

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ESPECIALIZAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA E HISTÓRIA NACIONAL

ANGIELI FABRIZIA MAROS

**ÀS MARGENS DE UMA NAÇÃO: O POVO INDÍGENA GUARANI E A FORMAÇÃO
DA IDENTIDADE BRASILEIRA A PARTIR DE A FONTE, DE ERICO VERISSIMO**

CURITIBA

2016

ANGIELI FABRIZIA MAROS

**ÀS MARGENS DE UMA NAÇÃO: O POVO INDÍGENA GUARANI E A FORMAÇÃO
DA IDENTIDADE BRASILEIRA A PARTIR DE A FONTE, DE ERICO VERISSIMO**

Monografia de Especialização apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Especialização em Literatura Brasileira e História Nacional, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná para obtenção do título de “Especialista”.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fernando de Lima

CURITIBA

2016

ANGIELI FABRIZIA MAROS

**ÀS MARGENS DE UMA NAÇÃO: O POVO INDÍGENA GUARANI E A FORMAÇÃO
DA IDENTIDADE BRASILEIRA A PARTIR DE A FONTE, DE ERICO VERISSIMO**

Esta monografia foi julgada e aprovada como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista, do curso de Especialização em Literatura Brasileira e História Nacional do Departamento de Linguagem e Comunicação (DALIC) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

Curitiba, 6 de dezembro de 2016.

Prof. Dr. Marcelo Fernando de Lima - UTFPR
Orientador

Profa. Dra. Naira de Almeida Nascimento – UTFPR
Avaliadora

Prof. Dr. Cristiano de Sales
Avaliador

A folha de aprovação assinada encontra-se na Coordenação do Curso.

RESUMO

MAROS, Angieli Fabrizia. Às margens de uma nação: o povo indígena guarani e a formação da identidade brasileira a partir de A Fonte, de Erico Verissimo. 2016. 39 f. Monografia (Especialização em Literatura Brasileira e História Nacional) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2016.

Este estudo tem como principal intenção mostrar aspectos da formação da identidade brasileira a partir de A fonte, uma das obras que compõem O Continente, que, por sua vez, é um dos livros que forma a trilogia *O tempo e o vento*, publicado pelo escritor gaúcho Erico Verissimo entre 1949 e 1961. O objetivo é mostrar como ocorreu parte do processo de aculturação no Brasil colonizado após a chegada dos portugueses e dos espanhóis e, principalmente, analisar como foi a participação do povo guarani neste contexto, que, tanto no Brasil como em demais países da América, acabou com milhões de nativos condenados. Para isso, o assunto identidade foi abordado em paralelo aos fatos da narrativa, que tem como personagem principal Pedro Missioneiro, gerado após um brutal episódio de estupro e que, por consequência, tornou-se uma metáfora do povoamento das terras “conquistadas”. A história contada por Erico Verissimo se concentra onde hoje está delimitado o estado do Rio Grande do Sul, mas não significa que a intenção do romance seja restrita ao espaço. De certa forma, o que aconteceu nas terras dos Sete Povos das Missões foi semelhante a episódios registrados em muitos países americanos.

Palavras-chave: Identidade. Aculturação. Guaranis. Literatura. Erico Verissimo.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	6
2. <i>O TEMPO E O VENTO</i> : UM ROMANCE HISTÓRICO?	10
3. OS FILHOS E A FÉ DO NOVO MUNDO	13
4. DA VIOLÊNCIA, UMA NOVA NAÇÃO.....	21
6. REFERÊNCIAS.....	38

1. INTRODUÇÃO

Nascido em 1905 na cidade de Cruz Alta, no Rio Grande do Sul, Erico Verissimo é um dos principais nomes da literatura brasileira. Leva em sua bagagem bibliográfica mais de doze obras infantis, onze romances e diversas produções de contos, ensaios, narrativas de viagens e memórias, que também o ajudaram a projetar sua carreira no exterior. A bibliografia de Erico detalhada pelo centro cultural que leva o nome do autor afirma que suas obras foram traduzidas em mais de 15 idiomas.

E embora tenha alcançado grande êxito junto ao público - tal como Jorge Amado, outro escritor de sua geração -, Erico Verissimo pode ser considerado um escritor hermético. Não pelo conteúdo que produziu, mas pela maneira como foi enxergado por parte da crítica, que tentou, por muitas vezes, associar sua escrita a um modelo de produção burguês. Em entrevista concedida ao jornal O Estado de S. Paulo em dezembro de 2010, o crítico literário Wilson Martins descreveu o autor gaúcho como "o grande injustiçado" do período modernista. "Já naquela altura ele era considerado um burguês, um homem que não era de esquerda - ele, aliás, passou o resto da vida tentando mostrar que era de esquerda, o mais esquerdista de todos, ninguém aceitava. É um escritor esquecido", relatou ao periódico.

De fato, como aponta Bosi (2013, p. 434), Erico Verissimo nasceu "no meio de uma família rica e tradicional que se arruinou no começo do século", mas "conheceu de perto o drama da decadência", motivo pelo qual seus textos não são apenas retratos da pequena burguesia gaúcha, mas também uma crítica a ela. A revelação das mazelas da sociedade bruta e excludente ganha contornos ainda mais claros quando analisados os romances da chamada fase urbana do escritor, nos quais ele quebra o ritmo moderno da cidade ao se aprofundar nos dramas intimistas e sociais de diferentes grupos que se cruzam ao longo das histórias. É o recurso que Bordini (2015, p.6) chama de "contraponto", ou seja, "alternância de trajetórias que seguem paralelas, ou se cruzam, seja por causalidade e/ou pelo acaso".

É este processo literário que, segundo a autora, permite a Verissimo trabalhar suas histórias atento às diferenças (agregação e desagregação, múltiplo e singular, egoísmo

e a solidariedade, etc.) ao mesmo tempo em que revelava sua discordância com o mundo ao redor. A autora explica que é exatamente o fato de deixar de lado a linearidade e mesclar os conflitos das pequenas vidas entrecruzadas em espaços até então sem significância que reforça o potencial de crítica à classe burguesa e capitalista, " intento não só do autor, mas de toda uma geração de escritores para quem a literatura guardava uma função emancipatória".

A tradição de Erico Verissimo de usar a literatura como meio de engajamento social não se restringe apenas a sua fase urbana, estendendo-se também a suas obras posteriores, principalmente *O tempo e o vento*, da qual trataremos neste presente trabalho. Ainda que seja uma ficção e tenha seu compromisso maior com a literatura, a história d'*O tempo e o vento* apresenta notável respeito à busca pelo retrato de fatos que projetam a história social e política do Rio Grande do Sul a partir de 1745, deixando para trás a metrópole como cenário principal de seus personagens e escancarando as contrariedades em outros aspectos da vida cotidiana.

Em *O tempo e o vento*, a perspectiva é bem outra e mais exigente: trata-se de coordenar o espaço social, em processo de formação, com o ato solitário da criação, de maneira a estabelecer em que medida existe independência, homologia ou autonomia entre História, sociedade e artista. O espectro de preocupações se alarga, pois abrange todos os condicionamentos urbanos quanto os rurais, tanto os de gênero quanto os de herança, tanto os dos eventos quanto os das mentalidades, propondo um grande elenco histórico que pouco a pouco vai se afunilando até um só ator e perguntando-se que papel ele pode ter na cena em permanente mudança a qual lhe cabe capturar numa obra de arte (BORDINI, 1995, p.218).

O tempo e o vento se tornou, por assim dizer, o "grande mural da história rio-grandense" (COUTINHO, 2004, p.436), um espectro que Bosi (2013, p. 436) também classificou de "vasto painel diacrônico" no qual, diferentemente dos romances urbanos, Erico trabalha o contraponto para apresentar "o jogo das gerações: portugueses e castelhanos nos tempos coloniais; farrapos e imperiais durante as lutas separatistas; maragatos e florianistas sob a Revolta da Armada, em 1893" (BOSI, 2013, p. 436).

A obra é dividida em três tomos (portanto, uma trilogia): O continente (volume 1 e volume 2), O Retrato (volume 1 e volume 2) e O Arquipélago (volume 1, volume 2 e

volume 3), publicados entre 1949 e 1961. A primeira parte, *O continente*, mergulha na origem do estado do Rio Grande do Sul. As histórias agrupadas aqui levam o leitor a acompanhar episódios relatados a partir de 1745, quando se tem a origem mítica e histórica do clã Terra Cambará. Esta família é o principal núcleo narrativo do livro, sendo que a história dela se entrelaça à história do desenvolvimento da cidade de Santa Fé. Embora fictícia, Santa Fé serve como uma metáfora do próprio estado.

Em *O retrato* (1951), os personagens são criados e expostos de uma maneira de chamar a atenção do leitor para a decadência de Rodrigo Cambará, um dos protagonistas da obra que vai acabar “vencido pelo gosto do poder que a situação de filho de um rico estancieiro lhe proporciona (BORDINI, 1995, p.225). Recheada de experiências estéticas, esta parte ainda retoma visões da imigração no Rio Grande do Sul, com a chegada de italianos e alemães que causou um intenso conflito com os modos e os costumes tipicamente gaúchos. É aqui também que nos é apresentado o romancista Floriano Cambará, apontado como o próprio alter ego de Verissimo.

Já em *O arquipélago* (1961), Floriano assume a narrativa para explicar os caminhos que, sem volta, causaram a derrocada dos Terra Cambará, agora no período da Era Vargas. A narrativa ainda mantém a consciência crítica, mas ganha memórias afetivas mais acentuadas, talvez pela própria sensibilidade do narrador e pelo contraste que Floriano apresenta em relação a seu pai, Rodrigo Terra Cambará.

Coutinho (2004, p.436) analisa que *O continente* – a parte mais importante para este trabalho em questão –, “mais do que o drama de pessoas, mais do que a história de uma família, é a tragédia da formação daquilo que Léopold Senghor chama de ‘nação’, e que pode estar numa cidade ou numa gente”. Passando por *O Retrato* (1951) e o *Arquipélago* (1961), a história d’*O tempo e o vento* conta ainda a reestruturação da república no sul do Brasil à era de Getúlio Vargas. Chaves (1999, p.42) assinala que, com *O tempo e o vento*, Erico Verissimo conseguiu atingir o objetivo primordial de toda a sua produção literária, que é “o corte transversal de uma sociedade”. Ou seja, ainda que o livro apresente explicitamente um debate ideológico – presente em várias das produções do autor – indica também uma forte estrutura realista capaz de investigar a engrenagem social por meio de um engajamento literário.

“Escrever a narrativa significa dialetizar a realidade em todos os níveis – do individual ao social, do histórico ao mítico –, interpretando-a na vida das personagens de ficção. Erico Verissimo definiu-se como *contador de histórias* justamente por isso: contar a história é um ato do homem solidário, origina-se na observação rigorosa do real, captando-o na sua essencialidade, e visa a problematizá-lo tanto sob a perspectiva do narrador quanto sob a do leitor. Neste sentido deve ser observado o desdobramento d’*O tempo e o vento*” (CHAVES, 1999, p. 43).

2. O TEMPO E O VENTO: UM ROMANCE HISTÓRICO?

Antes de entrarmos no mérito da pesquisa, é importante explorarmos o que é *O tempo e o vento* enquanto gênero literário. Isso vai nos ajudar a entender os anseios e objetivos do escritor ao mesmo tempo em que fica mais fácil decodificar a mensagem por trás da ação de suas personagens, do ambiente apresentado e da própria funcionalidade da história apresentada. Em um primeiro momento, já podemos dizer que esta obra de Verissimo tem profundas ligações como o romance histórico, embora a totalidade da produção como gênero homogêneo seja ainda alvo de muitas discussões.

Os estudos pioneiros sobre o romance histórico (o que é, que características carrega, o que pretende, etc.) foram assinados pelo teórico húngaro György Lukács (1885-1871), seguidor dos princípios básicos do marxismo e para quem, em um romance histórico, a ação dos personagens vai estar sempre vinculada às especificidades da época em que a narrativa é ambientada. Lukács situa o nascimento do romance histórico no início do século XIX, com obras de Walter Scott (1771-1832). Para ele, a narrativa histórica tem que “fazer com que o leitor aprenda as razões sociais e humanas que fizeram com que os homens daquele tempo e daquele espaço pensassem, sentisse e agissem da forma como o fizeram” (WEINHERDT, 1995, p.53). Seu contemporâneo, e assim da mesma forma influenciado pelas ideologias marxistas, Mikhail Bakhtin (1895-1975) também vai se aprofundar nos estudos sobre o novo gênero narrativo, que, uma vez híbrido – pois nele caminham as vozes da literatura e da história, que não se misturam, mas se cruzam – será uma espécie de reinterpretação do passado.

Esteves (2010, p.31 e 32) detalha o esquema presente nas obras de Scott e que chamou a atenção de Lukács quanto ao surgimento do novo gênero. O primeiro é que, obrigatoriamente, a ação precisa ocorrer em um passado anterior ao presente do escritor, com a presença de figuras históricas que ajudem a fixar a época. Em segundo lugar, as obras do romance histórico clássico apresentam também um episódio amoroso, geralmente problemático que pode sucumbir de forma trágica.

Uma preocupação do romance histórico romântico foi manter equilíbrio entre a fantasia e a realidade, configurando-se como espaço discursivo em que os jogos

inventivos do escritor, aplicados a dados históricos, produzissem composições que oferecessem aos leitores, simultaneamente, ilusão de realismo e oportunidade de escapar de uma realidade insatisfatória (ESTEVES, 2010, p.32).

Esteves também busca traduzir o significado de um romance histórico como uma narrativa vinculada a um fato que ocorreu, uma encenação do passado que nos mostra a história a partir de outro viés que não o tradicional. Mesmo caminhando lado a lado, no entanto, história e literatura têm objetivos diferentes: enquanto um deveria tratar da verdade, o outro se apossa da verossimilhança. “Não há dúvida de que a verdade literária é uma e a verdade histórica é outra. No entanto, embora recheada de mentiras – e talvez por isso mesmo -, a literatura conta histórias que a história escrita pelos historiadores não sabe, não quer ou não pode contar” (ESTEVES, 2010, p.20).

O estudioso brasileiro ainda explica que foi a própria construção híbrida do gênero que permitiu que o romance histórico passasse por diversas transformações, surgidas como reflexo das mudanças imprescindíveis do discurso histórico ocorridas na primeira metade do século XX; o histórico deixou de ser apenas pano de fundo para se tornar o cerne desse tipo de narrativa, na qual o romancista ganha o direito de reinterpretar os fatos e não meramente transportá-los para o ambiente de encenação de seus personagens. Surge então o novo romance histórico, aquele que, entre outros pontos, consegue fazer uma releitura crítica da história ao mesmo tempo em que tem o poder de contestar a historiografia tradicional e consegue ampliar as possibilidades de visão do fato.

Ainda na tentativa de moldar o que é romance histórico, Hayden White (2001, p.100), que se dedicou a estudar a intertextualidade que circunda a literatura e a história, diz que podem ser classificados como romances históricos as obras que, ao contrário da historiográfica, que trabalha indutivamente e busca os fatos por meio de pesquisas e relatos da vida real, são feitas em cima de uma narrativa vinculada à imaginação do escritor, mas, ao mesmo tempo, a um passado cientificamente explorado. Tanto a história científica como a literária têm, na visão de White, uma estrutura semelhante, baseada na ordenação dos fatos e de uma seleção do tipo de enredo que seja compreensível ao leitor.

Mas, com isso, conseguimos dizer que *O tempo e o vento* pode ser considerado um romance histórico? Pelo menos em parte, sim. O crítico literário estadunidense Seymour Menton (1993), por exemplo, vai negar o encaixe da obra completa de *O tempo e o vento* como romance histórico. Isso porque para o pesquisador, um dos mais importantes estudiosos a literatura latino-americana, só é considerado romance histórico aquele que conta uma ação ocorrida em uma época anterior à do escritor – tal como classifica Lukács. Dessa forma, para Menton, apenas *O continente* – com o qual trabalhamos aqui – pode receber tal classificação, já que os outros volumes que compõem a obra - *O Retrato* e *O arquipélago* – foram ambientados no mesmo período histórico em que vivia Erico Verissimo.

Já para Flávio Loureiro Chaves (2001), a obra é sim um romance histórico pois, nela “o passado é reconstruído como uma possibilidade de esclarecer o presente” (2001, p.95). Alcmeno Bastos (2007, p.96) segue a mesma corrente e defende que “se *O tempo e o vento* deve ser considerado romance histórico deve sê-lo por igual e por inteiro, independentemente de os fatos contados em cada um dos volumes coincidirem ou não com a época histórica vivida pelo escritor”. Ao afirmar que, com sua trilogia Erico Verissimo “pretende muito mais do que a mera celebração dos seus antepassados” Chaves (1999, p. 49) acrescenta ainda outra característica dos romances históricos que é a situação consciente do narrador dentro da história contada. Ou seja, Verissimo não apenas registra sua sociedade como também coloca em debate sua própria ideologia. É por isso que na obra fica muito clara a finalidade de criticar um poder que não deu certo. É a derrocada deste poder, contada sob o ponto de vista do alter ego do próprio autor, que irá concluir a saga.

Neste trabalho, não vamos explorar a dualidade que existe em torno da classificação de *O tempo e o vento* enquanto romance histórico ou não. Análises de *O retrato* e *O arquipélago* – as duas partes da obra objeto da divergência – não serão levadas a cabo. Ao menos conseguimos garantir, seja por Chaves, seja por Lukács ou Menton, que o objeto deste estudo – *A Fonte*, englobada por *O continente* – consegue ser encaixado como um romance histórico, levando em consideração as características de construção narrativa, de ambiente, de personagem e do próprio fato histórico.

3. OS FILHOS E A FÉ DO NOVO MUNDO

Analisar aspectos da formação de uma sociedade e como os fatos desenrolados contribuíram para a consolidação de uma história que ressalta os pensamentos e o modo de vida de um povo mestiço originado, sobretudo, na contraditoriedade é um trabalho árduo em Erico Verissimo, escritor cuja densidade literária é imensa. Por isso, a pesquisa sobre *O tempo e o vento* tem um recorte neste trabalho. É a narrativa de A Fonte - o ponto de partida da obra - que vai ser a base para tentar compreender, a partir do ponto de vista do escritor, o legado histórico e social de um povo dominado, mas cuja doutrina imposta não conseguiu desintegrar a raiz de sua identidade.

Os relatos que fazem d' A Fonte a obra inicial completa da trilogia de Verissimo não se constituem por acaso. O que há nela condiz com o início da própria história da colonização europeia no extremo de um território novo, em que uma sociedade já formada - da mesma forma como em outras partes desse Novo Mundo - passa a ser refém de um processo de recharacterização forçado, estimulado em nome de uma Coroa soberana e de um deus único. É aqui que Erico vai relatar o desenvolvimento das colônias de jesuítas na atual região do Rio Grande do Sul e enfatizar o trágico destino surgido a partir de um acordo diplomático e territorial entre Portugal e Espanha através do Tratado de Madrid (1750), que estabeleceu a troca da Colônia do Santíssimo Sacramento pelos Sete Povos das Missões Orientais.

Mas, para explorar o núcleo da história é preciso antes compreender a gênese de uma nova trajetória das civilizações. A partir do século XIV, na Europa, a Idade Média começa a entrar em decadência e, ao mesmo tempo, o pensamento moderno começa tomar formas mais concretas. A ascensão do que conhecemos hoje como o Renascimento traz o impulso da ciência. Temos o ressurgimento das grandes cidades europeias, o fortalecimento do comércio e a geração dos primeiros embriões do capitalismo. Silva e Silva (2009, p. 297-298) explicam que o Renascimento - ou a Modernidade - foi um período de várias modificações estruturais na rotina social do Ocidente, tendo como ponto de partida um processo de racionalização da vida que atinge as esferas da economia, da política e da cultura. Aos poucos, o feudalismo fica para trás

e uma nova relação de produção, com foco na riqueza, ganha ímpeto. O Renascimento marca claramente o desenvolvimento dos campos da ciência e da técnica. Com as relações de trabalho agora voltadas ao capitalismo, os países criam condições para explorar riquezas no além-mar. Espanha e Portugal tornam-se expoentes dessa nova prática, que vai levar ao descobrimento das Américas. Mas, junto a todas essas transformações, a parte intelectual volta seus conhecimentos para o Homem, que ganha um foco central, torna-se um ser autônomo e deixa de estar exclusivamente subordinado à Igreja, que, por sua vez, precisa se reelaborar para não perder espaço.

No entanto, isso não significa um afastamento brusco entre sociedade e igreja. Fitz (2011, p.48) ressalta que as navegações formam um laço ainda mais apertado entre o Estado e o clero, a quem cabia ceder a garantia dos territórios conquistados. Porém, esta garantia se dava por meio de uma troca: o papa exigia que os conquistadores levassem missionários às novas terras, o que, de certa forma, representava a continuidade de um projeto antigo da igreja, que era a constituição de um império universal católico. A partir de então, várias ordens do clero vão se espalhando, sendo que, de todos, os que mais ganharam notoriedade foram os jesuítas. Após o reconhecimento da Companhia de Jesus (1540), eles se lançam à tarefa de disseminar a fé católica pelo mundo: em 1548, estavam no Ceilão; em 1549, no Brasil; em 1552, na China; em 1580, no Japão. Alguns anos mais tarde, em 1607, é criada a Província Jesuítica do Paraguai, que abrange parte do Paraguai, parte da Bolívia, da Argentina, do Uruguai e também do Sudoeste do Brasil.

Weffort (2011, p.29) acrescenta que, desde o primeiro momento, os ibéricos chegaram à América "com um olhar dividido entre as conquistas do mundo para Deus e a das Terras e a das gentes para o poder e para o enriquecimento rápido dos aventureiros e conquistadores". Uma "incorporação social" que não foi simples para nenhum dos lados. Após desenvolver um método de "conquista de gente" ineficaz para a Coroa - restrita a visitas aos povos indígenas no geral, que eram liberados para manterem seus hábitos e costumes seculares, seu modo de vida, sua organização socioeconômica e seu sistema familiar - os jesuítas precisaram mudar de tática para levar o projeto de dominação católica adiante.

Do ponto de vista da ação missionária, o método se mostrou ineficaz: o proselitismo não perdura; a mensagem dos jesuítas não se incorporara solidamente no universo indígena. O modo de vida indígena era obviamente associado à sua cosmovisão e esta tinha sua fundamentação em seu sistema religioso. O sucesso da doutrinação religiosa só poderia ocorrer se, simultaneamente, fosse desarticulado seu modo de vida tradicional. Diante do fracasso de tal sistema, os jesuítas passaram a adotar o sistema “reducional”. As populações indígenas foram chamadas a abandonar seus tradicionais aldeamentos e ocupar novos espaços, as “reduções”, as quais eram pensadas de forma a se constituírem longe das áreas povoadas por portugueses ou espanhóis, evitando, assim, as “más influências” destes. Por este processo, os indígenas seriam “reduzidos”, isto é, estabelecidos coletivamente em aldeamentos, nos quais, além da doutrinação religiosa, seriam submetidos a um processo “civilizatório”, isto é, europeizados (FITZ, 2011, p. 50)

Foi dessa forma nasceram as missões ou reduções jesuíticas, que, no caso do Rio Grande do Sul, concentravam índios da etnia guarani. Como ponto de partida de um projeto ambicioso, estes espaços tinham como objetivo não apenas converter esta comunidade já solidificada em seu ambiente, à sua cultura e ao seu modo de agir e pensar à religião cristã, mas fazer com que a ação evangelizadora conseguisse mudar radicalmente a vida destas comunidades nativas.

E, em partes, é o que mostra A Fonte, de Erico Verissimo. No palco dos Sete Povos das Missões, no Rio Grande do Sul - um pedaço do território então sob jurisdição da província Jesuítica do Paraguai - padre Alonzo dá vida ao cotidiano de uma redução jesuítica ameaçada pelo avanço dos portugueses na região, mostrando como a comunidade foi moldada pelo cristianismo, ainda que todas as ações impostas pela Coroa não tenham sido capazes de apagar a raiz cultural desse povo.

É desta nova comunidade, respingada pelos costumes do homem branco europeu do século XVIII, que vai surgir Pedro Missioneiro, o fio condutor da sequência narrativa de Verissimo. A história começa em 1745, cinco anos antes da assinatura do Tratado de Madri, um acordo diplomático firmado entre Portugal e Espanha para pôr fim às divergências cada vez mais delicadas que surgiam entre dois países por causa da disputa territorial na parte Sul da América. Se por um lado este acordo acalenta as relações entre as duas Coroas, por outro, é o começo do fim dos Sete Povos das Missões. Isso porque o tratado estabelece que a região onde se concentram as reduções seja entregue a

Portugal, que, em troca, passa para o comando da Espanha a Colônia de Sacramento, desagradando o povo indígena guarani da região, que não queria permanecer sob domínio português. Fitz (2011, p. 60) relata que os missionários jesuítas ainda tentam intervir, sabendo do mal que toda a mudança causaria à população nativa.

Esse clima de tensão, com ingredientes históricos que falam por si só, dá corpo aos relatos de Verissimo em *A Fonte*, onde, no primeiro contato, o leitor é apresentado às preocupações que abalam Padre Alonzo em virtude dos rumores que já começam a se estabelecer na região.

A narrativa que constrói *A Fonte* é composta por vários eixos, entre os quais ganham destaque a relação dos guaranis com os jesuítas (e vice e versa); a forma como os missionários trabalham para evangelizar os guaranis e, não menos importante, a ideia de concepção de um novo povo, cuja soberania e o imaginário próprio permanecem latentes a um processo de dominação, que, aos olhos de Erico Verissimo, foi menos intenso sob a guarda dos jesuítas.

Na história aqui analisada, a interação entre os guaranis e os missionários da Companhia de Jesus segue uma linha tênue: ainda que o vínculo seja claro, de dominantes e dominados, e que exista uma sobreposição cultural, a história deixa transparecer que os guaranis não enterraram de todo sua independência enquanto verdadeiros proprietários das terras em disputa. É possível retirar da história também que a aproximação dos jesuítas uma opressão menos intensa, embora ela tenha sim existido. Para cumprir o projeto de disseminar a fé da congregação católica - tarefa máxima em um tempo em que o protestantismo ganhava cada vez mais adeptos -, os missionários, que começaram a chegar ao Brasil a partir do ano de 1549, se espalharam por todas as regiões do país.

No Rio Grande do Sul, ou na parte da então província Jesuítica do Paraguai, os problemas de aproximação existiram e foram também problemáticos, como são as relações quando se estabelecem a partir de hierarquias de poder. Alguns autores, porém, defendem que a formação cultural dos guaranis que habitavam a região freou, em partes, a agressividade colonizadora. Eram espiritualizados, além de serem excelentes fazendeiros e já viverem em aldeias populosas. Portanto, os guaranis da região da

fronteira, em maioria, reagiram com menos resistência ao que os padres tinham a oferecer: "uma existência bem disciplinada, regrada desde o berço até o túmulo por preceitos religiosos, e uma abundância de alimentos provenientes de eficientes lavouras e fazendas de gado" (BETHELL, 2004, p. 427). A autora ressalta que o fato de o povo nativo, ao contrário de outros povos indígenas brasileiros, já estar inclinado a uma religião e aos saberes da imortalidade da alma tornou menos inviável o laço com os jesuítas, que penetraram profundamente no imaginário indígena para transpor a mensagem católica.

Encontramos em A Fonte essa característica como um dos alicerces usados pelo autor para dar voz às interpretações de Pe. Alonzo, para quem a comunidade indígena guarani não é apenas nativos a serem evangelizados, mas um povo rodeado de cultura e, sobretudo, mistério. Ao longo de toda a história, o missionário tenta descobrir quem era aquela gente, sem, no entanto, chegar a uma conclusão porque não conseguia compreender a complexidade, muito menos a imaginação daquele povo. Há alguns trechos em que Verissimo permite ao leitor chegar a tal conclusão. Entre eles, as cartas escritas pelo religioso à sua família na Espanha, em que elogia o modo de organização das reduções, como se pode ver a seguir:

Se pensais que vivo no meio de bárbaros, estais completamente enganados. Nos Sete Povos começa a nascer uma das mais belas civilizações de que o mundo tem notícia. Enquanto vos escrevo, vejo através da janela a nossa bela catedral, toda de arenito vermelho, com seu tímpano grandioso, o seu átrio como uma longa fileira de colunas, e a sua resplandecente cruz de ouro. Seu estilo lembra o de certas igrejas do fim do Renascimento italiano (o que não é de admirar, pois ela foi construída por um milanês). Os índios das reduções vivem hoje mais cristãmente que muitos brancos de Pamplona, Madri ou Lisboa. Estão já redimidos do feio pecado da promiscuidade, pois todos se casam de acordo com as leis da Igreja e guardam o sexto mandamento; temem a Deus, são batizados e fazem batizar os filhos; no leito de morte nunca deixam de receber o Viático; e quando morrem são encomendados e finalmente enterrados em campo-santo. Pois muitos desses chamados selvagens sabem, além da língua nativa, o latim e o espanhol, e são hábeis escultores, pintores, oleiros, ourives, tecelões, fundidores de bronze, e músicos. Um destes dias, escutando um sexteto de índios que tocava com sentimento e correção peças dum compositor bolonhês, fiquei de t'1 maneira comovido que não pude reprimir as lágrimas (VERISSIMO, 2004, p. 56).

Nota-se que para Pe. Alonzo - o que, para Verissimo, pode ser uma generalização de todos os jesuítas que ajudaram a fundar e a manter os Sete Povos - os índios guaranis

não eram apenas selvagens que precisavam ser regrados à doutrina católica. Eles tinham características e costumes que se sobressaíam aos olhos destes religiosos, que, até certo ponto, lutavam para impedir que os "selvagens" fossem vítimas da escravidão e da violência praticada pelos colonizadores, tanto espanhóis quanto portugueses. Isso não tira d'A Fonte o caráter crítico de concordar com o papel totalitarista exercido pelos missionários, sendo a Companhia de Jesus um estrategema de conquista pensado em paralelo à centralização de poder que imperava nos países ibéricos à época em que a missão foi constituída. Em *Raízes do Brasil*, Holanda (1995, p. 37, 38 e 39) explica que o contexto fundador das missões remete a uma mentalidade individualista que exalta o mérito pessoal e repele as teorias negadoras do livre-arbítrio, as quais, por ter um apreço às atividades utilitárias, estão ligadas ao estímulo da associação entre os homens e ao espírito de solidariedade.

A predisposição dos ibéricos de renunciar ao culto ao trabalho - e, como consequência, a esse espírito de cooperação - fez com que os governos se tornassem o mais importante princípio unificador nas nações ibéricas, nas quais "predominou, incessantemente, o tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior, que, nos tempos modernos, encontrou uma das suas formas características nas ditaduras militares" (HOLANDA, 1995, p. 38). Tal disciplina fundamentada na centralização do poder e na obediência norteou os propósitos e os trabalhos da Companhia de Jesus, por meio dos quais os jesuítas controlavam o "novo cotidiano" estabelecido a comunidades indígenas americanas, ainda que não chegassem a assumir papéis importantes de governança nestes redutos, que tinham hierarquias políticas e sociais bem definidas e constituídas pelos próprios guaranis.

Sobre a organização social da comunidade guarani ainda é possível ressaltar, de acordo com os relatos da narrativa, que a cultura assumia um papel central para a solidificação de toda a estrutura criada pelos jesuítas. A figura coletiva dos Sete Povos é enriquecida por meio da arte da música, da arquitetura, da escultura, que, se antes próprias, agora absorvem traços do Renascimento, do Barroco e do Rococó europeus, mas ainda assim sem deixar de ser indígena. É, sobretudo, uma arte a serviço da religião, um instrumento de evangelização que o historiador inglês Peter Burke (2005, p. 155) vai chamar de "tradução cultural".

O termo é uma das vertentes interpretativas dos encontros culturais, perspectiva que passou a ser fortemente explorada na década de 1990, com as comemorações dos 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo à América. Na obra "O que é história cultural", Burke explica que o uso da cultura pelos missionários europeus era, sobretudo, uma tentativa de aproximação, uma maneira de passar a mensagem cristã "de modo a produzir a aparência de que estavam em harmonia com a cultura local" (BURKE, 2005, p. 155). Desse ponto de vista, entende-se que o uso da arte pelos jesuítas foi imprescindível para traduzir o cristianismo buscando equivalentes na cultura local, como também nos mostra Verissimo:

Na oficina, Alonzo foi ver o que estavam modelando os escultores e ali passou uma hora. O índio Francisco, que nascera e se educara na missão, era um escultor consumado (...). Francisco esculpia a imagem dum Senhor Morto. Os outros escultores índios em geral davam à face das figuras os seus próprios característicos fisionômicos: olhos oblíquos, zigomas salientes, lábios grossos. Havia pouco um índio esculpira um Menino Deus índio com um cocar de penas na cabeça. (VERISSIMO, 2004, p. 55).

Em outro trecho, o autor ressalta o mesmo artifício, desta vez, empregado pelo próprio cura da redução:

Àquela hora o pe. Antônio devia estar confessando índios e índias e depois iriar dar a aula de doutrina cristã. Uma vez Alonzo o surpreendera a contar às crianças a história de Jesus, que ele apresentava aos alunos como uma espécie de Bom Cacique. Estava tão absorto na própria narrativa que não viu o companheiro entrar. Era extraordinário como sabia adaptar as parábolas bíblicas ao mundo dos índios, e como dava realidade, vida às suas personagens. As crianças o escutavam de boca aberta, num silêncio enlevado. (VERISSIMO, 2004, p. 53).

Na interpretação de Bordini (1995, p. 219) o que destacamos aqui como a tradução cultural de Burke - a "bricolagem" entre culturas distintas - é encarado pelo personagem Pe. Alonzo como um sinal de que as possibilidades de convívio entre as culturas branca e cristã europeia e indígena pagã não só existem como podem ser "sementes de uma nova civilização, melhor do que a europeia e que a nativa (...)". Mas, essa nova civilização esperada pelos jesuítas evangelizadores e ao mesmo tempo colonizadores não nasce apenas de uma mescla de culturas, de uma aproximação pacífica e de uma "tirania

amável". Nasce, sobretudo, de uma disputa territorial que precede a carnificina de uma cultura e de um povo que perde seu posto de protagonista em sua própria terra, uma luta que o autor usa para dar contorno ao personagem principal de *A Fonte*, Pedro Missioneiro, que não é apenas um índio criado neste reduto; ele é um índio que carrega interna e externamente o fruto das atrocidades geradas com a conquista de espanhóis e portugueses, e é nele que Verissimo se apoia para alongar as reflexões sobre o nascimento forçado das novas identidades que compõem o Novo Mundo.

4. DA VIOLÊNCIA, UMA NOVA NAÇÃO

Os primeiros passos que marcaram a formação da nação brasileira não são apenas intuitivos em A fonte. É evidente a tentativa de Verissimo de recontar um passado que alude aos primeiros tempos de uma nação, até porque, como um romance histórico, a narrativa se constrói irrefutavelmente sob um fato histórico que regula a ação de seus personagens. Porém, mais do que reconstruir o embrião de uma sociedade, a história de Pedro Missioneiro mexe com a complexa questão da identidade brasileira em suas origens, por assim dizer, mais rudimentares.

A identidade não é um conceito simples. Tampouco o é ressignificar a questão de acordo com um espaço e tempo que não nos pertence. Por isso, é um assunto que não se esgota e que vem sendo costurado a várias mãos ao longo do tempo. Na maioria das vezes o termo é analisado a partir do aspecto cultural – uma vez que as práticas, os costumes, o modo de ver, de pensar e de sentir de uma sociedade dizem muito sobre ela. Sobre isso, nos fala o sociólogo e antropólogo Renato Ortiz, que, em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (2006), analisou o modo como algumas teorias influenciaram na moldagem do ser brasileiro. Em seu livro, Ortiz traz um panorama sobre os trabalhos iniciais das Ciências Sociais no Brasil que, entre fins do século XIX e início do século XX, propôs-se a criar um novo conceito em torno da identidade nacional, motivada, sobretudo, pelas intensas transformações pelas quais a sociedade passava (um novo conceito problemático, diga-se de passagem).

Para Ortiz, a superação do pensamento romântico na virada do século por teorias que minimizam a ação humana e ressaltam o papel da ciência, como o evolucionismo e o positivismo, é um processo fundamental para entender o novo tratamento que ganha a evolução histórica dos povos e, conseqüentemente, a compreensão da sociedade brasileira pelos pensadores da época. Nesse contexto, dois aspectos importantes conduzem os estudos acerca da identidade nacional: o meio e a raça. Consentindo que o meio, como argumento científico, justifica o comportamento do homem, alguns autores (Sívio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha) vão partir da ideia deturpada e reduzida de que somos uma civilização inferior se comparado aos europeus e que nossas

características não são nada mais do que o resultado da nossa interação com o ambiente em que vivemos: “a história brasileira é, dessa forma, aprendida em termos deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro (...)” (ORTIZ, 2006, p. 16).

Se por um lado a crença na ação determinista do ambiente desemboca numa perspectiva pessimista em relação às possibilidades brasileiras, por outro, as considerações a partir das teorias raciais vigentes vão agravar este quadro ainda mais. Isso porque para os intelectuais do início do século XX, a miscigenação era um problema e um dilema a partir do momento em que a civilização é algo intrínseco à supremacia racial do mundo branco.

O mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais, encerra, para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual e a inconsistência seriam dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro (ORTIZ, 2006, p. 21).

Com base nisso, podemos falar sobre a metáfora inscrita no personagem Pedro Missioneiro, mestiço e símbolo da identidade, ou nova identidade, registrada com o avanço do neocolonialismo. Uma identidade que nasceu da contradição, pois surgiu a partir de uma América que teve a sua própria originalidade apagada pelos conquistadores. Neste aspecto, Santiago (2000) analisa os novos passos que se seguiram com a chegada dos europeus na América Latina e conclui que, no chamado Novo Mundo, a identidade nasce da repressão construída sobretudo sobre o código linguístico e o código religioso. Mas, disso, surge um elemento híbrido que aparece como resultado de uma força que não foi capaz de ser contida como um todo. Assim, Santiago disserta que a destruição dos conceitos de unidade e pureza foi a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental: “estes dois conceitos perdem o conceito exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais eficaz” (SANTIAGO, 2000, p.16).

Para entender a metáfora do nascimento de Pedro Missioneiro é preciso voltar ao tempo em que a colonização das terras atualmente delimitadas pelo estado do Rio

Grande do Sul eram alvo de disputa entre as Coroas portuguesa e espanhola. Em 1580, a fundação de Buenos Aires pelo governo da Espanha fez com que Portugal aumentasse seu interesse pelas terras meridionais do continente americano. Cem anos depois, os portugueses fundavam a Colônia do Santíssimo Sacramento, separada por Buenos Aires pelo Rio da Prata - uma espécie de recado dos portugueses, que mostravam dessa forma o fortalecimento da presença deles região. Ainda houve tentativas dos espanhóis de expulsarem seus "inimigos", mas o governo luso recorreu a uma série de medidas e ganhou a causa, mantendo-se na colônia e ainda abrindo espaço para a colonização também no Rio Grande do Sul e formando a Comandância Militar do continente de Rio Grande de São Pedro. O povoado recebeu reforços de habitantes da região do Minho, Açores e Madeira (Portugal), mas também de Laguna, em Santa Catarina, Rio, São Paulo, Minas, Bahia e da própria Colônia de Sacramento. Começava assim o avanço dos luso-brasileiros nesta terra com o objetivo de "auxiliar a Colônia do Sacramento, povoar a região e regular as relações entre os diferentes" (FLORES,1997, p.48-49 apud CRUXEN 2011, p. 80).

Mas, o aumento gradativo destes exploradores no território do continente não significou apenas o ponto de partida para a consolidação do poder vicentista na região. Foi também onde começaram a surgir as faíscas de uma guerra que levaria ao fim os Sete Povos das Missões e, antes disso, colocaria em xeque uma comunidade indígena no Brasil. É importante ressaltar que, desde o início da colonização do território brasileiro, os povos indígenas foram vítimas em episódios de guerras e de epidemias. Até então nunca expostos aos micro-organismos comuns na Europa, muitos nativos sucumbiram às doenças do Velho Mundo, desde uma simples gripe até grandes surtos de sarampo e varíola. Entre 1562-1565, a varíola matou mais de 30 mil índios na Bahia, conforme relatos do Padre José de Anchieta, que descreveu a consequência drástica de tudo isso: "dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos portugueses a se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos (...)" (ANCHIETA, 1933, p.56). Porém, a barreira biológica não foi a única causa da dizimação dos povos indígenas em terras brasileira.

Até hoje, não existe um consenso sobre a quantidade de índios que viviam em terras brasileiras quando a colonização ibérica começou. Mas, estima-se uma população

entre 4 e 5 milhões. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), esse número caiu para pouco mais de 800 mil em 2015, sendo que um grande número deles foi extinto ainda no século XVI.

Além das epidemias que soavam agressivas demais para o modo de vida natural que levavam, a escravidão adotada pelos colonos em larga escala intensificou os massacres contra a população “selvagem”. Relatório organizado pelo Ministério da Educação (MEC) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)¹ explica que o desenvolvimento das terras da cultura canavieira implicou no uso inconsequente dos “negros da terra”. Como a produção açucareira precisava de grande força de trabalho, um dos artifícios para conseguir essa mão-de-obra era a “guerra justa”, cruelmente permitida contra povos indígenas inimigos, que podiam ser escravizados. Entre 1540 e 1570, em São Vicente, no Sul, e Pernambuco, no Nordeste, foram instalados cerca de 30 engenhos movimentados por milhares de escravos indígenas. Nessa época, os senhores de engenho combatiam os missionários jesuítas junto à Coroa portuguesa, pois os religiosos impediam a escravização dos índios aldeados.

O uso de índios de diversas comunidades como mão-de-obra escrava gerou grandes querelas entre jesuítas e colonos. Se por um lado, os espanhóis avançavam com sua frente expansionista missionária, os portugueses faziam o mesmo, mas com a frente expansionista bandeirante que buscava invadir as reduções para fazer para buscar mão de obra indígena guarani para o trabalho escravo nas lavouras de cana-de-açúcar (LAROQUE, 2011, p. 26), violência essa que destruiu, por volta de 1630, a missão Guairá, região onde hoje se concentra boa parte do território paranaense. Foram milhares de nativos mortos tanto no combate como no caminho até São Paulo, onde deveriam trabalhar como escravos, e na fuga.

Não há como negar a violência que fez das nossas comunidades indígenas sociedades ameaçadas. Massacres e dizimações foram pulsantes em toda a América, apesar de muitos autores ressaltarem que a sede de agressividade dos portugueses ao

¹ A Presença Indígena na Formação do Brasil / João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006

chegarem no Brasil foi menos inflamada se comparada às demais regiões, conquistadas por espanhóis e, por isso, o regime de mortandade sob o qual os nativos foram mantidos foi menos avassalador no Brasil do que nas áreas vizinhas.

Freyre (2003), por exemplo, não refuta que a “intrusão europeia” significa mesmo princípio da decadência do que ele vai chamar de “raça atrasada” (os povos indígenas) – termo hoje impossível de ser aplicado. Mas, defende a tese de que os valores nativos foram mais rapidamente consumidos por espanhóis do que por portugueses e colonizadores da Inglaterra. Em sua tese, ele explica que isso aconteceu por causa das diferenças sociais e estruturais que já existiam na América mesmo antes de O continente ser descoberto, ou seja, por causa das diferentes realidades que estes países exploradores encontraram em seus caminhos.

Quanto à colonização espanhola, os enviados da Coroa encontram povos “semicivilizados”, com complexo sistema cultural, moral e social. Seriam eles os Maias, os Incas e os Astecas, que, além de uma estrutura social mais estritamente delineada, viviam em regiões onde a riqueza mineral era mais visível e intensa. Já o Brasil, onde o ouro não parecia tão evidente aos portugueses, a conquista foi mais lenta. Soma-se a isso os fatos de que os portugueses seriam ainda mais sentimentais e de que aqui o eixo social seria mais simples, ou, nas palavras polêmicas de Freyre, mais “rasteiro”:

De modo que não é o encontro de uma cultura exuberante de maturidade com outra já adolescente, que aqui se verifica; a colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semicivilizações americanas” (FREYRE, 2003, p. 158).

Contudo, a velocidade da destruição não foi suficiente para mudar a realidade que, mais cedo ou mais tarde, chegou. A violência praticada com as comunidades indígenas de todo o país foi e continua sendo um fato indiscutível. Violência contra uma cultura, uma sociedade em que nem crianças nem mulheres foram perdoadas. As índias, inclusive, foram grandes vítimas de barbáries cometidas pelos europeus. Deixavam de ser figuras secundárias, que pouco valiam como mão de obra escrava, para se tornarem objetos

centrais, lúdicos e sexuais, em uma espécie de escravidão velada e incorporada como natural por uma civilização que precisava se “desenvolver”.

É deste panorama que vem ao mundo Pedro Missioneiro, fruto de um estupro, um ato que não precisa ser explicitado por Erico Verissimo para que o leitor o compreenda como um episódio tão impetuoso. A introdução do personagem principal no romance ocorre quando Pe. Alonzo, em uma noite “morna, pontilhada de estrelas e grilos”, é levado até o hospital da redução a pedido do cura, para que ajudasse a dar os suportes finais a uma índia que acabara de dar à luz. A mulher se esvaía em sangue e, tão logo o padre percebeu, já estava morta. Mas ao lado, em um berço, estava o bebê, assim descrito:

“(…) Tinha a pele muito mais clara que a da mãe. Alonzo ergueu os olhos para o cura, que sacudiu lentamente a cabeça, adivinhando os pensamentos do companheiro e dando a entender que participava também de suas suspeitas. Aqueles malditos vicentistas!” – pensou Alonzo. Não se contentavam com prear índios e levá-los como escravos para a sua capitania: tomavam-lhes também as mulheres, serviam-se vilmente delas e depois abandonavam-nas no meio do caminho, muitas vezes quando elas já se achavam grávidas de muitos meses. Aquele não era o primeiro caso e certamente não seria o último” (VERISSIMO, 2004, p.61).

Tal parágrafo de A Fonte é muito alegórico, pois, de certa forma, carrega a representação dos primeiros passos de uma sociedade que se construiu sobre as frágeis bases da exploração, do predomínio e do desrespeito com as minorias, cenário em que a índia – selvagem e mulher – ganha contornos de objeto e carrega, dessa forma, umas das principais incoerências dos primeiros anos da colonização não só do Brasil como de todo o Novo Mundo.

Um dos primeiros relatos de grande impacto sobre a participação da mulher índia na sociedade brasileira em formação veio do sociólogo e historiador Gilberto Freyre. Em sua obra Casa Grande e Senzala², o pernambucano aborda o papel da mulher indígena

² Casa Grande e Senzala foi publicado em 1933 e é tido como um grande painel da formação social brasileira, porém, construído a partir do pensamento da classe dominante. Por isso, a obra deu inúmeras margens a críticas e denúncias, principalmente a partir da década de 1960, quando críticos, pesquisadores e estudantes começaram a se distanciar da visão apresentada na obra.

de um ângulo que, hoje, o avanço da historiografia e dos estudos sociais e antropológicos nos permite contestar amplamente. É que Freyre não enxerga a aproximação do colonizador junto às índias como um ato de opressão. Em um primeiro momento, o emprego sexual das mulheres nativas atendia à determinação de povoamento imposta por Portugal, explica o escritor. Como eram raras as mulheres “brancas e civilizadas” na América recém-descoberta, o sociólogo, baseado em outros autores, responde que a relação sexual com as índias era nada mais que uma necessidade. Nos pensamentos desenvolvidos por ele, a mulher indígena não fazia ainda questão de resistir aos colonos porque se encantavam com a possibilidade de terem filhos de uma raça superior. Foi por isso que, para Gilberto Freyre, o “ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual”, enfatizando a ideia de que as mulheres selvagens não tinham outra funcionalidade se não dentro do contexto erótico:

“O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho” (FREYRE, 2003, p.159).

A atração sexual que os lusos sentiam pelas índias consta até mesmo nos primeiros relatos de Pero Vaz de Caminha, português que exerceu um papel de cronista na América portuguesa, ajudando a entender que a fixação erótica que os colonizadores tinham pelas mulheres das tribos brasileiras não foi apenas um estímulo para a reprodução e povoamento da nova terra, como orientava a Coroa. Ao mesmo tempo em que menciona a beleza selvagem, as peculiaridades da fauna e da flora e as primeiras trocas comerciais estabelecidas neste novo espaço conquistado, Caminha também fala sobre a beleza das habitantes nativas. Weffort (2011, p.68) comenta que, mesmo não sendo brancas, as índias – na verdade, as comunidades indígenas de maneira geral – pareceram como boas figuras aos colonizadores lusos e espanhóis por uma questão que, hoje, conhecemos como preconceito racial. Em sua obra, o escritor defende que “a idealização do índio americano parecia ter algo a ver com uma repulsa dos brancos pela pele escura que haviam visto nas Índias e, mais ainda, pela pele do negro importado da África, que

as cidades e portos de Portugal e Espanha conheciam desde o século XV”. Não por menos Américo Vespúcio descreveu, na primeira viagem da Carta Quatro Navegações³: “Se andassem vestidos, creio que seriam tão brancos quanto nós”.

Mas, o fato é que os povos indígenas brasileiros tiveram suas utilidades bem definidas pelos colonizadores: os homens, embora não tão fortes quanto os negros, foram essenciais para as atividades do trabalho pesado nos primeiros tempos, como caça, pesca e incursões pelas terras desconhecidas; já as mulheres, tinham de servir para a formação de uma família que, em numerosas vezes, não chegava a se concretizar. Os frutos desse amor físico – que, mesmo com repulsa, posteriormente também será consumado com negras escravas – foram filhos muitas vezes não reconhecidos por seus pais (assim como Pedro Missioneiro, que, depois de ter a mãe morta, foi batizado por Pe. Alonzo e cresceu incorporado a umas das famílias da redução), ainda que, mais tarde “os jesuítas começaram a pressionar os colonos para que se casassem ou se separassem, tendo sucesso em alguns casos (...)” (MESGRAVIS, 1989, p. 57).

Forçados ou não, é desses enlaces que se originou o povo brasileiro, caracteristicamente miscigenado. Nascemos da tríade índio-negro-português, ampliada posteriormente por uma gama de novos colonizadores, como holandeses, franceses, italianos, alemães, japoneses, etc., que não necessariamente viveram o mesmo contexto de conflito. Na literatura, por exemplo, o Manifesto Antropófago de 1928 – um dos aportes do movimento modernista no país -, busca delinear a construção da identidade brasileira a partir da assimilação de traços da cultura estrangeira em contraposição a teorias raciais que supervalorizavam as sociedades europeias em relação ao povo latino-americano. O antropólogo Darcy Ribeiro acrescenta que quando a leva de estrangeiros começou a aportar no Brasil no início do século XX, “a população nacional já era tão maciça numericamente e tão definida do ponto de vista étnico, que pôde iniciar a absorção cultural e racial do imigrante sem grandes alterações no conjunto” (RIBEIRO, 1995, p. 242).

³ 28 Américo Vespúcio (1454-1512) foi um navegador italiano e explorador das Américas recém-descobertas. Quatro Navegações. In: Américo Vespúcio. Novo Mundo. As cartas que batizaram a América. São Paulo: Planeta, 2003, p. 70.

Holanda (1995) defende ainda que a tentativa de implantação da cultura dos europeus significou para a formação da sociedade brasileira o fato mais rico em consequências. E isso se deve a uma particularidade dos portugueses e dos espanhóis, que não se pode atribuir a nenhum dos outros países do conjunto europeu: a cultura da personalidade, que consiste em preservar a autonomia de cada um dos homens em relação ao seu semelhante. Significa entender que cada homem é fruto de seu próprio esforço, caindo novamente na questão de que isso implica em um espírito praticamente nulo de solidariedade, com uma estrutura social frouxa e com falta de hierarquia organizada.

Se por um lado tal característica torna o modelo social menos rígido, uma vez que o prestígio se conquista por mérito pessoal e não hierárquico, por outro, a repulsa pela moral fundada no culto ao trabalho – essencial para a ética protestante, mas não para a católica – tornou difícil a assimilação de uma organização política mais sólida e fez do homem brasileiro uma pessoa que dá mais importância à emoção do que à razão, e o torna alguém mais vinculado à família e às amizades. Dessa forma, o brasileiro faz da esfera pública uma extensão da esfera privada, marcando sua relação com o Estado como um vínculo de submissão e subserviência: “Nem sempre, é certo, as novas experiências bastaram para apagar neles o vinco doméstico, a mentalidade criada ao contato de um meio patriarcal, tão oposto às exigências de uma sociedade de homens livres e de inclinação cada vez mais igualitária” (HOLANDA, 1995, p 67).

São estas determinantes psicológicas descritas por Holanda (o individualismo, a exaltação da personalidade, a ética da aventura oposta à ética do trabalho, nossa cordialidade quanto ao papel do Estado e nosso sentimentalismo) que marcam parte da miscigenação e da origem da sociedade brasileira, caracterizada pela carência do orgulho, mas também por mecanismos de exploração e controle de um processo colonizador que fez desse nascimento um episódio contraditório.

Nascemos de uma ideia de povoamento que gerou eventos constantes de dizimação; nossos povos foram obrigados a se socializar ao mesmo tempo em que viram suas culturas e costumes serem desprezados; assumimos a condição de escravos em uma terra de senhores. Alfredo Bosi (1992) analisa que a relação do português com o

negro e com o índio e a conseqüente assimilação luso-africana e luso-tupi não significam uma “solidariedade cultural”, mas apenas “que o colonizador tirou para si bom proveito da sua relação com o índio e o negro” (BOSI, 1992, p.20). Nesse aspecto, o que pesa não é necessariamente a forma, mas sim o motivo como se estabeleceram essas relações contraditórias e individualistas. O que pesa aqui, para o escritor, é o intrincado sistema agromercantil que tinha como finalidade abastecer a economia europeia, “com uma condição doméstica tradicional, quando não francamente arcaica nos seus mores e nas suas políticas”:

“Marx via com lucidez que o processo colonizador não se esgota no seu efeito modernizante de eventual propulsor do capitalismo mundial; quando estimulado, aciona ou reinventa regimes arcaicos de trabalho, começando pelo extermínio ou a escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico. Quando é aguçado o móvel da exploração a curto prazo, implantam-se nas regiões colonizáveis estilos violentos de interação social. Estilos de que são exemplos, diversos entre si, a encomienda mexicana ou peruana, o engenho do Nordeste brasileiro e das Antilhas, a hacienda platina. Sem entrar aqui na questão espinhosa dos conceitos qualificadores da economia colonial (feudal? semifeudal? capitalista?), não se pode negar o caráter constante de coação e dependência estrita a que foram submetidos índios, negros e mestiços nas várias formas produtivas das Américas portuguesa e espanhola. Para extrair os seus bens com mais eficácia e segurança, o conquistador enrijou os mecanismos de exploração e de controle. A regressão das táticas parece ter sido estrutural na estratégia da colonização, e a mistura de colono com agente mercantil não é de molde a humanizar as relações de trabalho. Contraditória e necessariamente, a expansão moderna do capital comercial, assanhada com a oportunidade de ganhar novos espaços, brutaliza e faz retroceder a formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados” (BOSI, 1992, p.20 e 21).

No caso da assimilação jesuítica à cultura guarani a História nos dá algumas bases sobre as quais podemos nos afirmar para tentar imaginar porque o contraste entre guaranis e a Companhia de Jesus foi menos intenso, ainda que não tenha deixado de existir. Um deles, era o entendimento dos religiosos de que as comunidades indígenas não deveriam ter membros escravizados; junto, a ideia de que os povos nativos eram alvo de uma expansão da Igreja Católica, portanto, os padres e curas precisavam deles para cumprir um objetivo; como extensão, o fato de que os jesuítas tinham o claro papel de evangelizar e povoar, mas não colonizar. E todo esse processo de aculturação assumido pelos religiosos também deixou seu legado de identificação, pulverizando até hoje costumes e tradições comuns a esta parte do Brasil.

Ao estudar as fronteiras e as identidades formadas a partir das reduções criadas pelos jesuítas espanhóis, Brum (2005) diz que o imaginário germinado desta “mescla” de costumes não se limitou a fronteiras geopolíticas, uma vez que narrativas, no mínimo, similares representam um passado em comum para ao menos quatro povos distintos: brasileiros, uruguaios, paraguaios e argentinos. Assim, ao citar os pesquisadores Daniel Nordman e Juan Carlos Garavaglia, que se propuseram a entender a formação das fronteiras na América do Sul, Brum afirma que as missões não foram responsáveis por uma única, mas sim por várias identidades. Do ponto de vista antropológico, o Rio Grande do Sul teria absorvido muitas desses imaginários “dadas as constantes referências nas narrativas dos movimentos regionalistas que a indicam como mito de origem do gaúcho, e da definição de um espaço missioneiro através da busca de configuração de uma região das Missões, por exemplo” (BRUM, 1995, p. 54). O texto da autora explica ainda a importância do “ser missioneiro”, que “aparece como um híbrido: jesuítico-guarani, sem ser tampouco jesuítico ou guarani, mas missioneiro”. Este novo povo que se consolidou nas terras do Sul do Brasil, traz, portanto, uma forma de identidade, um conjunto de mitos, símbolos e sistemas próprios que mudou o relacionamento entre os homens, sua natureza e sua cultura.

Voltando ao texto principal deste trabalho, é possível ver em Pedro Missioneiro um exemplo desta identidade até hoje cultuada nas narrativas históricas rio-grandenses. Filho de um provável vicentista e de uma guarani, o menino é o modelo de uma estirpe que vai se difundir pelo Rio Grande do Sul. Civilizado nas reduções, “sabia ler, escrever, fazer contas, e, além do guarani, falava espanhol, e podia ler com relativa correção alguns textos em latim” (Verissimo, 2004, p.69). Cresceu com sua cultura própria já ligada aos costumes cristãos e europeus, mas, ao mesmo tempo, era adepto da arte para a qual tão bem os guaranis serviam e tinha o ímpeto de explorar o mundo tão bem quanto seu povo. Por isso, também “gostava de andar sem ruma pelas coxilhas, de arco e flecha, a caçar passarinhos, a procurar ninhos ou aprisionar lagartixas vivas” (VERISSIMO, 2004, p.69).

Uma das principais características do imaginário, da identidade e da cultura do povo que ajudou a formar o Rio Grande do Sul e que também está presente em *O tempo e o vento* e, mais ainda, passa a fazer parte da vida de Pedro Missioneiro são as lendas,

a literatura oral que embalou o escritor João Simões Lopes Neto⁴ (1865-1916) e que serve como documento essencial para entender a relação entre as crenças e a sociedade não apenas dos guaranis, mas de todos os povoadores da região, que de certa forma, acabaram assimilando este imaginário e adequando-o ao seu próprio cotidiano.

A sensibilidade do menino Pedro faz Erico Verissimo aguçar a tradição gaúcha baseada no mito que circunda as tradições indígenas e ibéricas ao mesmo tempo. Pedro será ainda em *A Fonte* um personagem forte, mas ao mesmo tempo propenso a ser absorvido pelos mistérios da vida:

Imaginava-o o mistério do dia e da noite; do sol e da lua, das plantas, dos bichos, da chuva, do trovão, do relâmpago e do raio. Em tudo isso ele via, de uma maneira obscura, manifestações da luta entre o bem e o mal. (...). O latim para ele tinha um som mágico que o deixava comovido, mesmo quando não compreendia o que lia ou ouvia” (VERISSIMO, 2010, p.69).

Pedro Missioneiro não só vai ser um dos primeiros personagens da saga épica de Erico Verissimo a tratar de perto as lendas (bem como o imaginário) que hoje se espalham pelo então continente como viverá momentos ao lado do indígena Sepé Tiaraju, considerado um ser divino e que, por lei instituída em 2009, foi declarado “herói guarani missioneiro rio-grandense”. Sepé foi um dos líderes da guerra anunciada pelos guaranis contra as tropas espanholas e portuguesas como uma forma de rebelião ao cumprimento do Tratado de Madri. A História gaúcha conta que, diante do comando militar ibérico, quando recebeu o ultimato para abandonar as reduções, ele declarou: “Esta terra é nossa! Nós a recebemos de Deus e do arcanjo São Miguel. Somente eles nos podem deserdar!”. O heroísmo de Sepé permeia *A Fonte*. E é a sua participação na Guerra Guaranítica (1754 a 1756) que torna ainda mais visível a sensibilidade de Pedro Missioneiro, personagem que conseguiu prever todas as fatalidades que a disputa traria para sua terra e para sua gente.

Interessante notar que Pedro Missioneiro – índio, sensível e misterioso – vai anteceder outro personagem marcante de *O tempo e o vento* e que, sem dúvida,

⁴ Escritor brasileiro e um dos principais nomes da literatura regionalista do Rio Grande do Sul.

representa o gaúcho em todas as suas tonalidades: Rodrigo Cambará. Pois, é possível entender com isso que o escritor tentou buscar um equilíbrio entre os personagens históricos e imaginários tão bem destacados na identidade sul riograndense. Chaves (1999, p.44) escreve que Verissimo recorreu a O continente “justamente para identificar, no curso da investigação, a degradação dos antigos ideais heroicos que se perverteram em tirania e dominação”. Em outro livro, o mesmo pesquisador das obras de Verissimo vai afirmar que O continente é também “de fato a narrativa que se reporta a uma situação paradigmática ocorrida ‘ab initio’ mediante a concentração dos traços coletivos em algumas personagens que tipificam a formação da Província de São Pedro” (1981, p.74). Então, já nos primeiros momentos de O continente temos, por um lado, a figura típica do índio; entre eles, a figura do índio que já é o mestiço; e, a seguir, a figura que marcou o coletivo gaúcho:

Protótipo desse comportamento coletivo, o capitão Rodrigo Cambará é a matriz de todos os outros vultos guerreiros que se sucedem até o final da obra. Comentando esta personagem, num prefácio de 1970, o autor declarou: ‘Existe na mitologia geral gaúcha uma imagem que é uma espécie de sùmula de todos os heróis de sua História e de seu folclore: o macho, o bravo guerreiro, o mulhengo, o homem generoso, impulsivo e livre, principalmente livre. (...) Desde o primeiro momento o inconsciente me mandou informações, dados, imagens, frases, gestos referentes todos à figura desse gaúcho ideal’ (CHAVES, 1981, p.76).

Analisar a representação das dezenas de personagens estabelecidas por Erico Verissimo para dar vida ao *O tempo e o vento* é entender um pouco mais sobre a História e conhecer um pouco mais as origens de parcela da nossa sociedade. Ainda que os episódios contados na narrativa sejam regionalizados – mostram o desenvolvimento dos fatos não apenas em um tempo, mas em um espaço bem definido – não há como singularizar o imaginário recriado pelo autor por meio de seus relatos porque, afinal de contas, tudo faz parte de uma nação que cresceu sob as mesmas perspectivas.

Pedro Missioneiro é apenas uma das faces de um poliedro cujos vértices, quando se ligam, ajudam a sustentar os elementos essenciais para consolidação do Brasil, uma nação gerada no ventre da “cultura senhorial” e que, conforme filósofa Marilena Chaui (2000, p.89), é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social onde as relações

sociais são “sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece”. E, de fato, essa marca forte que constitui a identidade brasileira ganha força não apenas em *O tempo e o vento*, mas em diversas obras de Verissimo, que, como escritor pós-moderno, articulou-se com as ideias do regionalismo para expressar as tensões ideológicas que se formaram no Novo Mundo tão logo ocorreu o desembarque dos ibéricos.

No fim das contas, Pedro foge dos Sete Povos quando a batalha campal empunhada por portugueses e espanhóis começam destruir o complexo sistema das reduções, em mais um episódio que relata a barbárie dos primeiros tempos de uma civilização encurralada pelo sedento processo de colonização que criou linhas de horrores em várias narrativas paralelas, do Norte ao Sul, do Leste ao Oeste. Narrativas que fizeram e ainda fazem a História, uma vez que uma nação e suas numerosas sociedades estão sempre se transformando. Bosi (1992, p.22) vai dizer que, com o que temos hoje, pode-se expandir o pensamento de Freyre, para quem “o açúcar eliminou o índio”. “Hoje poderíamos dizer: o gado expulsa o posseiro; a soja, o sitiante; a cana, o morador”, relata o crítico, revelando que os distintos momentos da nossa estruturação – seja ela política ou social – foram pincelados pelos mesmos mecanismos de um projeto expansionista que ainda parece estar longe de encontrar um equilíbrio.

Portanto, Pedro Missioneiro não carrega apenas o peso de ser a semente de uma família que vai se expandir por mais de 200 anos – os Terra Cambará –, acompanhando os pontos mais importantes da construção do estado do Rio Grande do Sul. O índio, não bárbaro, mas nascido de uma barbárie, pode ser, sem dúvida, uma das metáforas do nascimento do Novo Mundo, desde o Brasil até o México, em países onde a cultura senhorial criou raízes e estabeleceu relações de ordem e acato, desejo e violência, prosperidade e retrocesso. Entender que o personagem é o foco de questões que podem ser exploradas do ponto de vista antropológico e cultural e social ajuda a repensar a sociedade da qual nascemos, a entender que o índio – da maneira como foi apresentado nas primeiras teorias que o reconhecem como parte da nação – não é apenas um símbolo nacional. Seja por meio de *A fonte* ou de outras obras literárias que se engajaram em replicar a história do Brasil de uma nova e mais crítica perspectiva, podemos dizer que abordar a problemática da mestiçagem é contestar o ideal nacional dos primeiros tempos,

em que a utopia de uma nação perfeita só poderia ser concretizada pelo branqueamento de toda a sociedade. Buscar compreender a identidade do índio, dos negros e de todas as outras minorias que foram sacrificadas ao longo de mais de 500 anos de história é admitir que uma nação não se constrói apenas de ideais e fantasias, mas se constitui, principalmente, a partir do respeito aos valores que constituem as nossas próprias raízes.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existem muitas maneiras de discutir a identidade de um povo. Analisar o que deu certo e o que deu errado no começo de sua “história oficial” é uma delas, assim como explorar os mecanismos de tradução e interpretação que se estabeleceram e ainda se estabelecem em torno do assunto. E não é apenas a História como ciência que se encarrega desse compromisso. A literatura também é uma ferramenta relevante porque tem a liberdade de reinventar o discurso narrativo em um contexto de verossimilhança.

Exemplos importantes de como funciona a fusão entre a história e a literatura para criar um gênero à parte, mas não menos crítico, são as obras relativas à conquista da América, como *A fonte*, tratada neste trabalho. Mas, podemos citar ainda muitas outras. *O reino deste mundo*, de Alejo Carpentier, escritor cubano, é apontado como o romance que inaugura a tendência da literatura latino-americana de resgatar a história dos povos nativos em confronto com a história alimentada pelos colonizadores, ou seja, pelo ocidente moderno europeu. O traumático processo de independência do Haiti ganha aqui contornos da “realidade maravilhosa”.

Do bárbaro processo de invasão e dizimação, Carlos Fuentes vai buscar argumentos para construir a identidade mexicana. O escritor é claro ao mostrar que essa construção não foi algo natural, mas uma tragédia, “um parto que se dá com o conhecimento de tudo aquilo que teve de morrer para que nós nascêssemos: o esplendor das antigas culturas indígenas” (Weffort apud Fuentes, 2011, p.19?). O peruano Mario Vargas Llosa, um dos mais importantes nomes da literatura hispano-americana, cresce no tema com *A guerra do fim do mundo*, no qual mistura o real e o fictício para falar sobre a Guerra de Canudos. Na Argentina, Abel Posse dá novas pinceladas ao período da colonização na América em um tom de voz polêmico que toca no cerne de nossas raízes.

Por isso, essas e inúmeras outras obras que poderiam ser citadas aqui assumem um compromisso muito maior ao adquirirem consciência de uma realidade mais ampla e analítica. É o que podemos dizer de *A fonte*, de Erico Verissimo, que mexeu no inconsciente da realidade histórica ao trazer para o ponto central da história o declínio da

cultura nativa em detrimento de um anseio religioso e econômico. Vimos que Pedro Missioneiro, embora não assuma o fluxo narrativo da história, contada por um narrador onisciente, não é o índio brasileiro que constituiu a nacionalidade do período romântico. Ele não é herói tampouco o símbolo de uma nação híbrida, mas uma das vítimas de um sistema de expansão territorial que fez minguar a cultura de milhares de nativos.

Obra modernista, *A fonte* reconstitui em partes o tema brasilidade ao negar a tese do índio como mito nacional, tal como fizeram os românticos, talvez, não por má intenção. Cândido tenta justificar a construção do índio idealizado no romantismo como uma tentativa de mostrar que o Brasil também tinha uma tradição respeitável: “num país sem tradições, é compreensível que se tenha desenvolvido a ânsia de ter raízes, de aprofundar no passado a própria realidade, a fim de demonstrar a mesma dignidade histórica dos velhos países” (CÂNDIDO, 2006, p.178).

Do outro lado, a obra de Verissimo questiona todas as representações que nos levam a crer na unidade da nação, como a mistura natural de todos os povos indígenas, negros e europeus, da qual a história de ensino tradicional nos faz acreditar que emergiu o brasileiro alegre, divertido e lutador. Muito mais do que uma obra com funções estéticas impressionantes, *A fonte* – e todo *O tempo e o vento* (ou *O continente*, ao menos) – é uma narrativa desmistificadora. Reinterpreta os fatos, traz a história para dentro do discurso ficcional para mostrar que fomos colonizados por sacerdotes e políticos, carregados de resquícios de uma época em que a razão quase nada justificava. Além disso, também nos permite refletir que discussão sobre etnias e (des) igualdade social não é apenas uma questão de “dívida com o passado”. É uma questão enraizada na nossa história e que, até hoje, não foi superada.

6. REFERÊNCIAS

- ANCHIETA, José de. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- BASTOS, Alcmemo. Introdução ao romance histórico. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2007
- BORDINI, Maria da Glória. Erico Verissimo nos anos 30: o contraponto e a forma da cidade moderna. *Teresa revista de literatura brasileira*, v.16, 2015
- BORDINI, Maria da Glória. Criação Literária em Erico Verissimo. Porto Alegre: L&PM/EdiPUCRS, 1995.
- BOSI, Alfredo. História concisa da literatura brasileira. São Paulo: Cultrix, 2013.
- _____. Dialética da Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRUM, Ceres Karam. Esta terra tem dono: uma análise antropológica de representações produzidas sobre o passado missioneiro no Rio Grande do Sul [tese]: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; 2005.
- BURKE, Peter. O que é história cultural? Trad. Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CHAUI, Marilena de Sousa. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHAVES, Flávio Loureiro. História e Literatura. 3ª ed, Porto Alegre: Ed. Universidade, 1999.
- _____. Erico Verissimo: o escritor e seu tempo. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001.
- COURI, Norma. Abertura da entrevista pingue-pongue realizada com Wilson Martins para O Estado de S. Paulo em 1997. Disponível em <http://observatoriodacritica.com.br/arquivos/entrevistas/wilsonmartins/6.Entrevista%20de%20Wilson%20Martins%20a%20Norma%20Couri.pdf>. Acessado em 27 de julho de 2016.
- COUTINHO, Afrânio. A literatura no Brasil. 7 ed. São Paulo: Global, 2004.
- CRUXEN, Edison Bisso. A ocupação ibérica do território e as disputas pelas fronteiras do continente de Rio Grande. In: CARELI, Sandra da Silva; KNIERIM, Luiz Claudio (Org.). Releituras da História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, CORAG, 2011.
- ESTEVES, Antônio R. O romance histórico brasileiro contemporâneo (1975-2000). São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- FITZ, Ricardo Arthur. Os jesuítas no território gaúcho. In: CARELI, Sandra da Silva; KNIERIM, Luiz Claudio (Org.). Releituras da História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, CORAG, 2011.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003. Disponível em http://www.usp.br/cje/anexos/pierre/freire_gilberto_casa_grande_senzala.pdf. Acessado em agosto de 2016.

HEMMING, John. Os índios e a fronteira no Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie. América Latina Colonial, volume II. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.

HOLANDA, Sergio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LAROQUE, Fernando da Silva. Os nativos charrua/minuano, guarani e kaingang: O protagonismo indígena e as relações interculturais em territórios de planície, serra e planalto do Rio Grande do Sul. In: CARELI, Sandra da Silva; KNIERIM, Luiz Claudio (Org.). Releituras da História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, CORAG, 2011.

LUKÁCS, György. O romance histórico; tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MENTON, S. La novela histórica de la América Latina 1979-1992. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MESGRAVIS, Laima. O Brasil nos primeiros séculos. São Paulo: Contexto, 1989.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTIAGO, Silviano. Uma literatura nos trópicos. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SCHÜTZ, Edgar. Reengenharia mental: reeducação de hábitos e programação de metas. Florianópolis: Insular, 1997. 104 p.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Dicionário de conceitos históricos. São Paulo: Contexto, 2009.

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

WEFFORT, Francisco C. Formação do pensamento político brasileiro: ideias e personagens. São Paulo: Ática, 2011.

WEINHARDT, Marilene. O romance histórico no Sul. São Paulo: FFLCH – USP, 1995 (Tese de doutorado).

WHITE, Hayden. Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2001.