhando a alliança de nações sem conta,
 E chego emfim á montuosa estancia...
 Além vereis a vastidão do Oceano!
 [...]
 [...] Por chegarmos
 A ver Tehuantesuyo eu suspirava,
 Famosa terra em faustos. Meia lua
 Passada, alcanço a deslumbrante Quito.
 Hospeda-me Ataliba e amigo faz-me,
 Á majestosa regia me levando
 (POMBO, 1891, p. 13-14)

Dessa forma, o caminho do Peabiru assume, na obra, um papel muito mais idealizado, como o meio de possibilitar a aliança entre os vários povos nativos americanos contra o invasor europeu. Essa conexão entre os guayrenses e o Império Inca figura como um dos vários elementos do poema que apontam para uma visão pan-americana em relação ao processo de conquista e dizimação dos indígenas em todo o continente.

A rota original do Peabiru, devido aos atuais processos de ocupação do território do Paraná, com fundação de cidades e uso dos terrenos para a agricultura, desapareceu em muito de sua extensão, deixando pouco ou nenhum vestígio de seu antigo traçado (CHMYZ; SAUNER, 1971). No entanto, em 1970, arqueólogos da Universidade Federal do Paraná, entre eles o pesquisador Igor Chmyz, encontraram possíveis vestígios desse caminho na região do baixo rio Piquiri, próximo a cidade de Campina da Lagoa. De acordo com Chmyz e Sauner (1971), foi possível traçar uma extensão de quase 30 quilômetros de um antigo caminho indígena, do qual vestígios eram visíveis nos trechos de mata, enquanto que o rastro desaparecia nas regiões desmatadas ou lavradas. Chmyz e Sauner (1971) ainda detalham a trilha com as medidas de 1,40 m de largura e 40 cm de profundidade, sem possuir, porém, qualquer forma de

revestimento em seu leito. A sua equipe encontrou, ao longo desse caminho, sítios arqueológicos, como aterros e casas subterrâneas (CHMYZ; SAUNER, 1971).

Entretanto, apesar de existirem dados históricos e arqueológicos sobre o Peabiru, muito do que foi descrito e exposto, ao longo do tempo, sobre essa rota pré-colombiana apresenta aspectos míticos e lendários. Uma versão sobre as origens do caminho, muito difundida, principalmente, pelos padres jesuítas que instauraram as reduções do Guairá, a partir de 1610, é de que a via foi traçada pelo apóstolo São Tomé em sua peregrinação pela América, enquanto ele seguia continente adentro, pregando o Evangelho para os indígenas e, também, lhes ensinando os usos da mandioca e da erva-mate. Deste modo, a trilha recebeu a denominação de Caminho de São Tomé (MARTINS, 1955).

Essa história sobre a peregrinação do apóstolo pelo continente americano remonta ao início da colonização, de modo que muitos cronistas da época abordam a questão. Dentre eles, destaca-se o padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya. Em seu relato sobre as reduções do Guairá (a obra *Conquista Espiritual*), Montoya (1997) discorre sobre uma antiga tradição dos indígenas, a qual conta que São Tomé - chamado de “Pay Zumé” na província do Paraguai e de “Pay Tumé” no Peru - esteve naquelas terras, e, ao pregar aos nativos, disse-lhes que, depois de muito tempo, outros sacerdotes, seus sucessores, viriam até ali, trazendo cruces e pregando aquela mesma doutrina.

Dessa forma, percebe-se que o Peabiru também assume um papel no movimento catequizador dos indígenas do Guairá. Pelo relato de Montoya (1997), observa-se que os jesuítas realmente acreditavam na peregrinação divina de São Tomé pelas terras americanas, fato que já predizia e legitimava suas ações cristianizadoras entre os nativos.

N’A *Guayrá*, não é referenciado em nenhum momento essa faceta religiosa do caminho. No entanto, como já mencionado anteriormente, a conversão dos indígenas ao cristianismo é um dos elementos amplamente explorados no poema, figurando nas relações conflituosas entre as crenças tradicionais dos indígenas e a imposição da fé cristã pelos colonizadores europeus. Portanto, prosseguindo com a análise proposta neste trabalho, serão primeiramente abordados os principais mitos e crenças guaranis explorados no poema e, então, será discutido o modo como a cristianização e aculturação dos indígenas é versada na obra.

3.2 Mitologia indígena: a América antes do europeu

A *Guayrá*, configurada como epopeia, apresenta a característica própria ao gênero de mesclar História e Mito na construção de sua narrativa. Assim, a obra, ao narrar, sob a

perspectiva indígena, os acontecimentos históricos referentes ao processo de colonização da América, reelabora-os miticamente, por meio da mitologia, das crenças e das tradições culturais dos povos nativos.

Logo na proposição d'A *Guayrá*, o narrador indica que irá cantar o indígena, a “raça heroica e triste”. Assim, diferenciando-se das formas épicas anteriores ao Romantismo, as quais buscavam inspiração nos mitos da antiguidade clássica, o poema traz, em sua invocação, a inspiração solicitada às entidades mitológicas indígenas - aos “benditos gênios das florestas” e ao “deus formidando do bárbaro”:

Eu vou cantar a raça heroica e triste,
Que o sol da pátria adora, e a liberdade
E o ermo á vil escravidão prefere;
Que o crime de ser livre, e rude o peito
Enorme e vigoroso, em duro exício
Mostrar, pagou com o banimento eterno.

Oh vós, benditos gênios das florestas,
Abalador trovão, deus formidando
Do bárbaro – inspirai-me; a voz potente
E grave eu tenha agora; pois celebro
A dor mais santa que já foi sentida.-
(POMBO, 1891, p. 5)

Dentre os elementos mitológicos guaranis explorados na obra, destaca-se a crença no deus indígena Tupã, o qual é constantemente invocado nas falas dos guayrenses. Durante a formação da aliança para dar combate aos espanhóis, Tupã aparece como a grande divindade que alenta e apoia os indígenas: “A Guayra seja unida e se alevante / E affrontaremos todos os castigos. / Para isso deu-nos força e fé sem termo / O grão Tupan na illimitada senda.” (POMBO, 1891, p. 12). O rei Gatan profere a todos os guayrenses a confiança na proteção do deus: “[...] Emquanto, oh povo, / Temos deserto e sol, nada nos falta. / Crêde, Tupan não desampara a Guayra!” (POMBO, 1891, p. 23). E Irapú convoca a formação da aliança em nome de Tupã: “Não ha sertão que já não seja pátria / Para irmãos em Tupan que a dôr levanta. / Portanto, é acerto que as nações deste orbe / Arautos sigam a chamar a alliança;” (POMBO, 1891, p. 32).

Dessa forma, Tupã desempenha, no poema, o papel de um deus realmente importante nas crenças indígenas. Percepção similar sobre a crença ameríndia nessa divindade é encontrada na *História do Brasil* do próprio Rocha Pombo:

Não é mais possível duvidar de que no espírito do bárbaro o signo *Tupã* tivesse um valor equivalente ao do nome *Deus* no espírito do homem civilizado. Como Deus para êste, é Tupã para o selvagem o ser supremo, absoluto, misterioso, incompreensível em si mesmo, mas que se manifesta na luz, nas claridades do céu, na fulguração do relâmpago, na chama, no sol, fonte universal da vida. (POMBO, 1956, p. 28-29).

Martins (1955) segue essa mesma concepção sobre Tupã, afirmando que os indígenas “não podiam deixar de ter ideias de um ente supremo, criador de todas as cousas e da sobrevivência da alma como partícula imperecível dessa essência divina. [...] *Tupan* era o Deus dos tupís, que andou por muito tempo confundido com o trovão” (MARTINS, 1955, p. 107).

Contudo, é interessante destacar que Luiz da Câmara Cascudo, grande estudioso de mitos e lendas brasileiras, defende um entendimento diferenciado sobre Tupã no sistema de crenças dos indígenas. Para o autor, a ideia de Tupã como um deus supremo foi puramente uma criação dos padres que vieram à América para realizar a catequização dos índios. Buscando facilitar o trabalho de conversão dos nativos à fé cristã, os jesuítas procuraram por uma divindade indígena que pudessem associar ao Deus católico e, por fim, acabaram por encontrá-la na figura de Tupã, uma entidade tênue e vaga, pouco influente na vida dos índios e não merecedora de cultos nativos pagãos (CASCUDO, 2012). Dessa forma, o Tupã tradicional dos indígenas, o qual era um mero espírito da natureza, uma abstração das forças naturais do raio e do trovão, passou a ser considerado o grande deus dos índios brasileiros (CASCUDO, 2012).

N’A *Guayrá*, entretanto, não há quaisquer indícios da concepção de Tupã como uma divindade transformada pela influência de ações cristianizadoras. Em vez disso, no poema, a entidade figura como um verdadeiro deus na crença dos guayrenses, os quais resistem frente aos hediondos esforços catequizantes que buscam suplantá-la.

No entanto, n’A *Guayrá* destaca-se, além de Tupã, uma outra divindade, constantemente invocada pelos índios, a qual é chamada de Varonga, ou, também, de Vonga¹. Os guayrenses, por várias vezes, dizem serem filhos de Varonga: “Em Guayra não se treme; além Varonga / Não julgará que os filhos tem perdido / Ao vel-os bramar no duro transe.” (POMBO, 1891, p. 11). Essa relação parece indicar que Varonga poderia ser uma divindade criadora ou um herói civilizador, porém, na obra, não se encontram referências que possam definir claramente o lugar ocupado por Varonga no sistema de crença dos guayrenses.

Contudo, em várias passagens do poema, pode-se verificar que Varonga figura como um ser divino até mais influente que o próprio Tupã. Ele interfere nos destinos dos guayrenses e, inclusive, vem falar-lhes e dar-lhes conselhos nos momentos difíceis. Irapú conta como,

¹ Na obra, apesar de aparecerem esses dois nomes distintos, “Varonga” e “Vonga”, pode-se concluir que ambos concernem à mesma divindade. Portanto, neste trabalho, as duas denominações serão usadas indistintamente. Além disso, apesar de extensa pesquisa, não foram encontradas quaisquer referências sobre essa divindade nas crenças dos indígenas brasileiros nem de quaisquer outros povos nativos da América. No entanto, o contexto da obra e, também, o emprego de palavras como “nume” e “gênio” para referir-se a Varonga e a Vonga, deixa claro que se trata de um ser divino na crença dos guayrenses.

durante sua viagem pelo Ocidente, Vonga avisou-lhe em sonho do perigo pelo qual passava sua pátria e, então, mandou-lhe ir para a batalha:

[...] em sonho
 Vonga me diz que vê-se a pátria em risco.
 [...]

 Em noite escura me despertou um grito
 Que o coração me fez pulsar: *Exulta!*
Levanta-te guerreiro! A flexa e a clava
Em jogo as põe, em prol do teu destino!
 E sopro mui sutil me alarga o peito,
 E sinto-me enlevado... [...]
 (POMBO, 1891, p. 15)

Em outro momento da narrativa, durante a guerra em *Ciudad*, o rei Gatan exclama à Vonga após a terrível morte de vários de seus guerreiros pelos contra-ataques espanhóis. O nume responde-lhe, dando-lhe garantia da vitória e enviando uma tempestade para subjugar o ânimo dos hispanos:

[...] “Oh Vonga! –
 Attonito na senda o rei clamava –
 Tu me abandonas!... Triste a Guayra exilas
 Neste desastre!” Em meio o côro immenso
 De sussurros, a voz, qual ténue sopro,
 Mas temeroso, echôa-lhe do nume:
 - “Vai descansar; descansem teus guerreiros.
 Vai agora domar uma tormenta
 A furia atroz do Hispano. Por enquanto
 Os teus refaze: te darei victoria
 Grande amanhã” O rei estatellado
 A voz de Vonga escuta e já se arrouba,
 Quando em torrentes jorram sobre a terra
 Turbidas aguas. [...]
 (POMBO, 1891, p. 76-77)

Percebe-se, nesses dois trechos, que a voz de Vonga é sempre descrita como um leve e sutil sopro, mas que é claramente percebida e ouvida pelos perplexos e maravilhados guayrenses diante da manifestação da divindade. No entanto, essa interferência de Vonga em suas vidas terrenas e em seu destino não é vista como um acontecimento improvável ou impossível, mas, ao invés, é considerada como uma real e concreta expressão do nume – aspecto que condiz com as afirmações de Eliade (1972) sobre como os mitos são considerados manifestações reais pelas sociedades arcaicas.

Mais adiante na narrativa, destaca-se a passagem em que Varonga, do alto do monte Chimborazo, tem uma visão da eminente destruição dos guayrenses pelas invasões colonizatórias e, então, vê o futuro já sem esperanças para os povos nativos da América: “Vonga offegante o olhar pasmado estende / Para todos os rumos. Paira ancioso / Sobre a eminencia do alto Chimborazzo” (POMBO, 1891, p. 112). Esta imagem da divindade olhando a sorte de seu

povo do cimo de uma grande montanha remete à mitologia clássica, em que os deuses gregos observavam e discutiam o destino da humanidade do alto da sua morada no Olimpo. Porém, n'A *Guayrá*, a divindade indígena paira sobre o “Olimpo Americano”: o monte Chimborazo, no Equador – considerada a mais alta montanha do mundo quando medida a distância do seu pico ao centro da terra.

Essa resignificação da tradição clássica, adaptada para representar o continente americano, é um movimento que condiz com os ideais pan-americanos de Rocha Pombo e, também, com os propósitos do Romantismo brasileiro de buscar uma nacionalidade própria, desvinculada da tradição literária clássica (CANDIDO, 2013).

Dessa forma, n'A *Guayrá*, a mitologia indígena, representada especialmente pelas figuras divinas de Tupã e Varonga, constitui o aspecto maravilhoso da narrativa épica, o qual, por sua vez, une-se a eventos históricos relevantes da colonização do Novo Mundo, reinterpretando-os sob o olhar dos povos nativos.

Assim, na narrativa épica da obra, os bravos guerreiros guayrenses, juntamente com as divindades por eles cultuados, representam um passado grandioso, tanto do estado do Paraná, como, igualmente, de todo o continente americano – um passado mítico pré-colonial, quando os deuses indígenas imperavam e interferiam naquelas terras e no destino de seus habitantes naturais. Porém, sob o embate da brutal investida colonizatória, esse passado idealizado desmorona, culminando no sofrimento e ruína dos povos nativos e na derrota de suas divindades pelo Deus do invasor.

Conforme já mencionado, o processo de cristianização dos nativos é um ponto de destaque n'A *Guayrá*, sendo versado pela perspectiva dos indígenas, os quais sofrem com o embate de dois sistemas de crenças e culturas diversos.

Assim, o poema constantemente aborda as impressões e sentimentos dos guayrenses frente às imposições religiosas dos colonizadores, as quais buscam suplantam suas crenças e suas divindades: “Deviamos depressa aos nossos filhos / E a nosso deus lançar protervamente / Em olvido nefando [...]” (POMBO, 1891, p. 42). A tentativa de cristianização é vista com grande aversão pelo indígena, que não aceita trocar seu deus Tupã pelo Deus cristão: “O deus do hispano, em cujo nome alteiam / O sócio antigo de Barsena astuto / E Filds foro iniquo a espolio infando, / Misero Deus, é Deus soberbo e grande, / Mas onde está Tupan não se alevanta!” (POMBO, 1891, p. 9-10).

Apesar de ser frequente esse sentimento de ódio dos guayrenses para com a catequização, é interessante notar que não há sentimento de descrença ao novo deus imposto, e tampouco de negação à sua existência e realidade. Para os guayrenses, o Deus cristão torna-se

mais uma divindade a adentrar o seu panteão. A recusa que operam a esse novo deus é muito mais em virtude das atitudes hostis e brutais de seus apregoadores.

Irapú demonstra essa frustração frente à tolerância do Deus do branco para com as terríveis atitudes de seus seguidores: “Eu cria o *branco* nosso irmão sincero / [...] / Um Deus tão bello que se nos mostrava, / Moço e brilhante como aurora em galas, / Nunca julguei que dêsse assenso a crimes...” (POMBO, 1891, p. 12). Igualmente, durante a batalha em Ciudad, o rei Gatan contrasta a grandiosidade do Deus cristão com a justiça e fraternidade de Tupã, comparação que se estende, também, entre as atitudes e caráter dos espanhóis e dos indígenas:

(...) Ferozes homens!
 Ainda falais no vosso Deus brilhante...
 Ainda dizeis que aqui salvar-vos vindes...
 Não! Escondei o vosso Deus! Nós temos
 Nosso amado Tupan, e para sempre
 A tormentosa vida das florestas
 Preferiremos á opulenta vida
 Da vossa Hespanha... o nosso Deus é justo,
 Como um peito de pai sereno e puro;
 O vosso é grande e bello. Nesta terra
 Vós sois bandidos, cuja lei é o crime;
 E nós somos irmãos [...]
 (POMBO, 1891, p. 70-71)

Portanto, pode-se observar que a tentativa de conversão religiosa dos guayrenses resultou em uma espécie de sincretismo entre as suas crenças tradicionais e a fé cristã. Mesmo para os indígenas que aceitaram a nova religião, Tupã não deixou de ocupar o lugar de uma divindade, somente foi relegado a um nível inferior ou, mesmo, transformou-se em objeto de ódio. Isto pode ser observado na fala de um índio convertido, feito prisioneiro dos guayrenses, o qual raivosamente profere “[...] nem me fales / Nesse triste Tupan: muito mais bello / Tenho outro Deus! Já fui soberbo e cego / Como vós sois... O Christo me ilumina / Agora e vos detesto e a vossos numes.” (POMBO, 1891, p. 77).

No entanto, esse sincretismo religioso também é causa de grande angústia para os indígenas, que se encontram divididos entre duas fés e, principalmente, entre duas culturas divergentes e conflitantes. Esse dilema é representado pelo sofrimento do índio Sanhura, o qual, após viver por muito tempo junto aos brancos, voltou para a sua tribo. Porém, ele não foi bem aceito, por ser considerado um traidor de sua pátria e de seu deus. Ele, então, desabafa:

O branco me attrahiu com tanto agrado
 E o coração me encheu de tanto affecto
 Que, sem que o cuide, repulsão, desprezo
 Julgastes ver em mim por minha patria,
 Por meu charo Tupan! O Deus do branco
 Entretanto que atteste quantas tive
 Sempre saudades do meu Deus nos templos
 Do Hespanhol deslumbrante... Oh meu peito!

[...]
 Entre Hispanos fui triste e triste volto,
 Ao paterno solar qual si volvêra.
 [...]
 E perverso sem nome me fizeste
 Tão duramente! Crês que a patria Guayra
 Já tivesse esquecido pela Hespanha...
 (POMBO, 1891, p. 97)

Sanhura, mesmo vendo-se no dilema de estar entre duas fés conflitantes, acaba por uni-las como uma só crença. Para ele, o Deus do branco é capaz de reconhecer a sua fé no seu antigo deus indígena, o qual não deixou de ser venerado, mesmo nos templos cristãos: “O Deus do branco / Entretanto que atteste quantas tive / Sempre saudades do meu Deus nos templos / Do Hespanhol deslumbrante [...]” (POMBO, 1891, p. 97).

Mesmo ambas as divindades sendo reunidas pelos indígenas dentro de uma mesma crença, elas ainda representam deuses diferentes. Entretanto, um outro personagem d’*A Guayrá*, o bandeirante João Samala, aborda uma perspectiva distinta, afirmando que o Deus cristão e Tupã são a mesma divindade. Apesar de Samala ser representado na obra como um homem bom e justo, que se manifesta contra a brutalidade de seus companheiros bandeirantes para com os índios, ele ainda assim é um colonizador e um bandeirante. Portanto, é interessante notar que essa visão a respeito das divindades seja defendida por ele. Além disso, a atitude de Samala é um tanto ambígua e curiosa, pois, em seu longo discurso “unificador” proferido aos guayrenses, após ser feito prisioneiro por eles, ele não suprime uma exaltação das conquistas da nova terra por sua raça:

- “O povo meu vereis sem grande mora
 Alçar-se aqui [...]
 [...]
 [...] Eu sou da raça
 Que vai-se aqui formar da luz da Europa
 E a vossa grande força... o Deus que eu tenho?
 É o mesmo vosso, oh barbaro. Diverso
 É o nome; é um só, porém, o Deus dos homens.
 Lá no fundo das almas se conhecem
 Os adorados Deuses neste mundo:
 A adoração nos vale mais que a crença.
 Agora entregam-se a Jesus os povos,
 O symbolo de paz, de amor, da vida;
 Mas é sempre sublime o Deus que ao menos
 Foi uma vez nos ermos adorado.
 Tendo portanto a mesma fé que tendes,
 Porque creio n’um Deus em quem vós credes:
 Vós o chamais Tupan, eu chamo o Christo.
 (POMBO, 1891, p. 136-137)

É interessante observar que essa proclamação de Samala não gera nos guayrenses nenhum sentimento de ódio ou desfeita, em vez disso, parecem considerar válida essa junção

de ambas as divindades como um só deus. Novamente, percebe-se que os indígenas não sentem aversão ao Deus cristão; seu ódio é voltado às atitudes vis dos brancos, como pode-se observar pelo que Gatan diz a Samala, após seu discurso: “Quase te creio justo [...] / Mas quem me diz que tu não tens perfídia / Nesse meigo falar? Tu sempre és *branco!*...” (POMBO, 1891, p. 137).

Os outros conquistadores brancos apresentam uma visão diferente da de Samala sobre a relação entre sua religião e as crenças dos indígenas. Em seus raros discursos presentes no poema, enaltecem o poder do Deus cristão em dominar os povos bárbaros da região, como pode ser observado no desabafo do capitão de Ciudad, Diaz, em fuga após ser derrotado pelos guayrenses. Ele igualmente prevê a futura dominação europeia daquelas terras, a ser efetivada pela força de Cristo: “[...] Vereis um dia, / Covardes chusmas, como triunphante / Ha de entrar por aqui sereno o Christo! / Quer vós queirais quer não, a gloriosa, / A invicta Europa ha de vencer neste orbe / E alçar a cruz aqui nestas montanhas” (POMBO, 1891, p. 90).

Essa previsão de vitória da religião do colonizador sobre as crenças indígenas é concretizada no último canto d’*A Guayrá*. Em grande desespero, os guayrenses percebem que seus esforços em defender sua cultura foram em vão, e seus deuses foram finalmente sobrepujados pelas novas crenças impostas: “[...] Eu vi Tupan vencido / Por um Deus soberano, um Deus tremendo / O mesmo Deus que os Hespanhóes adoram. / Foi-se toda esperança! [...]” (POMBO, 1891, p. 173). Uma própria entidade indígena, possivelmente Vonga, reconhece a sua derrota perante o novo deus, desprendendo um sutil murmúrio, ouvido ao vento: “*Para o deserto alem! para as montanhas! / Neste mundo se installam outros Numes!*” (POMBO, 1891, p. 172).

Assim, por meio das reflexões acima desenvolvidas, pode-se observar que *A Guayrá* busca abordar e ressignificar o processo histórico de conversão religiosa do indígena sob a perspectiva desses povos. Rocha Pombo, em sua epopeia, estabelece uma forma de denúncia ao modo brutal como ocorreu todo o processo colonizador da América, focando não somente no violento extermínio populacional dos indígenas, mas, também, tratando do sofrimento desses povos frente à perda de suas crenças e a derrota de seus deuses. Portanto, na narrativa épica d’*A Guayrá*, a colonização europeia e ação catequizante desestabilizam o modo de vida feliz e pacífico dos índios – a existência em um passado mítico idealizado – arruinando “aquele bom viver com Deus nos ermos” (POMBO, 1891, p. 7).

Entretanto, é válido destacar que não é a religião católica-cristã o alvo das críticas do autor, mas sim o modo violento como se deu a conquista e aculturação dos povos nativos. Na narrativa de sua epopeia, a presença do Deus cristão não subverteu completamente as antigas crenças dos guayrenses – Ele une-se ao panteão das divindades indígenas ou, ainda, como

manifesta o discurso de Samala, é considerado o mesmo deus Tupã, somente referido por um nome diferente. Além disso, na perspectiva do poema, as crenças indígenas não são vistas como inferiores à fé cristã, nem mesmo consideradas manifestações do demônio, como era o pensamento comum de muitos padres e cronistas que vieram ao Novo Mundo.

Em vez disso, em um interessante trecho da obra, em uma clara perspectiva rousseauista, a fé dos índios, manifesta em um ambiente de natureza intocada, é exaltada pelo narrador como sendo mais verdadeira e pura que os cultos europeus ao Deus cristão, estes realizados em magníficos templos construídos por mãos humanas:

Ao vosso Deus erguestes bellos templos,
Onde ha mais do que amor, mais do que preces –
Pompas do vosso genio triumphante!...
[...]
Mas á floresta, prodigioso Mundo,
Vinde sentir um pouco deste assombro.
Vosso templo é magnifico, portento
D'arte. Formosas vos legou o Angelo
Brilhantes arcarias; Sansio uns quadros
Quasi divinos; Palestrina deu-vos
A commovente musica celeste!
[...]
Mas, no deserto é tudo mais solemne!
A arcaria do templo é o firmamento.
Nas ramagens do bosque a aragem canta,
Ou geme a tempestade nas monstanhas
Hymno sublime. A propria natureza
É ornamento do altar – senda virente.
Ahi do coração a prece ingênua
Sai palpitante. O homem face á face
Falla da dôr á Deus, e Deus o escuta.
(POMBO, 1891, p. 47)

Por meio dessas considerações, pode-se perceber *A Guayrá* representa a vida dos indígenas antes da colonização, com as suas crenças e seus deuses, como um passado mítico idealizado, o qual foi devastado pela investida colonizadora e catequizante. Portanto, a história da colonização é reconfigurada sob a perspectiva dos próprios guayrenses, assumindo, assim, um aspecto mítico de verdadeiro embate entre deuses.

3.3 O Império Inca

Uma das partes centrais do enredo d'*A Guayrá* é a formação de uma aliança entre os indígenas guayrenses e o Império Inca, aspecto que aponta para um ideal de pan-americanismo na narrativa épica da obra. Logo no início da narrativa, o personagem Irapú retorna de uma longa viagem pelas terras do ocidente e relata, para o seu pai, o chefe Gatan, e toda a sua tribo,

as aventuras de sua jornada: como atravessou florestas, transpôs a gelada Cordilheira dos Andes e, por fim, alcançou o *Tehuantesuyo*, onde foi amigavelmente recebido, na imponente cidade de Quito, pelo altivo rei Ataliba. Porém, os conquistadores espanhóis estão iniciando as invasões naquelas terras, deixando aqueles povos em situação de grande desespero e insegurança. Irapú, então, em meio ao iminente conflito, após receber um aviso da divindade Vonga, retorna para defender a sua pátria.

Neste breve relato, pode-se perceber que o contato dos guayrenses com os governantes do Império Inca é introduzido, logo no Canto I, como um aspecto central da narrativa d'*A Guayrá*. As relações com o Império Inca serão mais amplamente versadas no Canto XI, quando Irapú retorna ao *Tehuantesuyo* para auxiliar os incas em seus esforços de guerra contra os invasores. Dessa forma, para melhor analisar as referências ao Império Inca exploradas por Rocha Pombo em sua epopeia, é interessante, primeiramente, observar alguns aspectos históricos e culturais sobre essa civilização.

O Império Inca, também chamado de *Tawantinsuyu* (Império dos Quatro Quadrantes), estendia-se por grande parte do planalto e da região costeira dos Andes, abrangendo, ao norte, os territórios dos atuais Peru, Equador e Colômbia e, ao sul, do Chile e Argentina. O centro administrativo do império era a cidade de Cuzco, no Peru.

A história mítica de suas origens narra que quatro irmãos saíram de uma caverna e vagaram por longo tempo. Então, um dos irmãos, Manco Capac, lançou um bastão de ouro e, onde esse fincou no solo, construiu a cidade de Cuzco. Manco Capac, então, casou-se com sua irmã, Mama Ocllo, e unindo sob seu mando as várias populações habitantes daquelas terras, as quais viviam em estado de barbárie, trouxe-lhes a civilização. Dessa forma, Manco Capac é considerado pelos Incas como o fundador do seu Império e como o seu herói civilizador. O imperador inca era visto como o sucessor de Manco Capac, e, assim, assumia certos traços dessa figura mítica, como o ato de desposar a irmã (FAVRE, 1987).

A religião inca caracterizava-se pelo culto solar. Apesar de existirem várias outras divindades, o principal deus dos Incas era o Sol, denominado Inti. Quando um imperador assumia, ele tornava-se um ser divinizado, sendo transformado, pelo grande sacerdote, em filho do Sol. Assim, o imperador, ao possuir a função de mediador entre o mundo real e o divino, justificava o seu poder supremo sobre o império (FAVRE, 1987).

Entretanto, o Império Inca, em toda a sua grandiosa extensão, como encontrado pelos espanhóis, foi construído ao longo de vários anos, por meio de crescentes conquistas depreendidas por seus governantes. O início do império ocorreu por volta de 1400, quando Viracocha Inca, subindo ao trono, passou a conquistar as outras civilizações das proximidades,

criando, assim, um estado unificado sob a figura de um soberano. No entanto, revoltas dos outros povos eram frequentes. Em 1438, Pachakuti, um dos filhos de Viracocha, devido ao seu sucesso em controlar as revoltas, assumiu o império, iniciando uma grande onda de dominações e expansão de território, anexando, inclusive, a região de Cajamarca e a cidade de Quito, ao norte de Cuzco. Pachakuti é considerado o verdadeiro fundador do *Tawantinsuyu*, tendo dedicado seu reinado a criação sistemas de governo burocráticos, a implementação de uma força militar e a construção de estradas para viabilizar o transporte e a comunicação (FAVRE, 1987).

Seu filho, Tupac Yupanqui, o qual havia comandado os exércitos que conquistaram a região do Equador, assumiu em 1470, dando prosseguimento às ações expansionistas de seu pai. Anexou a região da atual Argentina e parte do Chile, evitando, no entanto, travar conflito com os Mapuches e outras tribos araucanas daquele território (FAVRE, 1987).

Após a morte, por assassinato, de Tupac Yupanqui, em 1493, seu filho, Huayna Capac, assumiu o império. O seu reinado foi marcado por diversos contratemplos, como revoltas dos povos dominados em várias regiões do vasto império e, também, epidemias de doenças até então desconhecidas, como a rubéola e a varíola, as quais já haviam sido introduzidas pelos europeus no Novo Mundo. Além disso, durante seu governo, começaram a ocorrer estranhos avistamentos, nas regiões costeiras, de seres misteriosos vindos do mar (FAVRE, 1987). Eram os espanhóis, que já faziam o reconhecimento do território a ser conquistado.

A morte de Huayna Capac, possivelmente pela varíola, em 1528, trouxe grande incerteza para o império. A sucessão ficou dividida entre dois de seus filhos: Huascar, influente em Cuzco, ao sul do império, e Atahualpa, que possuía apoio no norte, na região de Quito. Os dois irmãos travaram uma longa e intensa guerra pela posse do trono. Huascar fez o primeiro avanço de batalha, chegando até Quito, mas Atahualpa revidou e enviou seu exército para atacar Cuzco (FAVRE, 1987).

No entanto, em meio a esse conflito, ocorre a chegada dos espanhóis, em sua missão de conquista liderada por Francisco Pizarro. Partindo do Panamá, Pizarro desembarcou, em abril de 1532, no litoral de Tumbes, no norte do Peru. Anteriormente, em 1524 e 1527, Pizarro já havia realizado missões de reconhecimento da região e, portanto, como ressalta Favre (1987) a sua chegada em 1532 não foi uma grande surpresa para os Incas, os quais já haviam recebido notícias dessa gente que sondava seu litoral e, desse modo, já monitoravam seus movimentos.

Favre (1987) destaca, ainda, uma circunstância curiosa sobre as reações dos dois governantes incas frente à chegada dos espanhóis: Atahualpa, empenhado na guerra contra seu irmão, “parece ter experimentado em relação a esses homens brancos e barbudos, aos cavalos que eles montavam e às armas de fogo de que se serviam uma sensação mais de curiosidade do

que de terror” (FAVRE, 1987, p. 90). Enquanto Huascar, ao perceber que os espanhóis desembarcavam na região sob o domínio de seu irmão e inimigo, viu a situação como podendo ser vantajosa para o seu lado. Enviou, então, emissários a Pizarro, os quais interpretaram as palavras do espanhol e, igualmente, sua investida contra Atahualpa, como uma promessa de apoio (FAVRE, 1987).

Porém, essas percepções iniciais dos líderes incas em relação aos espanhóis seriam logo desenganadas. Os acontecimentos desencadeados após a chegada de Pizarro resultariam no fim do próspero Império Inca.

Em novembro de 1532, sem se deparar com nenhuma resistência, Pizarro adentrou a região de Cajamarca, próxima a Quito. Atahualpa, então, decidiu encontrar-se com o conquistador espanhol, mas deparou-se com uma violenta investida de Pizarro, que o capturou e o fez prisioneiro. Juntamente com esses acontecimentos, o exército de Atahualpa invadiu Cuzco e dominou Huascar, o qual seria, posteriormente, assassinado. Dessa forma, no início de 1533, apesar de o Império Inca encontrar-se novamente unificado, sob a liderança do, agora, imperador Atahualpa, esta situação era somente aparente, pois o governante encontrava-se sob domínio dos espanhóis (FAVRE, 1987).

Em agosto de 1533, usando o assassinato de Huascar como pretexto, Pizarro condenou Atahualpa à morte. Nem o pagamento feito aos espanhóis do absurdo resgate - um quarto preenchido com objetos de ouro - livrou o imperador Inca de seu fatídico destino. Assim, Atahualpa foi enforcado, determinando o fim do Império Inca. (FAVRE, 1897).

Alguns desses acontecimentos históricos foram explorados por Rocha Pombo na construção do enredo d’*A Guayrá*. Os personagens Atahualpa e Huascar figuram ativamente na epopeia, inclusive interagindo e forjando alianças com os guayrenses. Cabe destacar que, por possíveis questões de variantes na grafia de seu nome, Atahualpa aparece como “Ataliba” no texto de Rocha Pombo, assim como também ocorre entre alguns outros autores da época.

Igualmente, os nomes de Yupanqui, Huayna Capac e, até mesmo, do mitológico Manco Capac são mencionados várias vezes na obra. Porém, é interessante observar que Rocha Pombo nunca utiliza os nomes completos de Huayna Capac e Manco Capac; ao invés, aparecem grafados, somente, ou “Huayna” ou “Capac” e, como ambas as figuras históricas compartilham a designação “Capac”, isto pode causar certa incerteza sobre quais dessas duas personagens estão sendo referenciadas em vários momentos da obra. Entretanto, considerando que Huayna Capac já é mencionado pelo nome “Huayna” e, além disso, analisando o contexto das passagens em que ocorrem essas duas designações, pode-se concluir que “Capac” esteja certamente referindo-se ao mítico Manco Capac. A denominação “Capac” aparece em várias páginas da

obra (POMBO, 1891, p. 158, 161, 163, 165, 169), enquanto o nome “Huayna” é mencionado somente duas vezes (POMBO, 1891, p. 163, 164). Já a designação “Manco” aparece apenas uma vez no texto (POMBO, 1891, p. 162).

A guerra entre os dois Incas irmãos desempenha um papel relevante no desenvolvimento da trama, sendo frequentemente mencionada como um grande infortúnio para o império e o povo inca. Logo no início da obra, durante a narração de Irapú sobre as grandezas que viu no Ocidente, ele exclama: “Mas, oh fatal discordia! Oscilla ha tempos / O mando avito entre Ataliba e Huascar!” (POMBO, 1891, p. 15). Mais adiante, é reforçada a visão negativa sobre o conflito entre os dois irmãos, destacando o seu potencial de ruína para a Civilização Inca: “[...]Ceus! que crime / irmãos commettem contra a patria inulta! / A guerra fraticida ante o flagello / Que ameaça o Perú! Que odio de morte! / Que sacrilega inveja em vós opera! / [...] Um tal desmando / É a vergonha de todos! [...]” (POMBO, 1891, p. 158).

É interessante ressaltar que muitos historiadores destacam a acentuada influência que essa guerra civil teve em facilitar a conquista do Império Inca depreendida por Pizarro. Favre (1987) coloca que a unidade do governo se encontrava abalada após os vários anos de combate e, dessa forma, muitos dos povos submetidos ao império se aliaram às forças de Pizarro na esperança de conseguirem sua independência e liberdade.

Um aspecto semelhante a essa aliança entre Incas e espanhóis é aproveitado por Rocha Pombo n’A *Guayrá*. Porém, reinterpretando os eventos históricos, é Ataliba que se une aos conquistadores, visando vencer ao seu irmão Huascar:

[...] Sabei que em Quito
 Já se consumma trahição infame.
 Á Castelhana gente quem julgára,
 Por quebrantar a Huascar, Ataliba
 Pudesse dar ingresso em nossa patria?
 Alonso dicta leis, ímpio, soberbo
 No solar de Capac! Se ostenta o crime,
 A trahição impera! O rei impune
 Deixa á mercê de um estrangeiro astuto
 A sorte do Perú. Os templos abre
 Á gente que os profana! Os nossos usos,
 As nossas leis, os nossos deuses, tudo
 Põe aos pés de Molina! [...]
 (POMBO, 1891, p. 158)

Nessas palavras, ditas por um emissário de Huascar, é possível perceber o sentimento de ruína e degradação sofrido pelo Império Inca durante a conquista espanhola. Os templos e os deuses são profanados; o governo, a cultura e as tradições daqueles povos são sobrepujadas pelo domínio do europeu. E, no poema, essa decadência é intensificada pela traição de Ataliba, ao aliar-se ao espanhol Alonso de Molina.

Sobre a figura histórica de Alonso de Molina não se encontram muitas referências. Um dos cronistas da época da conquista, Diego de Trujillo, em sua *Relación del Descubrimiento del Reyno del Perú*, escrita em 1571, menciona que Molina era um tripulante da frota de Pizarro e que, nas missões iniciais de reconhecimento do Peru, desceu do navio para fazer o primeiro contato com os povos nativos e aprender sua língua (TRUJILLO, 1968). Entretanto, no enredo d'A *Guayrá*, Alonso de Molina adquire um papel mais destacado no processo de conquista, ao tornar-se um aliado de Ataliba e, assim, passar a comandar o Império no lugar do governante Inca.

A atitude de Ataliba é mesmo lamentada por seu irmão Huascar, que, igualmente a vê como uma desgraça para a sua terra e, também, como uma grande vergonha para a sua descendência:

- “Contempla – disse o Inca (e a dôr transpira
Misturada de raiva) este disturbio...
É obra de mortal que me envergonho
De ver que é filho de meu pai, saudoso
Bravo Huayna, a quem foi chora a patria!
[...]
Vê como é dura a sorte do meu povo:
Para de imigos libertar a patria,
Herança dos avós, vai dar combate
Á perfidia de irmãos que se não vexa
De ter o sangue de Capac nas veias!
Vê que desgraça!” (...)
(POMBO, 1891, p. 163)

Huascar lamenta a desonra que seu irmão causou ao nome de seus antepassados, tanto de seu pai, Huayna, quanto do mítico ancestral Inca, Manco Capac. Aqui, nessa imagem do governante Inca possuir o sangue de Manco Capac correndo em suas veias, há uma clara referência com a crença inca de que o Imperador era visto como descendente direto do mítico fundador do *Tawantinsuyu*.

Assim, nessa fala de Huascar pode-se perceber que a atitude de Ataliba, ao se aliar com os espanhóis, não é vista somente como uma desfeita ao Império, mas, também, como uma grande traição às crenças, mitologias e tradições do povo Inca. Essa perspectiva é ainda acentuada um pouco mais adiante no poema, quando Irapú confronta Ataliba:

[...]
Uma só dôr o peito me constringe,
Ouvindo annuncio infausto: esta discordia
É desgraça maior que o hostile ultraje!
Como é que vossos impetos se annullam,
Como é que os vossos odios se distrahem
Ante o imigo tremendo? [...]
Já sobre Cuzco e Quito vai pairando
O castigo de morte e de vergonha;
Já extremece no ceu a luz brilhante,

Se esconde o Sol, Capac no excelso adyto
 Contorce-se de dôr... E rugidoras
 As vossas hostes vão pedindo sangue,
 Sangue de irmãos... horrível sacrilegio!
 Que fazeis, Ataliba! [...]
 (POMBO, 1891, p. 165)

Neste trecho, a desleal união de Ataliba com os conquistadores é considerada um “horrível sacrilegio”, contra a divindade suprema dos Incas, o Sol, e contra a figura mítica de Manco Capac. Ainda, é interessante notar que, frente à dominação dos espanhóis, essas entidades encontram-se impotentes. O deus Sol estremece e se esconde, temeroso e incapaz de intervir na sorte de seu povo. A Manco Capac, igualmente impotente, só resta sofrer, contorcendo-se de dor.

Portanto, com base nessas considerações, pode-se observar que o enfoque explorado n’A *Guayrá* coloca a invasão europeia do Império Inca não somente como uma dominação territorial e administrativa da civilização andina, mas como uma verdadeira destruição de suas crenças, mitos e tradições.

Além disso, um pouco mais adiante na narrativa, após Irapú ver frustrada todas as suas tentativas de pôr fim à guerra entre os dois irmãos Incas, Rocha Pombo, novamente recorrendo aos fatos históricos, assinala a consolidação da conquista espanhola e da ruína do Império Inca pela invasão de Pizarro: “[...] É já perdido / Tudo [...] / [...] em Quito é horrendo / O tumulto do povo, assim que anuncio / Correu de que em Tumpiz se ostenta imigo!” (POMBO, 1891, p. 167). Nesse trecho, apesar de o nome de Pizarro não ser mencionado diretamente, é possível inferir, pela menção à cidade de Tumbes (grafada “Tumpiz”, no texto), a referência ao desembarque do espanhol na costa de Tumbes, em 1532.

Os acontecimentos subsequentes à chegada de Pizarro não são abordados na obra. No entanto, o conceito de devastação da civilização andina, juntamente com a dos outros povos nativos americanos, será mais uma vez versado no último canto da epopeia, quando a divindade Varonga assiste à ruína de todos os povos indígenas do Novo Mundo e, então, assume a sua derrota, numa clara visão mítica e pan-americana das brutalidades desencadeadas pelo processo de colonização.

3.4 O vulto de Colombo e a queda dos deuses

A narrativa d’A *Guayrá* culmina na completa destruição e aculturação das sociedades nativas americanas pelo processo de colonização europeia, enquanto a terrível sorte desses

povos é testemunhada pela divindade indígena Vonga. Em dois interessantes trechos da obra, nos cantos VIII e XII, Vonga recebe visões proféticas sobre o destino de seu povo e a dominação futura daquelas terras, proferidas a ele por um poderoso vulto que se ergueu do oceano.

Essas visões de Vonga destacam-se como momentos importantes na narrativa da epopeia, em que a história da conquista da América e seus principais expoentes adquirem uma significação mítica, ao defrontarem a divindade indígena em um embate que culmina na derrota do nume e, igualmente, de todo o seu povo.

A primeira visão de Vonga ocorre no início do canto VIII, após as comemorações dos guayrenses da vitória em Ciudad. Assim, o clima de festejo e bem-aventurança é quebrado pela previsão futura de novas catástrofes a assolar o povo indígena. O trecho inicia-se com Vonga observando a tudo do alto do monte Chimborazo, quando vê um vulto levantar-se do oceano:

Vonga offegante o olhar pasmado estende
 Para todos os rumos. Paira ancioso
 Sobre a eminencia do alto Chimborazzo
 Eis resplendente vulto se alevanta
 Do salso abysmo. É fulgurosa a coma
 E pedrarias e ouro tem pendentos
 Dos gigantescos hombros. Não brilhasse
 E a visão renovára celebrada
 Do Luso vate excelso. Eis extremece
 Varonga; e o vulto se moveu no Oceano.
 (POMBO, 1891, p. 112)

Esse vulto misterioso, vindo do mar, carregando ouro e pedras preciosas, causa uma sensação de temor em Vonga, que estremece frente à visão. O vulto, então, fala à divindade:

Em meio de silencio magestoso
 Da marinha visão a voz retumba,
 Confusa e cava (e as vagas se levantam:)
 - “Eu sou Colombo, o vencedor dos mares,
 Que no rugir da tempestade affronta
 O tormentoso afan do abysmo horrendo.
 Este infinito é o leito do meu somno,
 Aqui dormido á luz das ardentias,
 A cuja flôr doirada eu vou sonhando,
 Sonhos que eu sinto deste eterno incêndio
 Devorador que faz-me neste craneo
 O altissimo designio. O genio humano
 Eu vou, p’r’alem em rota triumphante
 A Eterna Luz postando! [...]
 (POMBO, 1891, p. 112)

É interessante notar que o vulto claramente se identifica como Colombo, o grande navegador, “vencedor dos mares”, que, corajosamente desafiou os temores do abismo do horizonte marinho. Assim, n’A *Guayrá*, a importante figura histórica de Colombo é mitificada, tornando-se uma entidade superior e sobre-humana, capaz de dirigir a palavra à divindade indígena e, igualmente, de afrontá-la. Os feitos do explorador também ganham uma acentuação

mítica, ao serem inspirados pelo “altíssimo designio”, garantindo o sucesso ao navegante na empreitada de superar os profundos abismos interpostos em sua viagem rumo ao desconhecido. A própria relação de Colombo com o oceano adquire aspectos maravilhosos: a grandiosa extensão de água é tanto um obstáculo terrível a ser superado, como um aconchegante leito envolto pela misteriosa luminosidade das ardentias².

O pioneirismo de Colombo na descoberta do Novo Mundo também se destaca sob um aspecto mítico. O navegador, que historicamente teve dificuldades de receber financiamento para sua expedição e foi alvo de difamações, na obra passa a ser o representante soberano de toda a Europa nas explorações de novos territórios. Ele assim conclui seu discurso à divindade Vonga:

[...] Vem commigo
 Um portentoso Mundo, que vencendo
 Há seis mil annos vem a natureza,
 Fonte de vida que ao vivente opprime!
 Em nome do meu Deus eu vos ordeno –
 Ahi passagem pela vossa estancia
 Ao meu séquito augusto: nós nos vamos
 Para o infinito. Abrimos já caminho
 Por entre esta solidão que vos aterra
 Para o Occidente. O mais tolher é inutil!”
 (POMBO, 1891, p. 112-113)

Colombo, portanto, inspirado pela provisão divina de seu Deus, abre a rota que irá possibilitar as sucessivas expedições conquistadoras do novo continente. Representando a poderosa civilização europeia, a qual “vencendo / Há seis mil annos vem a natureza”, Colombo institui o seu domínio. A divindade indígena não tem como impor qualquer resistência ao poderio de Colombo, que lhe ordena submissão humilde e pacífica, pois “o mais tolher é inutil”. Acompanhando o navegador, vem o seu “séquito” de futuros conquistadores, que ele imponentemente aponta ao atemorizado Vonga:

Vonga extremece e o vulto foi fallando
 E enquanto falla, ao continente acena.
 Depois ao Nume indica numerosos
 Outros vultos que alem já despontavam:
 É Cortez temeroso: por que vença
 A Montezuma, o imperio mexicano
 Lança fogo nas náus bradando em terra;
 É Pizarro tambem com Luque infando
 E a corja de sicarios que conduzem;
 É Almagro e Valsivia: estes bem charo
 Hão de impôr o dominio; é Solis tredo;
 São Cabral, os Cabots: - tremenda chusma
 Que em busca vem da preza que é opulenta.
 Vonga se erriça e do alto de Papantla

² Ardentia refere-se ao fenômeno de luminosidade noturna do mar, causado por organismos unicelulares bioluminescentes, os quais brilham quando estimulados por atrito, como pelo movimento das ondas ou dos barcos.

Alarma toda a raça: a voz do genio
 Põe em tumulto o Continente todo.
 (POMBO, 1891, p. 113)

Igualmente mitificadas, seguem a Colombo outras figuras históricas relevantes ao processo colonizador da América: Hernán Cortez, o intrépido conquistador espanhol que, em 1519, sobrepujou o Império Asteca e seu governante, Montezuma II; Diego de Almagro e Hernando de Luque, companheiros de Pizarro durante a conquista do Império Inca; Valdivia (grafado Valsivia no texto, provavelmente devido a um erro tipográfico), explorador do Chile, liderou expedições e fundou diversas cidades na região, entre 1540 e 1553; Solís, o descobridor do Rio da Prata; Cabral, o renomado descobridor das terras brasileiras; Giovanni Caboto (conhecido em inglês como John Cabot), descobridor da América do Norte, em 1497, e seu filho, Sebastián Caboto, importante explorador do Rio da Prata.

Essas diversas personalidades históricas representam a brutal investida conquistadora em todo o continente americano – da América do Norte à bacia do Prata – unidas sob o objetivo comum de colonizar novas terras em busca de riquezas – “da preza que é opulenta”. Dessa forma, mais uma vez destaca-se, n’A *Guayrá*, uma perspectiva pan-americana em relação a dominação e ao extermínio das sociedades nativas pelo processo colonizador europeu. A própria divindade Vonga, após receber esse fatídico anúncio do vulto de Colombo, sobe ao cimo da pirâmide mexicana de Paplanta e avisa a todas as raças e a todo o continente sobre a iminente invasão daquelas terras.

Vale destacar que, nesse trecho, os acontecimentos históricos são postos como um prenúncio do trágico futuro entrevisto por Vonga. Portanto, mesmo tratando-se de eventos descritos pela historiografia, eles adquirem, na epopeia, o teor de profecia. Dessa forma, não só a viagem inaugural de Colombo, mas também todas as posteriores expedições à América assumem aspectos míticos, pois correspondem a acontecimentos prescritos em um destino imutável, antevistos pela divindade indígena.

Entretanto, na segunda aparição do vulto à Vonga, no canto XII, a devastação dos povos nativos já não é mais previsão futura, pois, então, tratam-se de acontecimentos situados no momento presente, enquanto a divindade observa impotente a sorte de seu povo:

Varonga á estancia do seu povo desce.
 Ao norte a terra de Mexé succumbe
 Á furia de Cortez, e do Orinoco
 E todo o Panamá se rende o povo
 A Davila tremendo. O excelso imperio
 Havido de Capac, perdido, extinto.
 Em sangue a bella e gloriosa Quito,
 E Luque infando reina e atroz Valverde.
 Ao sul a obra que encetára Almagro

É consummada e na Araucania assenta
 O intruso poderio. Nos amplos Pampas,
 E no paiz que o Amarymayo banha
 Se levanta Castella. No limite
 Oriental do Continente o branco
 Devasta imperios. Contemplou Varonga
 O tumulto de morte. [...]
 (POMBO, 1891, p. 169)

Neste trecho, novamente são mencionadas variadas figuras históricas responsáveis pela conquista de diversas regiões do continente americano. Além das já mencionadas no excerto anterior, destaca-se Pedro Arias Dávila, o fundador da cidade do Panamá, em 1519, localidade crucial para a conquista das outras regiões da América, como o Peru e o Chile. Já Valverde foi um importante padre membro da frota de Pizarro, o qual, de acordo com relatos de vários cronistas, pregou o Evangelho ao imperador inca Atahualpa. Quando o Inca, pegando a Bíblia, atirou-a ao chão, o padre ordenou que o prendessem por heresia. Almagro foi o primeiro espanhol a explorar a região da Araucânia, no Chile, porém, após o fracasso da expedição, a conquista daquelas terras ficou a cargo de Valdivia. O trecho, igualmente, aponta para a conquista dos territórios dos Pampas, ao sul do continente, e da região do Peru, banhada pelo rio Amarymayo. No México, os astecas são aniquilados por Cortés e a grandiosa cidade inca de Quito é brutalmente dizimada.

É interessante observar que esses eventos históricos, apesar de haverem ocorrido cronologicamente próximos, não foram concomitantes. Entretanto, ao serem testemunhados pela divindade Varonga, eles sucedem simultaneamente. Essa flexibilidade cronológica em relação aos episódios da colonização da América é presente em mais de um momento n'A *Guayrá*, reforçando o ideal de generalização pan-americana do violento processo de conquista do continente.

Assim, presenciando impotente a completa aniquilação de seu povo, Varonga ouve novamente a voz do vulto dirigindo-lhe a palavra:

[...] Eis das alturas
 A temerosa voz ouviu de novo:
 - “Venci como te disse! Destes cumes
 Acenarei á Europa e o Hymalaia
 Ovante fitarei! Com que saudade,
 Asia bemdita, chegarei de novo
 A ver-te, oh mãe, após meus seis mil anos
 De tormentosas luctas! Pelos bosques
 Com Valmiki vaguei e com Homero,
 Cantando sempre. Ardi com Zoroastro
 Em chammejantes ovas nas montanhas.
 Levantei monumentos, fiz Sydonia,
 Fiz Babel e Palmyra. A Hesperia eterna
 Sem descanso procuro que me foge.
 E agora sou Colombo e aqui me installo.

Varonga extremeceu. Eis pelo espaço
 As amplas azas move, á varia estancia
 Vai pressuroso a visitar seu povo.
 (POMBO, 1891, p. 169-170)

A vitória que havia sido prenunciada pelo vulto no canto VIII é aqui concretizada – “Venci como te disse!”. Então, exaltando seu triunfo, o vulto narra seus grandiosos feitos ao longo de “seis mil anos / De tormentosas luctas”. É interessante notar que, enquanto na sua primeira aparição, no canto VIII, o vulto prontamente se identifica como Colombo, aqui ele assume uma identidade muito mais abstrata: remete a própria História. Vários eventos, personalidades e locais relevantes da história da humanidade são citados como parte de suas proezas. Colombo, portanto, é uma dentre muitas expressões assumidas pelo vulto no percurso da História, como pode ser percebido pela contundente afirmação que encerra o seu longo discurso: “E agora sou Colombo e aqui me installo”.

Assim, a mitificação que Colombo havia assumido estende-se para toda a História. O vulto representa todo o percurso histórico da humanidade, com suas grandes conquistas em seis mil anos de desenvolvimento: edificou a civilização entre 4000 a.C e 3000 a.C, no Oriente Médio; criou a literatura junto aos grandes poetas da antiguidade, como o hindu Valmiki e o grego Homero; instituiu uma nova fé com o profeta Zoroastro; ergueu as imponentes cidades de Sydona (Sídon) e Palmira e atingiu os céus com a Torre de Babel. Então, na eterna busca de alcançar os horizontes desconhecidos – atingir a esquiva Hesperia – personifica-se em Colombo, encetando um novo capítulo da história da humanidade: a descoberta do Novo Mundo. Assim, toda a trajetória da História humana ocidental culmina no imponente feito da descoberta e colonização das novas e misteriosas terras a oeste – a América.

Sob a imposição desse poderoso vulto, o deus indígena Varonga vê-se subjugado e, então, anuncia sua derrota ao chefe guayrense:

Á noute em leve somno o rei descança,
 Quando o vulto de Vonga estremecendo,
 A um lado esguarda por detraz das chammas.
 Na fronte o augusto genio tem impresso
 Um cunho de tristeza que suplanta
 A alma ao grande rei. Eis da penumbra
 O vulto a voz desprende como um sopro
 Que vai direito ao coração do filho:
 - “Aos Numes escutai! É já sem fructo
 Agora a guerra: um poderoso genio
 Ha de vencer-me!” [...]
 (POMBO, 1891, p. 171)

A divindade Varonga é, portanto, sobrepujada por essa personificação mitificada do processo de colonização europeia da América – “um poderoso genio” – o qual, por sua vez, é

resultado do desencadeamento inevitável de todos os feitos e proezas da humanidade no percurso da História. Dessa forma, o deus indígena, representante de todo esse passado mítico e idealizado do continente, é derrotado pelo progresso da civilização europeia – “Um portentoso Mundo, que vencendo / Há seis mil annos vem a natureza” (POMBO, 1891, p. 112).

Observando essas relações entre passado histórico e passado mítico tecidas n’A *Guayrá*, é interessante relembrar as reflexões de Eliade (1972, 1992) sobre os diferentes modos como o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno consideram o tempo do presente e do passado. Enquanto o homem arcaico vive em um tempo presente que constantemente remonta ao passado mítico das origens, o homem moderno considera o seu tempo presente como resultado da História, como fruto dos diversos acontecimentos, descobertas e inovações sucedidas no percurso da humanidade.

Assim, na epopeia de Rocha Pombo, as sociedades nativas são representadas, em sua existência pré-colonização, como vivendo em um tempo mítico idealizado – “aquele bom viver com Deus nos ermos” (POMBO, 1891, p. 7). Ou então: “Do ser feliz á sombra do arvored...” (POMBO, 1891, p. 12). Porém, o homem europeu, trazendo consigo toda a sua trajetória na História, conquista essa fabulosa terra, derrotando as divindades e extinguindo o passado mítico americano. Perdendo suas terras, seus deuses e seu passado, aos povos nativos da América só resta a aniquilação e a aculturação imposta pelo poderio do colonizador.

Contudo, é interessante observar que, n’A *Guayrá*, em meio a esse lamento e dor à perda do passado mítico, permeia igualmente um ideal de futuro próspero para a América. Com a História adentrando o Novo Mundo, o continente é inserido no percurso do desenvolvimento da civilização moderna e, dessa forma, caminhará rumo a uma nova existência. Todo o sofrimento causado por esse brutal processo será recompensado por um brilhante futuro. Em uma interessante cena da obra, “O gênio do futuro” anuncia ao bandeirante Samala a prosperidade que a História trará à América:

[...] O genio do futuro
 Eu sou, que te annuncia a desejada
 Patria que sonhas. Teu olhar estende
 Alem por esta terra: que a levantem
 Hão de nascer um dia neste solo
 Brilhantes gerações. Não te commova,
 Nem te prosteme o ver enthronisada
 A força agora, as ambições, o crime:
 O reinado há de vir da sã justiça.
 [...]
 Porque a dôr é que salva, e é nossa herança.
 A aurora não vem longe, e o grande dia
 Da Historia é eterno. Exulta, pois, humano!
 A gloria desta America estupenda
 Chamando á vida um continente inteiro,

Após sessenta séculos de morte,
Nem coube á Europa, tão soberba e grande!
(POMBO, 1891, p. 152-153)

Portanto a América, mesmo sofrendo a dor da perda de seu passado mítico, ao adentrar a História, participará de suas conquistas e, assim, terá um futuro triunfante. É curioso notar que Rocha Pombo, em suas obras historiográficas igualmente considera a História como essa “entidade” que possibilitará ao continente americano participar do desenvolvimento da civilização. Em *O Paraná no Centenário*, ele escreve:

é num desses grandes momentos, pois, é no mais extraordinário desses grandes dias da História que a humanidade se achava no século XV. [...] O mundo então era pouco mais que a Europa. [...] A humanidade quase que ficava em torno do Mediterrâneo. [...] Nem a imensa costa africana, nem a vastidão da Ásia, nem a Oceania, nem a América tinham entrado na vida histórica do planeta. (POMBO, 1980, p. 12)

Essa perspectiva de Rocha Pombo parece um tanto eurocêntrica, pois desconsidera a existência de uma História própria dos povos nativos americanos. Ferreira (1991) e Peregalli (1994), ao estudarem as civilizações pré-colombianas, problematizam a visão eurocêntrica que coloca a chegada de Colombo e a conseqüente conquista europeia da América como o marco do início de sua história, como se somente pela introdução da civilização e cultura europeias a América ganhasse permissão de pertencer à História: “a história se inicia com a chegada do europeu civilizado e portador de cultura” (FERREIRA, 1991, p. 9); “Se não existisse a história da Europa, não existiria a história da América” (PEREGALLI, 1994, p. 84).

No entanto, apesar de Rocha Pombo limitar seu conceito de História àquela correspondente somente à civilização ocidental europeia, ele não deixa de, igualmente, ter uma visão um tanto utópica sobre as contribuições que cada povo pode deixar para o desenvolvimento futuro da humanidade:

Cada época, por mais brilhante que seja, tem em si, não somente o que é fruto do seu próprio esforço, mas ainda o que lhe veio do esforço exercido pelas épocas que a precederam. Povo algum na terra sofreu ou lutou inutilmente; mesmo os que esplenderam um momento para logo desaparecerem da arena do mundo como entidades políticas, mesmo esses continuaram a viver como fatores históricos, transmitindo aos vindouros toda a sua alma – as suas crenças, as suas dúvidas, os seus progressos, o seu espírito, a sua esperança. (POMBO, 1980, p. 20)

Dessa forma, o “gênio do futuro” de sua epopeia também aparece em sua obra historiográfica, vislumbrando um porvir idealizado para a humanidade, em que as mais valiosas proezas do passado das várias civilizações – aquelas capazes de perdurar à passagem do tempo – unem-se para construir um prodigioso futuro utópico:

Ele [o sábio futuro] perceberia sem dúvida, melhor ainda do que nós, que dessa humanidade objetiva, que se contradiz e que morre, é preciso separar essa outra

humanidade, que afirma sempre, que é imortal e eterna, a **Humanidade ideal**, na qual todas as pátrias se fundem, todas as raças se incorporam, todos os homens ficam vivendo por tudo que tiveram de mais excelente, de mais espiritual, de mais inamissível. O sábio futuro faria, portanto, melhor do que nós, uma perfeita distinção entre o **temporal** e o **eterno**. Pela sua contingência, como manifestações exteriores da vida, os fatos humanos se sucedem, desaparecendo uns após os outros; mas dos fatos vai ficando tudo que é expressão legítima da sua essência mesma e que nunca se perderá na História. (POMBO, 1980, p. 19, grifo nosso)

Assim, pode-se considerar que Rocha Pombo, um autor de utopias, como apontado por Queluz (1998), buscou construir em sua *A Guayrá* um passado mítico idealizado para o continente Americano, passado esse que, mesmo suplantado pela invasão da grandiosa História europeia, com seus seis mil anos de triunfos, não deixaria, contudo, de constituir a base fundamental para a formação futura da promissora sociedade americana. O passado da América pré-colonização constitui o aspecto imortal da “Humanidade ideal” – não temporal e efêmero, como são os feitos da história, mas eterno, como são os mitos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Guayrá*, publicada em 1891, no período de um Romantismo tardio, certamente compartilha vários dos ideais patrióticos e nacionais do movimento. O intento de uma construção identitária da nação, o qual levou muitos autores românticos a buscarem no índio o representante idealizado do passado nacional, certamente também inspirou Rocha Pombo na elaboração de sua epopeia indianista. Entretanto, é curiosa não somente a opção do autor pelo defasado gênero épico, já há muito superado pela predominância do romance, mas, principalmente, por abordar uma perspectiva diferenciada da tradição indianista romântica sobre as relações entre indígenas e colonizadores, de modo que, em sua obra, pode-se verificar uma superação do “mito sacrificial” romântico descrito por Bosi (2001).

Dessa forma, Rocha Pombo ao abordar n’A *Guayrá* a interação conflituosa entre os indígenas e os colonizadores, estabelece um olhar mais crítico para a violência e a crueldade dirigidas aos povos indígenas da América pelo processo da conquista europeia. Assim, na construção narrativa de sua epopeia, o autor combinou a denúncia da brutalidade da investida colonizatória com o intento de construção de um passado épico para o estado do Paraná e, também, para todo o continente americano.

Ao destacar a colonização espanhola da província do Guairá no contexto mais amplo da conquista da América, Rocha Pombo buscou elevar a importância do estado do Paraná na constituição histórica do continente. Recuperando elementos específicos da história do estado e enaltecendo a bela e peculiar natureza paranaense, Rocha Pombo procurou elaborar uma representatividade identitária para o Paraná. Igualmente, ao se apropriar da mitologia e da cultura indígenas para estabelecer um aspecto maravilhoso à história da região, o autor buscou construir para o Paraná um passado mítico idealizado que exaltasse a grandiosidade daquelas terras.

Rocha Pombo concretizou esse intento por meio da elaboração de uma epopeia, gênero literário que já se encontrava em relativo desuso pela maioria dos autores do fim do século XIX. No entanto, considerando que é característico ao gênero épico a construção de uma “lenda nacional”, de um passado nobre como fundamento cultural de uma nação e expressão de um povo, então, a opção de Rocha Pombo pela épica, em vez do mais difundido e popularizado romance, parece indicar um ideal do autor de conceder ao Paraná o mérito de ser cantado nesse elevado gênero clássico, edificando, assim, para seu estado natal e para o povo paranaense um passado majestoso, representativo de suas tradições.

Além desse projeto de exaltação do Paraná, Rocha Pombo igualmente incorporou n' *A Guayrá* um ideal “nacionalista” pan-americano. Ao versar sobre a formação de uma aliança de guerra entre os guayrenses e o imponente Império Inca, reforçada pela ideia do traçado do ancestral caminho de Peabiru, o qual ligava o oceano Atlântico ao Pacífico, o autor procurou unir os diferentes povos nativos americanos sob um mesmo ideal de representatividade do continente americano. Dessa forma, a busca pela construção de um passado mítico estende-se para toda a América.

Contudo, o foco da narrativa da epopeia recai sobre a queda desse passado idílico como consequência da investida conquistadora do Novo Mundo. Os deuses indígenas, que antes imperavam sobre a paisagem americana, observando a tudo do alto do monte Chimborazo e interferindo no destino de seu povo, agora enfrentam um embate com a nova divindade, o Deus cristão. Entretanto, o verdadeiro adversário não é o novo Deus, mas a própria investida conquistadora europeia. Assim, nos cantos finais da obra, a divindade indígena Vonga, testemunhando o extermínio de seu povo e o domínio daquelas terras, é finalmente sobrepujada por essa nova força chegada do além-mar.

Personificada nas figuras mitificadas de Colombo e de seu séquito de conquistadores – os grandes descobridores do Novo Mundo – está toda história da humanidade, em seu longo percurso dotado de inúmeras proezas e inovações. Assim, ao atingir o novo continente, o progresso histórico da civilização europeia choca-se com o passado mítico americano e, em um embate desigual, leva-o à ruína.

Contudo, é interessante observar que, n' *A Guayrá*, apesar de prevalecer um lamento pela queda do passado mítico, igualmente permeia a obra a ideia da existência de um futuro próspero para o continente americano. A chegada da História à América pré-colombiana acarretará o início de uma nova existência para o continente, agora inserido no curso do desenvolvimento da civilização. Esse aspecto aponta para um autor que compartilha de uma visão eurocêntrica sobre a História, a qual desconsidera a existência de um percurso histórico próprio da América pré-colonização. Entretanto, percebe-se, tanto em reflexões presentes em suas obras historiográficas, como também em sua *A Guayrá*, que Rocha Pombo certamente aprecia a importância do passado das mais variadas civilizações como o verdadeiro fundamento que guiará a humanidade no seu percurso em direção a um futuro próspero e grandioso. Esse não é o passado histórico, temporal e provisório, mas permanente, eterno, que acompanhará a humanidade em seu desenvolvimento – um verdadeiro passado mítico.

Assim, n' *A Guayrá*, quando o passado mítico da América é sobrepujado pelo percurso da História; quando as atrocidades cometidas pelos conquistadores aos povos nativos culminam

na sua aniquilação, certamente prevalecem sentimentos de lamento e denúncia por toda dor causada ao Novo Mundo. Entretanto, dos resquícios mais preciosos desse passado mítico tombado, erguer-se-á, futuramente, a grandiosa civilização americana.

Portanto, em vista dessas considerações acerca d'A *Guayrá* apresentadas neste trabalho, constata-se a pertinência da obra de Rocha Pombo para os estudos literários. Seja pela relevância de seus temas para a historiografia literária, seja pela compreensão da tentativa de construção de um ideal identitário pan-americano em meio às visões progressistas do *fin-de-siècle*, ou ainda, parodiando Queluz (1998, p. 12), seja pela “peculiaridade de sua visão romântica de mundo”, Rocha Pombo certamente é um autor que merece ser estudado. Assim, espera-se que este trabalho possa contribuir para o desenvolvimento de reflexões futuras acerca do autor e de sua produção literária.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. M. Epos e Romance (Sobre a metodologia do estudo do romance). In: _____. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. 7. ed. São Paulo, SP: Hucitec, 2014. p. 397-428.
- BOND, Rosana. **O Caminho de Peabiru**. Campo Mourão: Kromoset, 1996.
- BOSI, Alfredo. Um Mito Sacrificial: O Indianismo de Alencar. In:_____, A. **Dialética da colonização**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 176-193.
- _____. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 49. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos, 1750-1880**. 14. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2013.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. 1ª edição digital. São Paulo: Global, 2012.
- CHMYZ, Igor. Arqueologia e História da Vila Espanhola de Ciudad Real do Guaira. **Cadernos de Arqueologia**, Universidade Federal do Paraná, Paranaguá, PR, ano 1, n. 1, p. 7-103, 1976. Disponível em: https://www.academia.edu/24534029/ARQUEOLOGIA_E_HIST%C3%93RIA_DA_VILA_ESPANHOLA_DE_CIUADAD_REAL_DO_GUAIR%C3%81_1_. Acesso em: 27 mar. 2018.
- CHMYZ, Igor; CHMYZ, João C. G.; BROCHIER, Laércio L. **Bens arqueológicos associados às Ruínas de Ciudad Real del Guayrá**. Maringá: Massoni, 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/32302169/BENS_ARQUEOL%C3%93GICOS_ASSOCIADOS_%C3%80S_RU%C3%8DNAS_DE_CIUADAD_REAL_DEL_GUAYR%C3%81.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2018.
- CHMYZ, Igor; SAUNER, Zulmara C. Nota prévia sobre as pesquisas arqueológicas no Vale do rio Piquiri. **Dédalo**, ano 7, n. 13, p. 7-31, jun. 1971. Disponível em: <https://www.academia.edu/23001454/NOTA_PR%C3%89VIA_SOBRE_AS_PESQUISAS_ARQUEOL%C3%93GICAS_NO_VALE_DO_RIO_PIQUIRI_-_REVISTA_D%C3%89DALO_N_13.>. Acesso em: 27 mar. 2018.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FAVRE, Henri. **A Civilização Inca**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- FERREIRA, Jorge Luiz. **Incas e Astecas: culturas pré-colombianas**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- LANGER, Johnni. Caminhos Ancestrais. **Nossa História**. Rio de Janeiro: Vera Cruz. ano 2, n. 22, p. 20-24, ago. 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Unicamp. 1990.

_____. O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In: **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LOZANO – **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman**. Biblioteca del Rio de la Plata, v. 1. Buenos Aires: Imprenta Popular, 1874. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=Oa0aAAAAYAAJ&hl=pt-BR&source=gbs_navlinks_s>. Acesso em: 27 mar. 2018.

MAACK, Reinhard. **Geografia física do Estado do Paraná**. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Curitiba: Secretaria da Cultura e do Esporte do Governo do Estado do Paraná, 1981.

MARTINS, Romário. **História do Paraná**. 3. ed. Curitiba, PR: Guaíra, 1955.

MONTOYA, A. R. **Conquista Espiritual Feita Pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

NASCIMENTO, Naira de Almeida. *A Guairá e o germe da identidade paranaense*. In: TECSOC - SIMPÓSIO NACIONAL DE TECNOLOGIA E SOCIEDADE, 5, 2013, Curitiba. **Anais...** Curitiba: UTFPR, 2013a.

_____. Rocha Pombo: uma leitura da América na virada do século XX. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, UEPB, 13, 2013 Campina Grande. **Anais...** Campina Grande: UEPB, 2013b. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/revistas/abralicinternacional/trabalhos/Completo_Comunicacao_oral_idinscrito_533_a5afe83524994ed6293c1b105ce88b8e.pdf>. Acesso em: 14 out. 2017.

PEREGALLI, Enrique. **A América que os europeus encontraram**. 13. ed. São Paulo: Atual, 1994.

POMBO, Rocha. **A Guayrá**. São Paulo: Tipografia da Companhia Editorial de São Paulo, 1891.

_____. **O Paraná no centenário (1500-1900)**. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Curitiba: Secretaria da Cultura e do Esporte do Estado do Paraná, 1980.

_____. **História do Brasil**. 7. ed. Revista e atualizada por Hélio Vianna. São Paulo: Melhoramentos, 1956.

QUELUZ, Gilson Leandro. **Rocha Pombo: romantismo e utopias (1880-1905)**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1998.

SANDRINI, Débora; NASCIMENTO, Naira de Almeida. *A Guayrá, de Rocha Pombo: dilemas entre o herói e o modelo colonizador*. In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA DA UTFPR, 21, 2016, Francisco Beltrão. **Anais eletrônicos...** Francisco Beltrão: UTFPR, 2016. Disponível em: <<http://cr5.com.br/sicite2016/#>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

_____. Diálogos entre *A Guayrá*, de Rocha Pombo, e *O Guesa*, de Sousândrade. In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA DA UTFPR, 22, 2017, Londrina. **Anais eletrônicos...** Londrina: UTFPR, 2017. Disponível em: <<https://eventos.utfpr.edu.br//sicite/sicite2017/paper/view/299>>. Acesso em: 4 jun. 2018.

SILVA, Anazildo Vasconcelos da. A Semiotização Épica Do Discurso. In: SILVA, A. V.; RAMALHO, C. **História da Epopeia Brasileira: teoria, crítica e percurso**. v. 1. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

STAIGER, E. **Conceitos fundamentais da poética**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1997.

TRUJILLO, Diego de. Relación del Descubrimiento del Reyno del Perú. In: **Biblioteca Peruana: El Perú a través de los siglos**, Primera Serie, Tomo II, Lima: Editores Tecnicos Asociados, 1968. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=UCbsAAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 23, maio, 2018.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **História do Paraná**. 9. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2001.