

JULIANA KISZESKI PAULETTO

**A FORMAÇÃO DE UMA COMUNIDADE IMAGINADA: ANÁLISE DA
IDENTIDADE E NECROPOLÍTICA EM *O CONTINENTE*.**

PORTO ALEGRE

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

**A FORMAÇÃO DE UMA COMUNIDADE IMAGINADA: ANÁLISE DA
IDENTIDADE E NECROPOLÍTICA EM *O CONTINENTE*.**

JULIANA KISZEWSKI PAULETTO

Dissertação de Mestrado em Letras, área de Estudos de Literatura, apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Maria da Glória Bordini

PORTO ALEGRE

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Pauletto, Juliana Kiszewski
A FORMAÇÃO DE UMA COMUNIDADE IMAGINADA: ANÁLISE DA
IDENTIDADE E NECROPOLÍTICA EM O CONTINENTE. / Juliana
Kiszewski Pauletto. -- 2023.
116 f.
Orientadora: Maria da Glória Bordini.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Literatura Brasileira. 2. Erico Verissimo. 3. O
Continente. 4. Identidade . 5. Necropolítica. I.
Bordini, Maria da Glória, orient. II. Título.

**A FORMAÇÃO DE UMA COMUNIDADE IMAGINADA: ANÁLISE DA
IDENTIDADE E NECROPOLÍTICA EM *O CONTINENTE*.**

JULIANA KISZEWSKI PAULETTO

Dissertação de Mestrado em Letras, área de Estudos de Literatura, apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Maria da Glória Bordini

Porto Alegre, 26 de maio de 2023

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Maria da Glória Bordini
Instituto de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Marcia Ivana de Lima e Silva
Instituto de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Regina Zilberman
Instituto de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Pedro Brum Santos
Centro de Artes e Letras
Universidade Federal de Santa Maria

AGRADECIMENTOS

Este trabalho representa o final de uma longa e difícil jornada, e sou grata pelo apoio inestimável que recebi ao longo do caminho. Em especial, gostaria de expressar minha gratidão às pessoas que me apoiaram de forma significativa, tornando possível a realização desta dissertação.

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha orientadora, Maria da Glória Bordini, que, através de um trabalho atento, me guiou durante os difíceis percalços da escrita e incentivou meu crescimento acadêmico através de suas contribuições valiosas.

Depois, à minha mãe, Inês, por ser a minha base e minha fortaleza. Agradeço pelas oportunidades que me proporcionou, pelo eterno e constante apoio e incentivo. E, por orgulhar-se da minha profissão e compreender as dificuldades e a importância do meu trabalho e estudo. Ao meu pai, Jair, agradeço pelo suporte, pelos privilégios que me concedeu e pelo incentivo aos estudos e à leitura, que me permitiram chegar a este momento.

Agradeço ao meu companheiro, Igor, pelas longas noites em que estive ao meu lado durante os momentos de escrita. Aprecio os comentários, as trocas de ideias e revisões que permitiram a construção deste trabalho. Obrigada pelo suporte emocional durante este período instável e pelo teu amor.

Gostaria de agradecer, em especial, às minhas amigas, Bianca, Clara e Paula, que compartilharam comigo momentos de angústia e me deram energia necessária para continuar. Agradeço também à Dulce, minha colega de trabalho e amiga, que me guiou no início da jornada profissional, que coincidiu com a produção deste trabalho.

“... a gente se habitua tanto à vida que no fim viver fica sendo uma espécie de cacoete.”

O continente, de Erico Verissimo.

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo principal analisar a obra *O continente*, primeiro volume da trilogia *O tempo e o vento*, de Erico Verissimo a partir de fundamentos teóricos decoloniais sobre a construção da identidade de uma comunidade imaginada e a necropolítica que permeia as relações entre os diferentes grupos étnicos e sociais constitutivos de um povo. A partir de teóricos como Benedict Anderson, Stuart Hall, Achille Mbembe e Michel Foucault, o trabalho busca examinar os elementos culturais integrantes da identidade gaúcha. Para isto, realiza-se a análise da obra centrando-se em quatro grupos: os povos indígenas, os escravizados, os grupos migrantes e as mulheres. Os principais resultados obtidos indicam a subalternização e a violência sofrida pelos indígenas e os escravizados, que demonstra o apagamento de elementos culturais desses grupos dentro da sociedade gaúcha. Por outro lado, os imigrantes europeus possuem grande espaço discursivo e a representação desses grupos acentua costumes incorporados à tradição local. Os resultados apontam que as mulheres constituem um contraponto ao conceito de masculinidade e representam a força matriarcal da sociedade gaúcha. Assim, pode-se concluir que a presente dissertação contribui para o acervo crítico a respeito da obra do autor e para os estudos sobre a construção e representação de identidades coletivas, especialmente em relação a comunidades locais influenciadas pela necropolítica e o sistema imperialista.

Palavras-chave: Literatura brasileira. Erico Verissimo. O Continente. Identidade cultural. Necropolítica.

ABSTRACT

The main objective of this study is to analyze the work *O continente*, the first volume of the trilogy *O tempo e o vento*, by Erico Verissimo, based on decolonial theoretical foundations on the construction of the identity of an imagined community and the necropolitics that permeates the relations between different ethnic and social groups. Using theorists such as Benedict Anderson, Stuart Hall, Achille Mbembe and Michel Foucault, the work seeks to investigate the cultural elements that make up the Gaúcho identity. To do so, the analysis of the work focuses on four groups: indigenous peoples, enslaved groups, migrant groups and women. The main results indicate the subordination and violence suffered by indigenous peoples and enslaved groups, which demonstrates the erasure of cultural elements of these groups within Rio Grande do Sul society. On the other hand, European immigrants have a significant discursive space and the representation of these groups presents customs incorporated into local tradition. In addition, the results indicate that women constitute a counterpoint to the concept of masculinity and represent the matriarchal strength of Rio Grande do Sul society. Thus, it can be concluded that this dissertation contributes to the repertoire of criticism regarding the author's work and to studies on the construction and representation of collective identities, especially in relation to local communities influenced by necropolitics and the imperialist system.

Keywords: Brazilian literature. Erico Verissimo. O Continente. Cultural identity. Necropolitics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O DISCURSO DE <i>O CONTINENTE</i> COMO CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL GAÚCHA	12
2.1 Identidade e representação	12
2.2 As diferentes concepções de cultura e sua relação com a identidade	19
2.3 Identidade das comunidades imaginadas	22
2.4 A necropolítica na construção identitária de uma comunidade imaginada.....	26
3 O DISCURSO IDENTITÁRIO DOS POVOS INDÍGENAS	31
3.1 A representação dos indígenas e os Sete Povos das Missões	31
3.2 A construção discursiva do nativo selvagem e sem valores	38
3.3 A marginalização das mulheres indígenas	41
4 A REPRESENTAÇÃO DOS POVOS ESCRAVIZADOS	45
4.1 O discurso racista e o exercício da necropolítica.....	45
4.2 A representação dos escravizados a partir do olhar do outro.....	53
4.3 O discurso abolicionista e uma liberdade condicional.....	54
5 A REPRESENTAÇÃO DOS GRUPOS MIGRANTES	61
5.1 Os diferentes movimentos migratórios	61
5.2 Os primeiros imigrantes alemães	66
5.3 Nova Pomerânia: o estabelecimento de uma colônia alemã em Santa Fé	73
5.4 Carl Winter: oposição entre a Europa e a Província de São Pedro	76
5.5 Garibaldi: a representação dos imigrantes italianos.....	79
6 OS PAPÉIS DE GÊNERO FEMININOS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE GAÚCHA	82
6.1 A representação feminina a partir da narrativa de um autor masculino: suas limitações e méritos.....	82
6.2 Dentro do espaço feminino: o que é destinado às mulheres?	83
6.3 A construção da figura feminina: o domínio do lar, a espera e a defesa da sua descendência	91
6.4 A representação do desejo feminino	94
6.5 A mulher tirana: a sensualidade feminina e a invasão do território masculino	97
6.6 Objetificação e resistência das mulheres	102
6.7 A construção da personagem Maria Valéria	105
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	114

1 INTRODUÇÃO

A literatura brasileira apresenta um vasto e diverso conjunto de obras as quais retratam as diferentes culturas que formam a nação e o cotidiano de cada região do país. A representação do povo brasileiro e a criação de uma identidade nacional é um tema constante na nossa literatura, que remonta ao século XIX, e busca diferentes formas de representação e tentativa de unificação de uma identidade. Entretanto, em uma nação com um vasto território e singularidades de cultura, colonização e desenvolvimento de cada região, torna-se quase impossível criar uma literatura que consiga construir um discurso identitário único, o qual abranja adequadamente todas as características brasileiras. Nesse quadro, surgiram, durante os anos, movimentos literários regionais que buscaram destacar as peculiaridades de cada região, destacando a cultura local, os aspectos naturais e as questões sociais, políticas e econômicas. Dentro das literaturas regionais, destacam-se textos modernistas, por exemplo, que retrataram a seca e o movimento migratório nordestino.

Em relação à região sul do Brasil, há uma vasta obra produzida principalmente por autores locais que se distinguiram dentro da literatura nacional. Houve, contudo, a tentativa de outros autores de retratar o estado do Rio Grande do Sul que recaíram em estereótipos e preconceitos – como é o caso da obra *O gaúcho* (1870) de José de Alencar, que, apesar das ressalvas, influenciou a criação do imaginário nacional em torno da figura típica do Sul. Em contrapartida, o Rio Grande do Sul produziu grandes nomes da literatura nacional que caracterizam através de seus romances, contos e poemas a identidade rio-grandense. Há dentro da obra de autores gaúchos, tais como Ramiro Barcellos, João Simões de Lopes Neto, Alcy Cheuiche, Sérgio Faraco, Luis Fernando Verissimo, Moacyr Scliar, Josué Guimarães, Tabajara Ruas, a representação de particularidades linguísticas, tradições, costumes e valores que constroem e repletem a identidade cultural gaúcha. Cada autor, dentro das suas peculiaridades estilísticas e temáticas, contribui para a formação da literatura do Rio Grande do Sul, apresentando a influência das múltiplas culturas – indígena, africana, europeia etc. – que integram a identidade local. A partir disso, este trabalho centra-se na obra *O continente*, primeiro volume da trilogia *O tempo e o vento*, de Erico Verissimo, com a finalidade de examinar a representação das culturas que compõem a identidade gaúcha e como ocorre a formação deste processo de identificação e diferenciação.

Erico Verissimo (1905 – 1975) é um dos principais nomes da literatura nacional e destaque da literatura sul-rio-grandense. Reconhecido por suas obras que relatam o cotidiano local, Erico Verissimo apresenta o meio urbano da capital Porto Alegre, bem como de outras regiões do estado. Em romances como *Olhai os lírios do campo* (1938) e *O resto é silêncio* (1943), o escritor apresenta Porto Alegre em desenvolvimento, descrevendo com acuidade os espaços da cidade. Ademais, as obras do autor ganharam notoriedade nacional ainda durante a vida de Verissimo – *Olhai os lírios do campo*, por exemplo, foi um grande sucesso de vendas, sendo considerado um *best-seller* da época, e um dos romances mais lidos do escritor até hoje. Todavia, *O tempo e o vento* pode ser considerado sua obra maior, não apenas por sua composição estética, mas também devido a sua relevância para o imaginário e a tradição gaúcha. A narrativa consiste em um retrato da história do Rio Grande do Sul desde o período colonial até o início do século XX. A trilogia é dividida em três volumes: *O continente* (1949), *O retrato* (1951) e *O arquipélago* (1961), escritos durante diferentes momentos da vida do autor.

Além de longo, o processo de escrita de *O tempo e o vento* trouxe algumas incertezas para o escritor, pois ele teve dificuldade em conceber inicialmente uma história que poderia interessar ao público. O autor admite que, apesar do desejo de representar a história gaúcha, encontrava resistência para se conectar com a figura típica do gaúcho (VERISSIMO, 2005, p. 264-265). Contudo, ao observar sua própria família e recordar memórias da infância e da adolescência em Cruz Alta, sua cidade natal, Erico Verissimo encontra inspiração para a narrativa e a construção de personagens. A escrita da obra foi constantemente interrompida e retomada, devido a questões profissionais e familiares. O autor publicou outros livros no entremeio da produção da trilogia, além de morar nos Estados Unidos, onde trabalhou na União Pan-Americana e teve a oportunidade de viajar para diferentes países da América Latina, estabelecendo contato com intelectuais e artistas da cultura mundial.

O primeiro volume da trilogia, em particular, retrata o período inicial da colonização dentro do território do Rio Grande do Sul até as disputas entre federalistas e republicanos em 1895, perpassando a chegada dos imigrantes alemães e italianos, a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República. Este volume foi escolhido para compor a análise deste trabalho por apresentar diferentes grupos étnicos e sociais que possuem papel fundamental para a formação da identidade gaúcha. De maneira semelhante, como apresenta o processo histórico de construção da comunidade local, a obra evidencia os jogos de poder que nela se sucedem.

A identidade é um elemento essencial do ser humano, pois abrange um processo de identificação tanto do sujeito individual como do sujeito coletivo. A história compreende diferentes discursos, entre eles textos oficiais e literários, bem como narrativas não-oficiais, textos orais, míticos e folclóricos. Apesar da desvalorização dos saberes subalternos, eles constituem parte essencial das tradições culturais de um povo, conforme aponta Ailton Krenak ao se referir aos saberes dos povos indígenas, entre os quais há:

Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo a que ele pertence; isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo (KRENAK, 2018a, p. 4-5).

A partir dessa perspectiva, pode-se entender a obra de Erico Verissimo como uma formulação de um sujeito coletivo a partir de experiências individuais e coletivas. Com foco central na família Terra-Cambará, a história se desenvolve e constrói a tradição do povo gaúcho, o que dá a obra o caráter de um mito fundador – compreendido como uma explicação para a origem de um povo que permite a composição de uma identidade coletiva – e, principalmente, destaca o mosaico de povos e culturas que constituem a região. Com isso, o presente trabalho possui como tema central a construção da identidade local, compreendendo o Rio Grande do Sul como uma *comunidade imaginada* (ANDERSON, 2008, p. 32-34). A dissertação explora a multiplicidade cultural que compõe e identifica o estado gaúcho. Todavia, a análise fundamenta-se no conceito de que os discursos que integram qualquer identidade e permeiam as relações culturais estão diretamente relacionados ao jogo de poder entre os grupos de determinada comunidade. Desta maneira, torna-se essencial encarar a identidade como uma formação em constante processo e associada a relações políticas, econômicas, culturais e sociais. Portanto, apresentaremos as relações de necropolítica e biopoder (MBEMBE, 2018; FOUCAULT, 2010) estabelecidas no processo de colonização e formação do Rio Grande do Sul, responsáveis pela subalternização de povos e conhecimentos locais.

Para alcançar os objetivos propostos neste trabalho, selecionaram-se previamente grupos sociais e étnicos que compõem o Rio Grande do Sul para permitir uma melhor análise da construção da identidade coletiva a partir da representação destes grupos e de suas contribuições e papéis dentro da comunidade local. Assim, estabeleceu-se um estudo dos seguintes grupos: povos indígenas, povos escravizados, povos migrantes (com destaque para

grupos de imigrantes alemães e italianos) e as mulheres, que permeiam todos os grupos étnicos e classes sociais. Cada grupo apresenta características culturais próprias e representativas para a formação do sujeito coletivo, entretanto, também constituem sujeitos marcados – especialmente no que tange às mulheres e aos povos indígenas e escravizados, também considerados subalternos.

A partir desta seleção e da delimitação do tema, houve a escolha do corpo teórico e a leitura de materiais para a composição da análise. O trabalho se propõe a expor aspectos teóricos que basearam as perspectivas de estudo e auxiliaram na compreensão da obra de Erico Verissimo. Portanto, a partir das leituras teóricas realizadas, a obra literária selecionada foi examinada, subdividindo-se o trabalho em capítulos que expõem as averiguações e resultados obtidos em relação a cada um dos grupos privilegiados no estudo.

Por fim, o presente trabalho não possui a intenção de apresentar resultados definitivos, mas sim abrir outras possibilidades sobre o tema ou temas relacionados às obras de Verissimo e até mesmo outros escritores. Também não se pretende estabelecer uma construção discursiva de enaltecimento da figura do gaúcho, pelo contrário, a dissertação se propõe a apresentar paradoxos e conflitos que permeiam a construção da identidade local, expondo o apagamento de culturas, a subalternização de conhecimentos, a marcação de corpos e o preconceito que permeiam os discursos a respeito do estado do Rio Grande do Sul. É desse modo que o trabalho salienta a importância da trilogia *O tempo e o vento* para a literatura sul-rio-grandense e nacional, ao reconhecer o seu papel fundamental para a construção das tradições culturais e da identidade coletiva do povo gaúcho.

2 O DISCURSO DE *O CONTINENTE* COMO CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL GAÚCHA

2.1 Identidade e representação

Em *O tempo e o vento*, Erico Verissimo revisita a história do Rio Grande do Sul e aborda seus principais elementos culturais, em vista de uma construção de identidade que unifique (ou diferencie) o estado. O autor apresenta os costumes tradicionais da região, desde as vestimentas, comidas típicas, o hábito do chimarrão, as variações linguísticas até o costume de guerras e duelos. A partir disto, Verissimo elabora um retrato da sociedade sul-rio-grandense, partindo de um *mosaico* de elementos culturais. Entretanto, como aponta Zilá Bernd (1989, p. 141), o conceito de identidade deve ser compreendido como um processo, “como dinâmica que constrói e se desconstrói no próprio percurso de seu engendramento. Neste sentido, identidade não é um algo a ser atingido, mas se atualiza como síntese inacabada”. Sob esse viés, é possível identificar em *O continente* diferentes representantes de múltiplas classes sociais e étnicas que compõem a identidade gaúcha: o indígena, o negro, os peões, as mulheres, os latifundiários, os trabalhadores rurais, os imigrantes etc.; os quais constituem, através de suas identidades e costumes individuais, uma identidade coletiva local.

O plano de criar um romance sobre as origens do estado sul-rio-grandense rondou os pensamentos do autor por um longo tempo antes que ele finalmente começasse a escrever o primeiro volume da trilogia. Na verdade, Verissimo reconhece que, de início, não se entusiasmou com a ideia, devido à imagem que tinha do Estado, associada àquela apresentada nos livros escolares de história. Por isso, em suas memórias, o autor declara a necessidade de superar seus próprios conceitos preconcebidos de que o “poético, o pitoresco e o novelesco eram atributos que raramente ou nunca se encontravam em pessoas, paisagens e coisas do âmbito nacional e muito menos do regional e ainda menos do municipal.” (VERISSIMO, 2005, p. 265); tendo em vista que os livros escolares “nunca nos fizeram amar ou admirar o Rio Grande e sua gente [...]. Conclui que a verdade sobre o passado do Rio Grande devia ser mais viva e bela que a sua mitologia. E quanto mais examinava a nossa História, mais convencido ficava da necessidade de desmistificá-la” (*Ibid.*, p. 265).

O autor, com seus familiares em mente, não acreditava que eles poderiam lhe proporcionar uma boa trama com a dramaticidade necessária para um romance. De fato, Erico

não conhecia tão bem esses homens, já que não se identificava com eles, e precisava conhecê-los, além de presumir que “talvez o drama de nosso povo estivesse exatamente nessa ilusória aparência de falta de drama” (VERISSIMO, 2005, p. 267). Por outro lado, ao perceber a pluralidade de pessoas que compõem o Rio Grande do Sul, a criação tornou-se mais fácil para o autor e “as personagens para o projetado e sonhado romance me foram saindo da memória, como coelhos de uma cartola de mágico” (*Ibid.*, p. 267). Assim, pode-se inferir a importância da formação de sujeitos individuais para identificar uma coletividade nacional ou local. Com efeito, Antonio Candido (1972, p. 42) já havia mencionado como a obra enfoca o grupo e o indivíduo, de forma que “cada personagem é ele próprio, mas também um elo na história da família, enquanto esta, por sua vez, é um elo na história da província”. Deste modo, compreende-se a história de personagens-chave como representativas para a elaboração do romance, especialmente no que concerne à família Terra-Cambará que, através das gerações, acompanha a história do Rio Grande do Sul.

O crítico literário também salienta o “indivíduo e a sua história pessoal; a inferência ou a coexistência das histórias pessoais; o grupo como trama de histórias pessoais; a história como destino dos grupos” (CANDIDO, 1972, p. 42), ou seja, a identidade e a história individual compõem o discurso identitário e histórico coletivo. Grandes autores, como Derrida e Foucault buscaram estudar a formação do sujeito, e atualmente ainda procuramos, em diversos campos teóricos, explicações para pensar o que constitui o *eu*, como indivíduo e como parte de uma coletividade. Sendo assim, torna-se essencial pensar o conceito *identidade* para entender a construção dos elementos de identificação local e dos pequenos grupos que compõem a população do Estado – como os migrantes, os escravizados, os indígenas etc.

De acordo com os estudos de Stuart Hall (2014), *identidade* é um conceito multiforme que perpassa a concepção do sujeito, a tradição, a identificação e a diferenciação do Outro, além de estar profundamente atrelado às narrativas discursivas e, conseqüentemente, às relações de poder. A identidade está em constante formação e transformação através dos diferentes sistemas culturais que permeiam a sociedade, portanto, ela é definida histórica e não biologicamente. Logo, o sujeito é capaz de assumir diferentes identidades em momentos diversos, “identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (*Id.*, 2019, p. 12). Conforme o teórico, há a necessidade de uma reconceitualização do “sujeito”, que envolve a tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas – envolvendo, portanto, a questão da *identificação*. No senso comum,

a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão (HALL, 2014, p. 106).

No entanto, ainda é preciso lembrar que a identificação é uma construção – especialmente, discursiva –, e, portanto, um processo que nunca estará completo; ela está em constante mudança, não podendo ser integralmente determinada. A identificação está sujeita ao jogo da *différance*¹, por meio do qual opera. Consequentemente, ela exige um processo de articulação, no qual “há sempre ‘demasiado’ ou ‘muito pouco’ – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo” (*Ibid.*, p. 106).

Isto posto, é possível inferir que a *identidade* também se constitui como um processo que não pode ser plenamente concluído. Ao contrário, ela é fragmentada, não unificada; multiplamente construída a partir de diferentes discursos e práticas:

[...], esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus [...] que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum” (HALL, 2014, p. 108, grifo do autor).

Através da identificação, deduz-se que as identidades “estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação” (*Ibid.*, p. 108). Em vista disso, as práticas culturais de determinado grupo, a linguagem e os eventos históricos contribuem na formação das identidades individuais, coletivas, locais e/ou nacionais. Nessa ótica, a identidade não supõe apenas uma resposta àquilo que nós somos, porém também àquilo que nos tornamos:

Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto

¹ O conceito de *différance* foi cunhado pelo filósofo francês Jacques Derrida, que o apresenta pela primeira vez em sua obra *De la grammatologie* (*Gramatologia*, em português), publicada em 1967. Nessa obra, Derrida examina as ideias de Saussure e Heidegger sobre a linguagem e a escrita, a partir das quais propõe sua própria abordagem, que ele denomina “desconstrução”. A *différance* é um conceito fundamental da desconstrução, e é utilizado por Derrida para mostrar como a linguagem e o pensamento estão sempre em fluxo, em um processo de constante diferenciação e deslocamento, e como isso afeta nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. Assim, a *différance* leva em conta o jogo entre o presente e o ausente, o que é afirmado e o que é negado. Para Derrida, ela implica que a diferença nunca pode ser plenamente apreendida ou compreendida; é uma diferença que não é simplesmente uma distinção entre dois elementos, mas uma relação entre os dois que não pode ser reduzida a apenas um deles. Por tanto, a *différance* é a relação que une e separa os elementos ao mesmo tempo, tornando impossível uma identificação completa e definitiva deles. Em síntese, a *différance* é uma forma de pensar que reconhece a complexidade e a ambiguidade do mundo e da linguagem, e implica que toda tentativa de estabelecer uma identidade plena e fixa é problemática e limitada (DERRIDA, 1973).

com a própria tradição, [...]. Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a “suturação à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático (HALL, 2014, p. 109, grifo do autor).

Em *O continente*, Verissimo se propõe a responder às questões iniciais e básicas do conceito de identidade: “quem nós somos” e “de onde nós viemos”; retrata a confluência de eventos históricos e vidas cotidianas que configuraram a identidade que hoje reconhecemos como *gaúcha*. Todavia, o autor também destaca a influência indígena e até mesmo espanhola, que, atualmente, são raramente lembradas.

Em *O tempo e o vento* é possível observar a tentativa de responder também à questão “quem nos tornamos”. O povo *gaúcho* representado na trilogia é a formulação responsiva de Verissimo para a questão “quem nós podemos nos tornar”. Com todas as mudanças do século XXI, esta resposta já se alterou, contudo, auxilia a responder a outras duas questões que, provavelmente, são as mais complicadas: “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. A obra em si compreende a resposta para estas duas perguntas, pois, dentro da narrativa, Erico abarca os diferentes discursos produzidos sobre as culturas e identidades que compõem o sul do Brasil – até mesmo aqueles discursos que, através do poder, promoveram o apagamento de discursos e saberes subalternos². Ademais, o autor propõe a formulação de um discurso narrativo sobre a representação do povo gaúcho, promovendo um olhar sobre si próprio e sobre os discursos e narrativas já produzidos a respeito da identidade coletiva à qual pertence.

À vista disso, essas questões, para Erico, parecem significar não a necessidade em si de trazer o passado como essência de quem somos, mas a de pensar em como este passado constitui quem nos tornamos e quem nos tornaremos como povo. A partir de discursos acerca dos diferentes povos, culturas e perspectivas que formam o Rio Grande do Sul, Verissimo é capaz de construir sua própria representação – nós por nós mesmos – ficcionalizando uma tradição que ganha valor material, discursivo, cultural, político e histórico. Por isso, *O tempo e o vento* alcança o valor de mito fundador dentro da cultura gaúcha, ao surgir, desde seu princípio, “em semente, como um quadro estático, carregado de plasticidade, remetendo não a um passado,

² De acordo com Walter D. Mignolo (2020), a subalternização do conhecimento ocorre a partir da diferença colonial que tende a colocar a cultura e o pensamento europeu como “universais” e “regionalizar” as histórias e saberes locais. O autor considera a gnose liminar que permite falar de um conhecimento além das culturas acadêmicas: “A gnose liminar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido das margens externas do sistema mundial colonial/moderno” (*Ibid.*, p. 33).

mas a um futuro prenhe de bravura e sofrimento” (BORDINI, 1995, p. 127). Realmente, o autor visualiza uma cena da qual partirá a história e o desenvolvimento do discurso histórico já construído – aquele dos livros escolares – que pretende desmistificar:

Eu via a primeira cena dum modo pictórico: uma índia jovem e nua parada no alto duma coxilha, sozinha e perdida em meio do medonho escampado. A rapariga estava grávida dum bandeirante paulista que a abandonara ao retornar a sua terra. O filho que nascesse do ventre da bugra seria o tronco da família cuja história eu pretendia contar paralelamente com a do Rio Grande do Sul (VERISSIMO apud BORDINI, 1995, p. 126-127).

Entretanto, sendo as identidades construtos discursivos, é preciso compreender que são “produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (HALL, 2014, p. 109). Desta forma, interessa saber como Erico se vale de narrativas discursivas que, posicionadas dentro de locais históricos e institucionais com estratégias específicas, construíram a identidade coletiva sul rio-grandense. Igualmente, o próprio autor está situado em um local histórico e institucional de fala e, através de uma estratégia literária (e política), elabora um discurso identitário (o que também ocasiona limitações de perspectiva e representação). É preciso ressaltar ainda que as identidades emergem

no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2014, p. 109-110).

Note-se que o apagamento da presença e atuação dos povos indígenas e dos escravizados na história rio-grandense exemplifica a manipulação do jogo de poder para promover um discurso identitário que, além de ocultar parte da múltipla identidade coletiva, favorece o ponto de vista dos detentores do poder. Todavia, a identidade é construída, justamente, por meio da *différance*, então, apesar da tentativa de apagamento das diferenças, “é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído” (*Ibid.*, p. 110, grifo do autor). Com esta concepção, é fácil perceber que as identidades possuem a capacidade de excluir, tornando o diferente um ser “exterior” e abjeto, de maneira que é *por causa* disto que elas funcionaram como pontos de identificação. Toda identidade necessita daquilo que lhe “falta”, mesmo que este outro seja um outro inarticulado e silenciado.

A identidade, conseqüentemente, está entrelaçada ao jogo de poder, além de estar interligada à cultura. A própria construção de uma identidade coletiva é um ato de poder –

afinal, são os grupos dominantes que organizam e determinam os discursos de identificação e formulam uma “identidade” homogênea, promovendo um fechamento não natural (e impossível) para o processo identitário. Assim, a concepção de uma identidade completa, unificada, coerente e segura não passa de uma fantasia (HALL, 2019). De acordo com Ernesto Laclau:

se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois polos resultantes – homem/mulher etc., aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido – em oposição à essencialidade do primeiro – à função de um acidente. Ocorre a mesma coisa com a relação negro/branco, na qual é, obviamente, equivalente a “ser humano”. “Mulher” e “negro” são, assim, “marcas” (isto é, termos marcados) em contraste com os termos não marcados “homem” e “branco (LACLAU, 1990 apud HALL, 2014, p. 110).

Esta oposição entre um termo segundo reduzido à essencialidade do primeiro pode ser observada na própria divisão e marcação dos termos dentro do discurso – inclusive neste trabalho. O ser humano que se reduz historicamente a essa marcação é, na realidade, um ser que luta pelo reconhecimento do seu espaço perante o “homem branco”, que se identifica como termo primeiro. Este jogo de identificação e definição, entretanto, é a representação do jogo de poder, não apenas político e econômico, mas também social. Em *O continente*, por exemplo, além do discurso indígena apagado pelo branco colonizador, encontramos a diferenciação entre o homem e a mulher gaúcha, pois, afinal, o homem *macho* faz questão desta distinção. Há, assim, a diferenciação que limita os discursos subalternos, mas também a necessidade de reconhecimento, ainda que a contragosto, do discurso do outro (da mulher, por exemplo) para a constituição da sua identidade e *identificação* como homem branco gaúcho. Consequentemente,

as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo”, sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que são nelas investidos (HALL, 2014, p. 112).

Por conseguinte, identidades são tidas como “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós” (*Ibid.*, p. 112); em outras palavras, a identidade é realmente uma construção discursiva com a qual nos *identificamos* e nos prendemos durante um determinado período. Ainda assim, é importante ressaltar o teor *temporário* da posição-de-sujeito relacionada ao discurso identitário devido ao seu caráter de permanente construção e mudança, justamente por não ser um conceito fechado, mas em constante transformação, ligado a questões sociais, culturais, econômicas e políticas. Os

discursos constroem posições-de-sujeito, de forma que “o sujeito é produzido ‘como um efeito’ do discurso e no discurso, no interior de formações discursivas específicas, não tendo qualquer existência própria” (HALL, 2014, p. 120). Contudo, existe o caráter duplo do processo de formação do sujeito (sujeito/subjetivação) em que o próprio discurso é uma construção reguladora e regulada, determinada através das relações de poder que permeiam o âmbito social.

Em decorrência disso, ao mencionarmos a identidade torna-se necessário analisar a marcação que recai sobre o corpo do indivíduo. O sujeito é discursivamente construído, moldado e remoldado pelas práticas discursivas. Para Judith Butler (2022, p. 194), por exemplo, o sexo não “apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se com uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla”. Porém, é possível expandir a concepção para além da diferenciação entre os sexos – marcados socialmente através dos papéis de gênero - e incluir a marcação do corpo em relação a designações como “negro” e “indígena”, pois, também constituem marcas regulatórias sobre o corpo e o sujeito. Para Hall (2014), este corpo racializado e etnicizado é construído discursivamente por meio do ideal normativo regulatório de um “eurocentrismo compulsivo”. Contudo, o corpo, apesar de não ser um referente *realmente* estável, tem “*funcionado como o significante da condensação das subjetividades no indivíduo*” (*Ibid.*, p. 122, grifo do autor).

A partir da delimitação que ocorre através de características físicas, surgem a delimitação e identificação a partir da *raça*, que, ao contrário do que alguns afirmam, trata-se de uma categoria *discursiva* e não biológica ou genética. Efetivamente, a *raça* é

uma categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais etc. – como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (HALL, 2019, p. 37, grifo do autor).

Em síntese, este significante é também uma delimitação do poder sobre aquele considerado o segundo termo, demarcado a partir do primeiro – o “homem branco”. No entanto, é necessário reconhecer que a identidade rio-grandense – e a brasileira – é construída a partir da composição de diferentes *etnias* – compreendidas aqui não apenas como características biológicas compartilhadas, mas também como características culturais (língua, religião, costumes, tradições etc.) partilhadas por determinado grupo. Assim, o Brasil consiste inegavelmente em uma nação híbrida desde a sua fundação, porque há a mistura de etnias (indígenas, africanos, europeus); além de que seu espaço territorial já era habitado por

diferentes grupos étnicos que, devido ao genocídio dos povos originários da América Latina, foram designados pelo termo geral *indígenas* em uma tentativa de homogeneização de diferentes grupos.

Nesse sentido, é possível pensar no conceito de “deslocamento” de Laclau (1990 apud HALL, 2014), no qual uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, e sim por uma “pluralidade de centros de poder”. Conseqüentemente, o deslocamento “desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações - a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos” (HALL, 2019, p. 14). Em *O continente*, as identidades supostamente estáveis do indígena, do colonizador, do colono migrante, do escravizado e da mulher são deslocadas e desestabilizadas de maneira a constituir novos pontos de articulação que permitem construir uma nova identidade – a do povo gaúcho.

2.2 As diferentes concepções de cultura e sua relação com a identidade

Anteriormente, postulamos que a identidade está profundamente vinculada ao conceito de *cultura*. Por esta razão, Erico Verissimo faz questão de evidenciar diferentes elementos culturais dentro de sua obra que compõem os hábitos individuais de cada habitante de Santa Fé e, assim, formam a identidade cultural da coletividade local. Ademais, o conceito de *cultura* abriga diferentes definições. Conforme explicita Nestor Garcia Canclini (2009, p. 37), no senso comum e no uso cotidiano, a palavra *cultura* refere-se à educação, ilustração e refinamento, de modo que podemos pensar cultura como “o acúmulo de conhecimentos e aptidões intelectuais e estéticas”. Há também os usos científicos do termo, que buscam opor cultura a outros referentes, como natureza-cultura (o “natural” que existe no mundo *versus* o criado pelo homem) e sociedade-cultura.

Segundo o teórico, a sociedade é concebida, por autores como Ralph Linton e Pierre Bourdieu, “como o conjunto de estruturas mais ou menos objetivas que organizam a distribuição dos meios de produção e do poder entre os indivíduos e os grupos sociais, e que determinam as práticas sociais, econômicas e políticas” (*Ibid.*, p. 39). Em *O continente*, por exemplo, encontramos inicialmente uma sociedade colonial com grande influência da Igreja; depois o Império, que conta com o auxílio dos latifundiários para financiar guerras em troca de mais terras, e a opressão dos trabalhadores mais pobres, assim como dos escravizados e

indígenas. Com o avançar histórico da narrativa, as práticas econômicas e políticas se alteram, porém, ainda se mantêm hierarquias dentro dos grupos sociais. Canclini (2009, p. 39, grifo do autor), entretanto, comenta que “ao analisar as *estruturas* sociais e as *práticas*, fica um resíduo, uma série de atos que não parecem ter muito sentido se analisados com uma concepção pragmática, como realização do poder ou administração da economia”: trata-se das próprias línguas e suas complexidades, dos rituais adotados por diferentes grupos sociais e étnicos - por exemplo, a pintura do corpo para rituais sagrados que envolvem danças e canções específicos de determinados grupos indígenas e africanos. A questão é que este “resíduo” não obtém uma explicação pragmática no sentido econômico e representa elementos que compõem um outro sentido de *cultura*.

Considerando a oposição entre cultura e sociedade, Jean Baudrillard (1974) propõe quatro tipos de valor existentes no corpo social: o valor de uso, valor de troca, valor signo e valor símbolo. O valor de uso e o valor de troca relacionam-se com a materialidade do objeto, compreendidos dentro do esquema teórico marxista. Fora deste esquema, o valor signo e valor símbolo referem-se à cultura e aos processos sociais de significação – o valor símbolo, em especial, vincula-se aos rituais e/ou atos particulares que ocorrem dentro da sociedade. A partir deste pensamento, Pierre Bourdieu promove uma diferenciação entre cultura e sociedade baseada na estruturação social em dois tipos de relação: “as de *força*, correspondentes ao valor de uso e ao de troca; e, dentro delas, entrelaçadas com essas relações de forças, há relações de *sentido*, que organizam a vida social, as relações de significação. O mundo das significações, do sentido constitui a cultura” (CANCLINI, 2009, p. 41, grifo do autor).

Tendo em vista tais conceitos, é possível compreender *cultura* como o “*conjunto dos processos sociais de significação* ou, de modo mais complexo, *o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social*” (Ibid., p. 41, grifo do autor). Nesse viés, ao abranger diferentes processos sociais e significações, a *cultura* é inerente a qualquer sujeito que, ao conviver coletivamente, compõe não apenas uma identidade individual, como também uma identidade cultural coletiva referente ao corpo social ao qual pertence.

Com efeito, também com base nas análises dos fenômenos sociais, Clifford Geertz (2008) propõe um conceito de cultura com base na semiótica. O antropólogo aborda a cultura como uma teia de significações constituída pelo próprio homem. Para isso, Geertz adota a visão de Max Weber de que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e, assim, assume a cultura como “essas teias e sua análise”, ou seja, “como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 4).

Nesse contexto, a cultura se estabelece como parte inerente da identidade humana, pois constitui as teias de significados pelas quais o ser humano se caracteriza como sujeito. Conseqüentemente, a cultura pode ser vista ainda como uma instância simbólica da produção e reprodução da sociedade, onde cultura e sociedade, entrelaçadas, entendem que todas as práticas sociais contêm uma dimensão cultural – apesar de, nestas práticas, nem tudo ser cultura. Ao dançar, cantar etc., por exemplo, trata-se não apenas da ação explícita, como também se alude ao poder, aos conflitos sociais, à morte ou à luta. Cultura e sociedade se diferenciam, contudo não há uma barreira que as separe, que as oponha inteiramente (CANCLINI, 2009).

Além disso, a cultura é vista como um meio para o exercício do poder, através da tentativa (muitas vezes bem-sucedida) de controle dos processos de significação e reprodução, de forma a criar uma ilusão de hegemonia, que, em geral, condena o diferente ao apagamento cultural e social. Geertz aponta que a cultura é melhor vista não apenas como

complexos padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos -, [...], mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (que os engenheiros de computação chamam “programas”) – para governar o comportamento. [...] O homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento (GEERTZ, 2008, p. 32-33).

O antropólogo salienta o papel da cultura como mecanismo de regulação de comportamento e de exercício de poder. Logo, como uma questão política, a cultura legitima determinados grupos e discursos, dando sentido à administração do poder e, igualmente, à luta contra ele. Conforme aponta Canclini (2009), o uso de termos como a “cultura europeia” ou “alta” para designar comportamentos e gostos de povos ocidentais e de elites é em si um ato cultural pelo qual se exerce o poder; assim como ocorre com a recusa do termo e a sua reapropriação pela cultura popular. A cultura, então, está completamente entrelaçada às relações de força, e abrange a hierarquização social. As classes dominantes impõem-se no plano econômico e podem reproduzir esta dominação também no campo cultural, através da hegemonização.

De acordo com Pierre Bourdieu (1989, p. 11), é como instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos, nos quais reconhecemos as teias de significações da cultura, “cumpram a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica)”. Diante dessa perspectiva, os

grupos dominantes podem conduzir a luta entre as classes tanto nos conflitos simbólicos da vida cotidiana, como por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica:

As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. [...] O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção (BOURDIEU, 1989, p. 11-12).

Trata-se, portanto, da dominação do discurso identitário e cultural que busca apagar e desvalorizar o discurso do Outro. Assim, as práticas sociais diferenciam os grupos étnicos bem como as classes sociais de um mesmo grupo. A burguesia, por exemplo, busca justificar seus privilégios para além do acúmulo material, através de uma fundamentação em uma causa mais nobre. O mesmo ocorre dentro do sistema colonial, onde a Coroa (detentora do poder material) reafirma seus privilégios sobre a terra, a mão de obra e as riquezas através do próprio título de nobreza, a Igreja e o poder militar. Há, deste modo, um deslocamento do sistema conceitual de diferenciação e classificação da origem da distância entre as classes; o motivo da diferenciação social é colocado sobre o simbólico e não sobre o econômico, criando “a ilusão de que as desigualdades não se devem àquilo que se tem, mas àquilo que se é” (CANCLINI, 2009, p. 81).

Na obra de Verissimo, é notório observar o desenvolvimento histórico que leva à construção de um grupo social burguês que domina culturalmente o espaço político, social e territorial no estado do Rio Grande do Sul. Por exemplo, o dos próprios colonizadores e latifundiários, que exercem o poder com base em uma lei que beneficia a eles mesmos e ancoram-se em uma construção religiosa e militar que os intitula como seres humanos superiores em relação aos membros de classes menos abastadas. Contudo, como visto, é através das peculiaridades dos grupos sociais e do jogo de poder que se constitui uma identidade cultural local.

2.3 Identidade das *comunidades imaginadas*

A formação de uma identidade coletiva a partir de elementos culturais e outros elementos políticos, econômicos e sociais nos permite a *identificação* com determinada construção discursiva de identidade. A partir disto, torna-se essencial pensar a identidade coletiva conforme o conceito de *comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson (2008).

Anderson (2008, p. 32) define o termo *nação* como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”. Para o autor, trata-se de uma comunidade imaginada, uma vez que, por menor que seja a nação em termos de espaço geográfico, os membros que nela se encontram “jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (*Ibid.*, p. 32). Torna-se importante destacar que, apesar da ideia de homogeneidade que a concepção de *comunidade imaginada* pode gerar, é justamente a pluralidade de culturas e discursos que constituem as comunidades imaginadas atuais – sejam elas nações ou povoados. Sob esse viés, é viável pensar a obra *O tempo e o vento* dentro deste sentido de *comunidade imaginada*, tendo em vista que, apesar de não se tratar de uma *nação* em sua abrangência geral do senso comum (um país), trata-se de um espaço territorial onde seus habitantes – conjunto plural de grupos étnicos e sociais - se identificam com determinada identidade. Conforme levantado por Anderson (2008, p. 33), “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada”.

Nesse cenário, a identidade e a cultura nacional são um *discurso* que tenciona construir sentidos que influenciam e organizam as ações e a concepção que possuímos de nós mesmos. Para Stuart Hall (2019, p. 31, grifo do autor), “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades” e esses sentidos estão compreendidos “nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas”.

Apesar de Hall (2019) e Anderson (2008) trazerem uma concepção de identidade nacional, utilizaremos o conceito para realizar uma análise do espaço local, o Rio Grande do Sul – com as suas similaridades e diferenças ao restante do Estado-nação Brasil. Com efeito, a palavra *nação* se refere “tanto ao moderno Estado-nação quanto a algo mais antigo e nebuloso – a *natio* -, uma comunidade local, um domicílio, uma condição de pertencimento”, conforme afirma Timothy Brennan (1990 apud HALL, 2019, p. 34). Entretanto, torna-se importante ressaltar que devido à grande extensão territorial brasileira, o estado gaúcho possui uma área total de 281.730,2 km² (de acordo com o governo do estado³), o que corresponde a um território parecido com o do Equador (283.560 km²) e maior do que o Reino Unido (243.610 km²) e Guiné (245.836 km²), por exemplo. Conseqüentemente, é possível pensar o Rio Grande do Sul

³ Disponível em: <https://www.estado.rs.gov.br/geografia>. Acesso em: 10 de janeiro de 2023.

nos termos de uma identidade local que se assemelha ao conceito de identidade nacional apresentado por Hall (2019) e à concepção de “comunidade imaginada”, de Anderson (2008).

Tal qual a identidade individual é um processo de construção histórica, as identidades nacionais também são formadas e transformadas no centro da *representação*. Na prática,

[...] a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (HALL, 2019, p. 30, grifo do autor)

Portanto, como coloca Anderson (2008), as diferenças entre as nações encontram-se na forma como elas são imaginadas, evidenciando o poder do caráter discursivo da identidade coletiva. Ao analisar os discursos narrativos como centro da construção identitária das comunidades imaginadas, torna-se viável conceber que “a vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida, em grande parte, na imaginação” (POWELL apud HALL, 2019, p. 31). Nesta mesma linha, Homi Bhabha complementa: “As nações, tais como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e efetivam plenamente seus horizontes apenas nos olhos da mente” (BHABHA, 1990 apud HALL, 2019, p. 31); e a fala de Ernest Renan corrobora este pensamento ao propor que “a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas” (RENAN apud ANDERSON, 2008, p.32). A partir disto, Hall (2019) propõe cinco elementos sobre como a narrativa cultural nacional é contada – elementos que encontraremos, em maior ou menor medida, na narrativa de *O tempo e o vento*. O primeiro elemento proposto é a *narrativa da nação* conforme ela é contada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular, pois elas “fornecem uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou *representam* as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação” (HALL, 2019, p. 31, grifo do autor). A própria obra de Verissimo constitui uma *narrativa da nação* (ou uma narrativa de uma comunidade imaginada), que representa símbolos, cenários, eventos históricos etc. da construção identitária do Rio Grande do Sul, e compõe o mosaico dos povos constituintes da identidade do estado, e apresenta uma explicação para a origem do povo gaúcho, delineando um *mito fundador*. É necessário ressaltar a compreensão de que “os mitos fundacionais e seus heróis fornecem a uma população heterogênea uma identidade pela qual é possível o sentimento de igualdade” (SOUSA, 2011, p. 5).

O segundo elemento é, justamente, a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade. Erico Verissimo traz elementos das origens do povo gaúcho bem como aspectos culturais locais em sua obra. Na verdade, o autor ajuda a construir a tradição gaúcha através da sua narrativa, o que remete ao terceiro elemento: *invenção da tradição*, que consiste em uma das principais estratégias discursivas. Igualmente, o quarto elemento também se relaciona diretamente com o romance de Verissimo, pois trata-se do *mito fundacional*:

[...] uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo “real”, mas de um tempo “mítico”. Tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, transformando a desordem em “comunidade” (...) e desastres em triunfos (...). Mitos de origem também ajudam povos desprivilegiados a “conceberem e expressarem seu ressentimento e sua satisfação em termos inteligíveis” (...). Eles fornecem uma narrativa alternativa ou uma contra narrativa, que precede as rupturas da colonização, pode ser construída (HALL, 2019, p. 33).

Verissimo expõe, em *O continente*, o povo indígena como parte da formação do povo gaúcho, ainda que depois este grupo seja apagado no decorrer da narrativa. A história gaúcha inicia-se com a exploração da mulher indígena e perpetua-se no seu filho, fruto da violência, dando início à miscigenação. Isto vai de encontro ao quinto elemento que simbolicamente baseia a ideia de um *povo* ou “*folk*” *puro, original*. Embora, raramente, esse povo exerça o poder – o que ocorre com o povo indígena que é explorado e brutalmente assassinado dentro de todo o território brasileiro.

Nesse panorama, três conceitos constituem uma cultura nacional como uma “comunidade imaginada”: “as *memórias* do passado; o *desejo* por viver em conjunto; a perpetuação da *herança*” (HALL, 2019, p. 34, grifo do autor). Assim, a identidade nacional busca unificar membros que se distinguem em questão de classe, gênero e etnia, porém a busca por uma hegemonização da cultura acarreta o apagamento e silenciamento de saberes subalternos, conforme a imposição do poder cultural, econômico e político. Acerca disso, Hall aponta para três pontos que se relacionam com a análise a ser realizada no decorrer deste trabalho. O primeiro ponto evidencia o fato de a maioria das nações modernas constituírem-se de “culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (*Ibid.*, p. 35). Cada conquista subjuga os povos conquistados e suas culturas, costumes e tradições e “esses começos violentos que se colocam nas origens das nações modernas têm, primeiro, que ser ‘esquecidos’, antes que se comece a forjar a lealdade com uma identidade nacional mais unificada, mais homogênea” (*Ibid.*, p. 35). De fato, Verissimo nos mostra como, no decorrer da trajetória histórica, os gaúchos realizaram este processo de “esquecimento” ou, poderíamos dizer, de transformação

de determinados eventos violentos de sua história, ressignificando e/ou apagando partes que não condiziam com a narrativa que o grupo social detentor de poder gostaria de sustentar.

Se a marcação de gênero se torna uma questão discriminatória no processo de identificação, assim como as classes sociais e os grupos étnicos, então pode ser tomada como o segundo ponto levantado por Hall (2019), que considera as identidades nacionais fortemente generificadas. As mulheres, em geral, estão tradicionalmente destinadas a uma posição social diferente da atribuída ao homem. Por fim, o terceiro ponto refere-se aos países europeus como “nações ocidentais modernas [que] foram também os centros de impérios ou de esferas neoimperiais de influência, exercendo uma hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados” (*Ibid.*, p. 36). Neste caso, o Brasil não foi um império colonizador, e sim, uma nação constituída a partir da colonização portuguesa – e de outros países europeus -, que sofreu com a imposição cultural. Por isso, torna-se evidente a necessidade de pensar a cultura e a identidade nacional como um *dispositivo discursivo* que apresenta a diferença como unidade.

2.4 A necropolítica na construção identitária de uma *comunidade imaginada*

A identidade cultural de uma comunidade imaginada fundamenta-se como um discurso narrativo relacionado à construção histórica e ao jogo do poder e da diferença. Por esse motivo, torna-se necessário examinar as vozes narrativas que se sobrepõem na tentativa de unificação de uma identidade nacional. De acordo com Edward Said (2011, p. 11), “o poder de narrar ou de impedir que se formem ou surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos”. Durante muito tempo, apenas os povos europeus detiveram o poder narrativo, o que permitiu o silenciamento dos discursos subalternos.

Destarte, é possível relacionar a fala de Said com a concepção de Walter Mignolo (2020) sobre as histórias locais que constituem os saberes subalternos, “regionalizados” e “provincializados” ao serem comparados com os saberes canônicos eurocêntricos tidos como universais. Os saberes subalternos e regionalizados associam-se ao que Foucault (2010, p. 9) chama de “saber das pessoas” – um saber desqualificado, que consiste em “um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam”. O embate entre os diferentes saberes, conforme aponta Mignolo (2020), está profundamente arraigado à diferença colonial,

que produz a subalternização do conhecimento, promove a colonialidade do poder e a articulação do “ocidentalismo” como imaginário dominante do mundo colonial. *O continente* apresenta distintos discursos narrativos, inclusive subalternos, porém é o discurso do detentor de poder que determina o rumo da história gaúcha e a hegemonia da sua identidade.

A obra de Verissimo abarca um longo período histórico, no interior do qual se encontra o imperialismo português. O período colonial proporcionou reverberações até a contemporaneidade, de maneira que é importante evidenciar dentro da narrativa as representações culturais referentes a este período, em especial, ao que se relaciona com o poder discursivo. A obra salienta a fomentação de guerras, a indiferença com os povos locais, a violência e a ganância europeia sobre as terras gaúchas. Estes eventos evidenciam o movimento político europeu de incentivo a disputas entre povos locais, e que moldou classes e racismos, com o intuito de provocar a estratificação das comunidades colonizadas. Em decorrência disso, fica evidente a construção de grandes potências imperialistas europeias por meio da exploração de mão de obra escrava e riquezas dos países colonizados.

No espaço colonial evidencia-se a força militar que promove guerras buscando ampliar fronteiras, além das guerras ideológicas conduzidas, principalmente, através da expansão da fé cristã. Os discursos que constituem a obra de Erico Verissimo, realçam a necropolítica em relação direta com a construção identitária. A necropolítica, termo cunhado por Achille Mbembe (2018), trata do poder e da capacidade de ditar quem vive e quem morre. Para desenvolver o conceito de necropolítica, Mbembe utiliza como base o conceito de biopoder de Michel Foucault (2010), que compreende a vida e a morte como parte do campo político, de forma que o soberano pode fazer morrer ou deixar viver. Dentro da relação de poder, portanto,

[...] o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. [...] O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Sob essa ótica, Mbembe (2018, p. 6-7) aponta que a guerra é “tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)?”. Efetivamente, é necessário observar a guerra como recurso importante para o imperialismo e para as questões políticas brasileiras, de maneira que o corpo demarcado é a principal vítima da violência. O filósofo camaronês admite a sua

preocupação com a soberania que possui como projeto central “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (*Ibid.*, p. 10-11); como, por exemplo, o genocídio de povos ameríndios e africanos nativos durante o período colonial. Na verdade, a vida em si existe apenas no confronto com a morte e, a partir dessa perspectiva, a “política é, portanto, a morte que vive uma vida humana. Essa também é a definição de conhecimento absoluto e soberania: arriscar a totalidade de uma vida” (*Ibid.*, p. 12-13). A soberania é, desta maneira, a recusa em aceitar os limites que o medo da morte impõe ao sujeito. Para o soberano, é indispensável a imposição do risco de morte, enquanto a subordinação fica arraigada à necessidade de evitá-la. Logo, a política é apresentada como trabalho da morte.

A execução do direito de matar não necessariamente precisa ser expressa por meio do poder estatal, entretanto, constantemente se “refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo” (MBEMBE, 2018, p. 17). Esta construção ficcional, algumas vezes leva a disputas contra inimigos ou crenças construídas com base em um desejo de poder que promove os conflitos armados. Conforme apontado por Foucault (2010), o biopoder funciona por intermédio da divisão de quem deve viver e quem deve morrer – para o colonizador, à título de exemplo, o indígena pode morrer, em contrapartida, o escravizado, por seu valor de mercado, pode sofrer torturas físicas, porém deve permanecer vivo para ser capaz de trabalhar. Em verdade, essa divisão “pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (MBEMBE, 2018, p. 17). É viável, pois, afirmar que a política da raça está diretamente relacionada à política da morte e considerar a escravidão como uma das primeiras manifestações da biopolítica. Nas colônias, o biopoder do soberano (homem branco) ganha força porque não está sujeito a nenhuma regra:

Lá, o soberano pode matar a qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com um imaginário colonialista, caracterizado por terras selvagens, morte e ficções que criam o efeito de verdade. A paz não constitui necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. De fato, a distinção entre guerras e paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário legal europeu encontram a ocasião para reemergir nas colônias (MBEMBE, 2018, p. 36-37).

Em suma, o discurso do soberano europeu promove a violência sobre os povos coloniais. Sendo assim, o exercício da soberania significa a produção de imaginários culturais que constituem formas de pensar e ver o mundo, evidenciando a capacidade de definir quem importa

e quem não importa (assim como quais narrativas e saberes possuem mais valor). Consequentemente, a necropolítica apresenta o genocídio como lógica do colonialismo, promove o racismo e desciviliza simultaneamente o colonizador e o colonizado. A construção do discurso europeu permitiu, durante muito tempo, mascarar a barbárie do colonialismo através da evangelização e dos princípios cristãos, “a retórica do poder gera com muita facilidade, quando exercida num cenário imperial, uma ilusão de benevolência” (SAID, 2011, p. 18), ferramenta muito utilizada por Portugal e Espanha. Desta forma, o imperialismo é um sistema que se sustenta com base na nobreza, no poder militar e com o apoio da Igreja – que elabora uma dualidade entre cristianismo, equivalente à civilização, e paganismo, equivalente à selvageria.

Contudo, um ponto central para a narrativa de Verissimo e para todo o colonialismo é a terra. A demarcação, a extensão de fronteiras permitem a ampliação do comércio e do poder do Império, de latifundiários e coronéis. É a terra que fornece a comida, que representa a sobrevivência, como também promove disputas entre grupos:

Estão em jogo territórios e possessões, geografia e poder. Tudo na história humana tem suas raízes na terra, o que significa que devemos pensar sobre a habitação, mas significa também que as pessoas pensaram em *ter* mais territórios, e portanto precisaram fazer algo em relação aos habitantes nativos. Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros (SAID, 2011, p. 39, grifo do autor).

Ao dominar uma terra estrangeira, o colonizador promove a necropolítica através da execução do biopoder, subdividindo a humanidade em grupos e subgrupos que possuem maior ou menor valor de acordo com o pensamento colonial de valor de mercado e de trabalho. Tanto o imperialismo como o colonialismo

são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade”. E as ideias sobre a cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais (SAID, 2011, p. 43, grifo do autor).

Por conseguinte, o poder do colonizador também ocorre pelos meios culturais que promovem as formações ideológicas e identitárias. Há, portanto, a fabricação de novos discursos, que, com base na necropolítica e em interesses próprios, apagam traços importantes da formação da nova nação, que surge a partir da mistura de etnias e grupos sociais diversos dentro de um território violado pela brutalidade.

A narrativa de Verissimo apresenta a construção da identidade cultural gaúcha por meio dos diferentes discursos. Ao mostrar o jogo de poder que se utiliza do discurso dominante para promover o apagamento de determinados traços culturais, o autor ressalta a narrativa do oprimido e do subalterno – daquele que tem sua identidade marcada. Esta é uma preocupação atual de muitos escritores com “as imagens puras (e até expurgadas) que elaboramos a respeito de um passado privilegiado e genealogicamente útil, do qual excluimos elementos, vestígios e narrativas indesejáveis” (SAID, 2011, p. 51).

Com base nas colocações apresentadas, este trabalho entende a identidade cultural como uma construção discursiva em constante progresso e influenciada pelos eventos históricos, pelo jogo de poder e a necropolítica. Por fim, isto nos permitirá analisar os discursos locais subalternos que resistem e integram parte importante da identidade cultural do Rio Grande do Sul.

3 O DISCURSO IDENTITÁRIO DOS POVOS INDÍGENAS

3.1 A representação dos indígenas e os Sete Povos das Missões

Dentro da narrativa de *O continente* observamos a representação dos povos indígenas através dos Sete Povos das Missões, Pedro Missioneiro, Sepé Tiaraju, a índia paraguaia e Honorina, além de outros indígenas que não chegam a ser nomeados, pois são apenas representados em momentos de conflitos com colonos ou pequenos povoados. Apesar de considerarmos genericamente os diferentes povos indígenas como pertencentes a um mesmo grupo étnico, os guaranis são os que se destacam dentro da narrativa, especialmente devido a sua relação com as Missões. Note-se que, mesmo dentro da etnia guarani, é possível distinguir diferentes subgrupos – caiouás, mbiás, nhandevas, ava-xiriguanos, guaraios, izozeños e tapietés –, cada um com suas especificidades dialetais, culturais e cosmológicas. Porém, ao mencionar o grupo guarani neste trabalho, não especificaremos a etnia em particular, pois, conforme Bartolomeu Melià,

é possível falar de um índio guarani genérico e uma cultura guarani. Ele é migrante, mas ao mesmo tempo é agricultor, vive em comunidades ou aldeias, sua organização social fundamental é a família extensa, governa-se mediante assembleias – “aty” – pequenas ou grandes, reconhece líderes religiosos e/ou políticos, tem uma religião baseada na palavra inspirada Pelos de Cima [Los de Arriba], palavra que se faz sacramento também mediante o canto e a dança, e se rege por eventuais profecias, entre as quais a chamada busca da terra sem males teve preponderância (MELIÀ, 2010, p. 6).

A chegada dos colonizadores europeus a partir do século XVI representa uma parcela ínfima da história dos guaranis que, conforme registros, já se encontravam no estado do Rio Grande do Sul por volta do século V ou VI (SCHMITZ, 2010, p. 15). De acordo com Schmitz (2010, p. 15),

por ser um povo numeroso, agricultor, social e politicamente organizado, mas sem uma estrutura estatal e poder unificado de resistência, os guarani ficaram sujeitos à incorporação nos estados coloniais como escravos, como prestadores de serviço dependente [...], ou organizados em missões. Todos os guarani foram envolvidos num ou noutro destes processos coloniais de busca de mão-de-obra e, nesses processos, se perdeu sua gente e sua cultura.

Em *O continente* é possível observar, especialmente no capítulo “A fonte”, a incorporação dos indígenas aos Sete Povos das Missões e como ocorrem as relações religiosas, econômicas e sociais dentro deste espaço. Fundadas por jesuítas espanhóis, as missões em solo gaúcho são retratadas por Verissimo através de detalhes do cotidiano de padres e indígenas:

Às oito horas os índios que trabalhavam nas plantações e na estância reuniram-se como de costume na frente da igreja e pe. Alonzo fez-lhes uma pequena preleção. Disse-lhes que, se colhessem muito trigo, teriam muita farinha; se tivessem muita farinha, dariam serviço ao moinho; se o moinho trabalhasse, os padeiros poderiam fazer muito pão; e se todos tivessem muito pão, ficariam bem alimentados; e se ficassem bem alimentados, Deus se sentiria feliz. Acrescentou que naquele ano precisavam exportar mais erva-mate e algodão para Buenos Aires, pois quanto mais coisas exportassem mais dinheiro teriam, não só para pagar os dízimos ao rei de Espanha, como também para comprar remédios, instrumentos e – oh! Sim – mais coisas belas para a igreja: cálices, cruzes, castiçais... (VERISSIMO, 2004a, p. 53).

De fato, as missões eram bem estruturadas e economicamente estáveis, havendo o cultivo de diversos produtos agrícolas, entre eles a erva-mate e o trigo, além da criação de gado. Padre Alonzo gostava de escrever para os parentes e amigos da Espanha e elogiar as organizações das reduções jesuíticas. Cada uma:

[...] era governada por um cabildo, para o qual os índios escolhiam em eleições anuais o corregedor – a autoridade máxima –, os regedores, os alcaides, o aguazil-mor, um procurador e um secretário. Contava-lhes também como os indígenas aprendiam, através de lições práticas e vivas, que o indivíduo pouco ou nada vale fora da coletividade a que pertence. Toda a produção das lavouras e estâncias de gado das reduções pertencia à comunidade, e os bens de consumo eram divididos igualmente entre todos. A gente dos Sete Povos não conhecia nenhuma moeda, pois ali vigorava um regime de permutas (VERISSIMO, 2004a, p. 55).

A Igreja foi uma instituição vital para o processo de colonização dos povos indígenas. Com o intuito de evangelizar, levava aos povos locais os valores cristãos (vistos como equivalentes à civilização) aos “selvagens”. Com tal propósito, os padres conseguiram criar centros sociais, econômicos e políticos até certa medida autônomos da metrópole, pois Portugal e Espanha não tinham de fato noção do que as missões eram capazes de produzir. Todavia, não é possível atribuir aos jesuítas todo o mérito pela estruturação das missões, posto que os povos tradicionais indígenas já possuíam uma tradição de vida em comunidade, o que lhes proporciona o sentimento de igualdade: “Se você vive uma experiência de comunidade, a ideia de pessoa é fortemente constituída como personalidade mesmo, com perspectivas próprias, interagindo com outros iguais” (KRENAK, 2018a, p. 6). Entretanto, o contato evangelizador dos jesuítas promoveu também o apagamento da cultura indígena. Pedro Schmitz admite que a arqueologia pouco revela sobre as crenças indígenas, porque

os missionários *não estavam interessados nelas e procuravam extirpá-las*. Como qualquer povo, os guarani tinham mitos explicativos das estruturas e dos acontecimentos do mundo e da sociedade e também ritos com os quais procuravam pôr-se em contato com o sobrenatural; sabemos ainda que líderes religiosos, os pajés, procuravam defender suas crenças contra a atuação do missionário. Os antropólogos, que os estudaram, falam que a religião permeava todas as suas atividades, considerando-os uma das populações mais religiosas do mundo (SCHMITZ, 2010, p. 17, grifo nosso).

Talvez esta questão religiosa tenha servido como base para a aproximação da cultura guarani com as crenças evangelizadoras trazidas pelos jesuítas que, muitas vezes, estabeleciam correlações entre as crenças indígenas e as histórias bíblicas para conseguir pregar o Evangelho - como era o caso de padre Antônio, que contava “às crianças a história de Jesus, que ele apresentava aos alunos como uma espécie de Bom Cacique. [...] Era extraordinário como sabia adaptar as parábolas bíblicas ao mundo dos índios, e como dava realidade, vida às suas personagens” (VERISSIMO, 2004a, p. 53). Os indígenas assimilavam facilmente as histórias cristãs ao compará-las com sua vida cotidiana, com suas crenças, e acreditavam fortemente em céu e inferno, conforme a pregação dos padres. Airon Krenak argumenta que o indígena se encaixa plenamente no seu lugar de origem, entretanto, quando é arrancado deste, “e jogado num outro ponto qualquer, ele tem que se realocar. Esse desterrado agora vai ter que reinventar a si e a seu mundo” (KRENAK, 2018a, p. 8). É plausível, portanto, admitir que o indígena que passa a viver dentro das missões necessita reinventar sua concepção de mundo de acordo com a evangelização, estabelecendo conexões entre as figuras bíblicas e as entidades de suas crenças religiosas.

Para os missionários retratados na obra do escritor gaúcho, os homens brancos representam o perigo, já que eram um instrumento de corrupção e, portanto, eram impedidos de acessar as reduções. Padre Alonzo chega a indicar que os indígenas das missões não podem ser tidos como selvagens, ao contrário, eram mais civilizados do que muitos homens europeus:

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. [...]

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 bronzes, e músicos (VERISSIMO, 2004a, p. 56).

Neste trecho, é possível destacar que, apesar dos indígenas serem considerados “civilizados”, eles perdem características identitárias iniciais, prévias à chegada dos jesuítas europeus ao Continente. Mesmo que os jesuítas não promovam a política de morte, ainda assim utilizam o domínio do poder para construir uma narrativa discursiva que promove o apagamento da cultura indígena local.

As Missões, contudo, respondiam ao governo espanhol e, por isso, periodicamente, eram obrigadas a enviar indígenas a Buenos Aires para serem empregados na construção de edifícios públicos, o que revoltava os padres, visto que “esses índios jamais voltariam às suas casas, pois morreriam mercê dum tratamento pouco humano ou, longe da influência dos missionários, tornariam a cair em pecado, entregando-se à heresia, ao amor promíscuo, à bebida e outros vícios” (VERISSIMO, 2004a, p. 63). Conseqüentemente, o poder colonial espanhol exerce a necropolítica ao convocar esses indígenas para trabalhar até a morte. O biopoder é também exercido pelos colonizadores europeus através do Tratado de Madri (1750), que estabeleceu a troca dos Sete Povos das Missões pela Colônia do Santíssimo Sacramento. Esta decisão foi tomada de forma brusca por Portugal e Espanha, sem refletir sobre a dificuldade de mover todos os elementos que constituíam os Sete Povos das Missões, os quais contavam com um número elevado de indígenas. O tratado deixou os missionários angustiados e enfureceu os indígenas que consideravam aquela terra sua pátria. Padre Alonzo, em especial, sofre junto com os indígenas pelo absurdo da ordem do governo europeu, considerando uma

insensatez entregar a Portugal, em troca da Colônia do Sacramento, aquelas ricas terras das missões orientais, com aldeamentos prósperos, templos magníficos, estâncias, lavouras, casas... Por outro lado, como seria possível fazer a mudança de mais de trinta mil índios para o outro lado do rio Uruguai sem causar-lhes danos irreparáveis? Como transportar sem riscos mais de setecentas mil cabeças de gado? (VERISSIMO, 2004a, p. 77).

A ação do governo espanhol – e português – representa a forma mais pura de necropolítica, como “por meio dum frio pedaço de papel, El-Rei movia as trinta mil e tantas almas daquelas reduções como se fossem utensílios de pouco ou nenhum valor!” (*Ibid.*, p. 77). Esta ação evidencia a insignificância dos povos tradicionais para o europeu, pois os indivíduos colonizados apenas ganham significado quando são necessários como mão-de-obra, mas permanecem descartáveis. Excluído o contato jesuítico, há apenas a exploração:

Os índios submetidos a trabalhos forçados ou morriam após sete anos de atividades no máximo, ou ficavam de todo imprestáveis para qualquer trabalho. Os padres jesuítas fizeram, com suas Missões, o contraponto à conquista dos imperialistas pelas armas. Com a cruz simbolizando a Boa Nova do Evangelho, conseguiram através da organização dos índios, primeiro em pequenas comunidades e depois em cidades, torná-los cidadãos livres dentro das reduções. Para tanto obtiveram até decreto do rei da Espanha que proibia a qualquer espanhol a penetração em território missioneiro. Os portugueses bandeirantes ou paulistas foram os mais terríveis inimigos do povo guarani das Missões. Nada menos do que uns 115 mil índios foram roubados das cidades jesuíticas pela força, levados a ferro para São Paulo (CECHIN, 2010, p. 36).

O homem branco, visto inclusive pelos jesuítas como instrumento de corrupção, representará toda a violência da colonização e exploração. Para Krenak (2018b, p. 2), a construção da nação brasileira baseia-se no confronto entre povos promovido pela colonização:

“Na base da nossa formação só tem conflito; nem os brancos vieram para cá para fazer qualquer ato edificante, nem os negros vieram voluntariamente para ser escravos, e nem os índios estavam aqui achando engraçadinha essa invasão”. Nesse viés, a brutal desigualdade estabelecida através do exercício do biopoder aparece de modo evidente através da disputa ocasionada pela recusa indígena de cumprir o Tratado de Madri, da violência sexual que resulta no nascimento de Pedro Missioneiro e da conseguinte obliteração da cultura indígena dentro das tradições culturais gaúchas.

Neste sentido, a personagem de Pedro Missioneiro é emblemática para a construção narrativa, uma vez que representa a raiz indígena da família Terra-Cambará e a gênese do povo brasileiro. Pedro é fruto da violência do colonizador – do estupro de uma indígena, não nomeada, por um vicentista paulista:

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 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, 2004a, p. 61).

A mãe morre no parto e a criança é criada dentro das reduções das missões, com padre Alonzo como padrinho. Pedro apresenta uma grande inclinação para os ensinamentos bíblicos, por isso imagina a sua mãe como a figura de Nossa Senhora, branca e bonita:

- Aqui está o corpo de tua mãe – disse o padre, mostrando uma cruz ao menino. Pedro olhou para o pequeno monte de terra a seus pés. Teve o desejo de abrir a sepultura a ver como era a fisionomia de sua mãe. Imaginava-a bela e branca como as santas. Olhando para o chão, esquecido da companhia do padre, murmurou de repente:
- Rosa mística.
O jesuíta, surpreendido, perguntou:
- Que foi que disseste?
- Rosa mística.
- E sabes quem é a Rosa mística?
O menino sacudiu a cabeça negativamente, sem olhar para o amigo.
- É Nossa Senhora, Mãe de Deus – explicou Alonzo (VERISSIMO, 2004a, p. 68).

Pedro tinha visões e premonições, inclusive prevê a morte de Sepé Tiaraju, o grande líder indígena. Sepé Tiaraju é uma figura importante para a tradição gaúcha. Um dos poucos indígenas que ainda hoje são lembrados pelo nome, ele comandou grupos indígenas na guerra guaraníca contra exércitos espanhóis e portugueses. Apesar de não haver muitas informações concretas sobre o nascimento de Sepé Tiaraju, vale ressaltar que ele nasceu dentro do povo organizado, em meio às Missões. Sepé tenta, inicialmente, em conjunto com os padres, negociar com o governo europeu as condições do Tratado de Madri, porém, sem conseguir obter

resultados. Apesar disso, muitos padres veem a mobilização indígena contra as delimitações do governo imperialista europeu como um descontrole, que permitiria aos indígenas retornarem a seus instintos primitivos e selvagens:

Já então lavrara a revolta e a desordem entre os índios, que não mais obedeciam aos padres. A disciplina das reduções se quebrava. Caciques, corregedores e alcaides estavam resolvidos a enfrentar os exercidos aliados. E Alonzo via, agoniado, transformar-se a vida daqueles povos, onde agora só se faziam preparativos bélicos. Os hinos religiosos eram substituídos pelos cantos tribais de guerra, entoados com o fervor do ódio. Os estandartes da Igreja tinham sido postos de lado para dar lugar a bandeiras vermelhas, que os cavaleiros índios agitavam ao vento, de povo em povo, para incitar os companheiros ao combate. Os padres que tentassem chamá-los à razão eram desacatados e às vezes corriam até o risco de serem agredidos (VERISISMO, 2004a, p. 78-79).

As ações indígenas assombram os jesuítas, que se surpreendem ao perceber que a “piedade, a cortesia e as inclinações pacifistas dos indígenas não passavam dum ténue verniz que agora se quebrava para mostrar a natureza verdadeira daquela gente, que aos olhos dos padres se revelava com a força escandalosa duma nudez medonha” (*Ibid.*, p. 79). As Missões não mais se mobilizam em torno da produção agrícola e do gado, mas em redor dos preparativos para a guerra, com os indígenas abandonando as lavouras e forjando armas. Alonzo, diferente de outros padres da redução, encara a situação com realismo e admite o direito de resistir dos povos tradicionais, que não desejam entregar suas terras para os portugueses. Nesse cenário, o padre auxilia nos preparativos da guerra, instruindo guerreiros no manejo das espingardas que também ajuda a fabricar. No entanto, este posicionamento de Alonzo é atípico, pois, em geral, os padres ficam chocados com a revelação da violência indígena. Destaca-se, porém, que os povos indígenas viviam pacificamente dentro das Missões até os governos europeus decidirem arbitrariamente interferir na vida de trinta mil indígenas. Portugal e Espanha são os detentores de poder e desvalorizam a vida do indivíduo colonizado, de modo que não os preocupa se seria um trabalho quase impossível mover tantas pessoas e cabeças de gado em tão pouco tempo. Além disso, quando os indígenas decidem resistir, os governantes europeus não estão dispostos a escutar e repensar as normas do tratado. Ao contrário, para fazer valer o acordo, preferem ir à guerra contra os povos locais, promovendo a necropolítica.

Apesar da visão jesuítica, devemos reconhecer que há fundamento no desejo de guerrear dos indígenas. Na verdade, não se constitui como um desejo de guerra em si. A guerra é trazida pelo europeu, e o indígena apenas assume sua revolta contra uma decisão arbitrária e insensível. Por outro lado, os indígenas continuam a crer firmemente em Deus e nos santos, clamando pela ajuda deles para ganhar a batalha, conforme é possível observar na carta que o capitão Sepé Tiaraju mostra para o Padre Alonzo no romance:

Apenas se aproximem esses homens que nos aborrecem, devemos invocar a proteção de Nossa Senhora e de São Miguel e de São José, e de todos os santos, e se forem de coração, as nossas preces serão ouvidas. Devemos evitar toda a conferência com os espanhóis e ainda mais com os portugueses, que de todo o mal são a causa. Lembrai-vos como em todos os tempos antigos mataram muitos milhares de nossos pais, sem perdoarem nem as inocentes crianças, e como nas nossas igrejas profanaram as imagens que adornam os altares dedicados a Deus Nosso Senhor. E como queriam tornar a fazer-nos o mesmo, a nós e aos nossos. Não queremos aqui esse Gomes Freire e a sua gente, que por instigação do diabo tanto ódio nos tem. [...] Temos derramado o sangue no serviço d'El-Rei, pelejando em suas batalhas na Colônia e no Paraguai, e ainda ele nos diz que abandonemos nossas casas, nossa Pátria! [...] Por que não lhes dá ele Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e o Paraguai? Por que há de somente sobre nós, pobres índios, recair a ordem de deixar casas, igrejas, tudo quanto possuímos e que Deus nos dera? (VERISSIMO, 2004a, p. 79-80).

Neste trecho percebemos ainda o elemento histórico detalhado na obra, tanto através das personagens – Sepé Tiaraju e Gomes Freire, por exemplo -, como por meio da narrativa da guerra em si. A personagem de Sepé ganha um ar mítico para os indígenas, e recebe a designação de São Sepé, título de santo popular. A grandiosidade de Sepé Tiaraju era tão evidente que impressionava até mesmo os padres das missões:

Desde o primeiro momento o corregedor José Tiaraju se erguera como um chefe natural daqueles guerreiros indígenas. Alonzo nunca chegara a penetrar bem a alma daquele belo homem de rígida postura marcial, parco de palavras e de gestos. [...] Sabia ler e escrever com fluência, tinha habilidade para a mecânica e conhecia a doutrina cristã melhor que muitos brancos letrados que se jactavam de serem bons católicos. Ninguém melhor que ele domava um potro ou manejava o laço; poucos podiam ombrear com ele no conhecimento e trato de terra; e aquela guerra mostrara que ninguém o suplantava como chefe militar e guerrilheiro (VERISSIMO, 2004a, p. 82).

A partir disso, Tiaraju e seus feitos são ovacionados nas missões. Pedro, ainda um jovem garoto, possuía visões de Tiaraju em batalha, que depois se comprovavam através das histórias narradas por aqueles que realmente participaram dos eventos. Assim, Tiaraju ganha dentro da narrativa ficcional de Verissimo e do discurso identitário gaúcho caráter de lenda e é um símbolo de resistência:

Ele é tão grande, que sua grandeza sobressaiu da história para entrar na lenda, e não saiu da lenda para entrar na história. Sepé Tiaraju perece às portas dos Sete Povos das Missões Orientais do Uruguai, à vanguarda dos índios missioneiros, enfrentando os exércitos imperialistas de Espanha e Portugal, em defesa do território da Pátria natural, ainda quase virgem do pé civilizado do europeu, madrugando para a América; pátria telúrica, politicamente indefinida, mas pátria; terra onde nascera, chão nativo, onde plantara seu rancho e acendera seu fogo. Sepé é o primeiro pronunciamento de uma consciência rio-grandense. Morreu lutando contra a Espanha e Portugal, porque a terra que defendia era sua e de seus irmãos, tinha dono, fora de seus pais e seria de seus filhos (CECHIN, 2010, p. 38).

Após a morte de Sepé Tiaraju, em fevereiro de 1756, as forças indígenas perdem folego e, na narrativa de Verissimo, em três meses, “quando os exércitos dos Sete Povos já haviam sido completamente desbaratados numa batalha campal, e os habitantes do povo de Alonzo,

desesperados prendiam fogo à catedral e às casas, para que elas não caíssem intatas nas mãos do inimigo vitorioso” (VERISSIMO, 2004a, p. 87), Pedro Missioneiro monta em um cavalo e percorre a esmo as terras do Rio Grande.

3. 2 A construção discursiva do nativo selvagem e sem valores

A guerra guaraníca, assim como outros eventos, auxiliou os colonizadores a construir o discurso narrativo de que, mesmo com a evangelização, a alma indígena é selvagem, promovendo o preconceito e a violência contra estes povos. A personagem de Chico Rodrigues – que se tornará Chico Cambará -, por exemplo, afirma que ouviu dizer “que no Continente a vida é dura, os índios são brabos, e é preciso ter cuidado com os vizinhos castelhanos” (VERISSIMO, 2004a, p. 89). Os indígenas são também representados como uma ameaça aos colonos alemães recém-chegados e aos povoados em formação, como Santa Fé, pois podem atacar a qualquer momento: “Werner parou de escrever porque estava na hora de voltar para a lavoura. Nunca chegou a terminar a carta, pois naquele mesmo dia os índios atacaram a picada e mataram onze colonos” (*Ibid.*, p. 193). A personagem Ana Terra se depara com um indígena em sua casa a aproximar-se da cama onde seu filho dormia. Sem pensar, ela reage, atirando no homem e matando-o. O filho de Ana Terra também pensa sobre os perigos de haver mulher jovem e solteira em casa, pois “sabia de casos horríveis: povoados atacados pelos índios que saqueavam as casas, matavam os homens e violentavam ou raptavam as mulheres” (*Ibid.*, p. 233). Todavia, parece escapar aos europeus e colonos o fato de que os indígenas não são invasores daqueles territórios, uma vez que foram os brancos que tomaram seu espaço – “E em todas as direções penetravam na terra dos minuanos, tapes, charruas, guenoas, arachanes, caaguás, guaranis e guaranás” (*Ibid.*, p. 92). Os indígenas se veem confrontados por colonizadores que invadem seus territórios, que os expulsam e criam sobre eles a imagem de bárbaros selvagens quando, como lembra Sepé Tiaraju no romance, o branco é mais bárbaro do que ele. Filósofos como Edward Said (2007; 2011) e Frantz Fanon (2022) já apontavam para a construção discursiva europeia que busca desenvolver uma imagem pejorativa do colonizado:

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. [...] Os

valores, com efeito, são irreversivelmente envenenados e infectados a partir do momento em que são postos em contato com o povo colonizado. Os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo, seus mitos, são a própria marca dessa indigência, dessa depravação constitucional (FANON, 2022, p. 38).

Com base nisto, podemos verificar como a figura do indígena é elaborada a partir da imagem de um ser selvagem que não possui valores ou possui valores subvertidos. Os indígenas das missões podem ser considerados uma exceção, porém apenas pela razão de terem seus valores e crenças culturais alterados pela evangelização. O indígena da missão é tocado diretamente pelo costume do colonizado através do cristianismo e da organização dos aldeamentos das reduções que eram fundamentados em modelos europeus de civilização: “A Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma igreja de estrangeiros. Chama o homem colonizado não para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, para o caminho do senhor, para o caminho do opressor” (*Ibid.*, p. 38-39). Desta forma, tanto o indígena que permanece fora da redução, como o indígena da missão sofrem a influência da cultura europeia imposta pelos instrumentos de colonização. As tradições e mitos indígenas são desvalorizados a ponto de haver uma narrativa discursiva que os constitui como um mal absoluto, inimigo de todos os valores. Pedro Missioneiro, por exemplo, ao deixar as reduções representa o mal para Maneco Terra e sua família, visto que, inicialmente, é um indígena estranho e ameaça à segurança de sua família, e depois, ao ganhar um pouco de confiança, continua como o mal absoluto ao engravidar a filha de Maneco, Ana Terra, desonrando a família. Quando Pedro é encontrado por Ana Terra na sanga perto da estância dos Terra, há uma agitação geral entre todos, especialmente na jovem, que sente pelo indígena uma certa repulsa. Pedro é, então, descrito novamente pelo narrador, porém através dos olhos da personagem Ana Terra:

Tinha ele uma cara moça e trigueira, de maçãs muito salientes. Era uma face lisa, sem um único fio de barba, e dum bonito que chamava a atenção por não ser comum, que chocava por ser tão diferente das caras de homem que se viam naquelas redondezas. A tez do desconhecido era quase tão acobreada como a dos índios, mas suas feições não diferiam muito das de Antônio ou Horácio. Os cabelos, lisos e negros, desciam-lhe quase até os ombros, e o que impedia que ele parecesse efeminado era a violenta masculinidade de seus traços. Havia ainda para Ana um outro elemento de inquietação e estranheza: era aquele torso nu e musculoso, aquele peito largo e suado, que subia e descia ao compasso da respiração (VERISSIMO, 2004a, p. 109).

É perceptível no trecho acima como os traços físicos de Pedro Missioneiro denunciam a mistura de sua origem: a mãe guarani e o pai português. Fruto da violência sexual contra a mulher indígena, Pedro simboliza o início da miscigenação brasileira: apesar de seus traços indígenas serem evidentes e motivo para distingui-lo socialmente, possui características europeias. Durante a obra ele é chamado pela família Terra de “mestiço” e quando Maneco

Terra comenta o “jeito de índio” de Pedro, Antônio responde: “Mas não é índio puro [...] É muito alto para ser índio, e a pele é mais clara que a dos bugres⁴” (*Ibid.*, p. 110).

Assim, o nativo é transformado pelo discurso europeu em um mal absoluto, como é perceptível nos pensamentos de Maneco Terra a respeito de Pedro Missioneiro. Apesar de aceitar que o indígena permaneça em torno da estância e ajude no trabalho, Maneco continua com restrições em relação ao jovem:

Acabou, porém, dando uma enxada ao índio e refletindo assim: “Ora, eu precisava mesmo dum peão”. Mas não se sentiu bem com aquele estranho a trabalhar ali a seu lado. Tinha-lhe um certo temor. Entre suas convicções nascidas da experiência, estava a de que “índio é bicho traiçoeiro”. Não conseguia nem mesmo tentava vencer o seu sentimento de desconfiança por aquele homem de cara rapada e olhar oblíquo. Era preciso mandá-lo embora o quanto antes. Se Pedro conhecesse o seu lugar e não se aproximasse das mulheres da casa nem tomasse muita confiança com os homens, ainda estaria tudo bem... (VERISSIMO, 2004a, p. 115).

O contraste do físico de Pedro, seu corpo “vigoroso” e a voz “suave e macia”, representa para Ana Terra um sentimento ruim, “aquela voz lhe fazia mal: era doce demais, macia demais; não podia ser voz de gente direita” (*Ibid.*, p. 117). Apesar de toda a repulsa inicial de Ana Terra por Pedro, ela se vê cada vez mais atraída pelo rapaz, em uma tensão que leva ao desejo sexual. Pedro possui o dom da música que cultivou desde os tempos de menino nas missões, e tocava flauta para a família Terra, além de lhes contar histórias sobre a Virgem Maria e os santos. Isto fascinava Ana Terra, que nunca havia encontrado alguém tão único como Pedro: “Às vezes o índio lhe parecia louco. Tudo nele era fora do comum: a cara, os modos, a voz, aquela língua misturada...” (*Ibid.*, p. 121). O desejo sexual de Ana Terra a conduz a Pedro, apesar de sua racionalidade tentar afugentá-lo. Seu pensamento, ainda preso à ideia colonial do indígena perverso, fazia com que tivesse repulsa ao próprio desejo: “Oh! Mas ela odiava o índio. Tinha-lhe nojo. Pedro era sujo. Pedro era mau. Mas, apesar de odiá-lo, não podia deixar de pensar no corpo dele, na cara dele, no cheiro dele – aquele cheiro que ela conhecia das camisas -, não podia, não podia, não podia” (*Ibid.*, p. 128).

Finalmente, Ana Terra se entrega aos braços de Pedro Missioneiro e o resultado é uma gravidez inesperada. Quando ela conta para ele a novidade, o indígena age com ternura, porém prevê a própria morte pelas mãos de dois homens – Antônio e Horácio, os irmãos da moça. Realmente, quando Maneco Terra descobre sobre a gravidez da filha – fora de um casamento e com um homem “traíçoeiro”, indígena -, envia os filhos atrás de Pedro:

⁴ Termo utilizado diversas vezes durante o romance para se referir aos indígenas; de uso comum no Rio Grande do Sul.

Seus irmãos tinham levado Pedro para bem longe: três cavalos e três cavaleiros andando na noite. Pedro não dizia nada, não fazia nenhum gesto, não procurava fugir, sabia que era seu destino ser morto e enterrado ao pé duma árvore. Ana imaginou Horácio e Antônio cavando uma sepultura, e o corpo de Pedro estendido no chão ao pé deles, coberto de sangue e sereno. Depois os dois vivos atiraram o morto na cova e o cobriram com terra. Bateram a terra e puseram uma pedra em cima. E Pedro lá ficou no chão frio, sem mortalha, sem cruz, sem oração, como um cachorro pesteadado. Agora estava tudo perdido. Seus irmãos eram assassinos. Nunca mais poderia haver paz naquela casa. Nunca mais eles poderiam olhar direito uns para os outros. O segredo horroroso havia de roer para sempre a alma daquela gente. E a lembrança de Pedro ficaria ali no rancho, na estância e nos pensamentos de todos, como uma assombração. Ana pensou então em matar-se (VERISSIMO, 2004a, p. 140-141).

O ocorrido assombra a estância dos Terra, afasta os membros da família e, posteriormente, mesmo após a morte de Dona Henriqueta, Ana Terra continua a servir os homens com um distanciamento tão grande que conflitua a relação familiar. Maneco Terra também evita o contato com o neto, buscando afastar a criança de si. Contudo, é justamente a criança que alimenta o desejo de viver em Ana Terra. A alegria de pensar que carregava um ser vivo, “que esse ser era seu filho e de Pedro, e que esse pequeno ente havia um dia crescer...” (*Ibid.*, p. 141) faz com que ela lute durante muitos anos pela sua descendência.

Ao ver o filho crescer, Ana Terra repara nos traços do pai que o menino apresenta: “os olhos meio oblíquos, as maçãs salientes, o mesmo corte de boca. Pedrinho era um menino triste, gostava de passeios solitários” (*Ibid.*, p. 153); e ao ficar com o punhal que pertencera ao pai, Pedro começou a fazer desenhos em troncos de árvores, “desenhos que surpreendiam a mãe: cavalos, bois, casas, pés de trigo, árvore e até caras de pessoas. Ela olhava e sorria. E consigo mesma dizia: ‘Bem como o pai. Sabe fazer coisas’” (*Ibid.*, p. 153). Todavia, apesar da falta que Pedro Missioneiro lhe faz, Ana Terra não informa ao filho a sua verdadeira origem, já que lhe conta que o pai havia morrido em uma guerra, longe dali.

3. 3 A marginalização das mulheres indígenas

De acordo com o exposto anteriormente, a mulher indígena sofre abuso sexual por parte do colonizador desde o princípio do processo de colonização. A mãe de Pedro Missioneiro é, na obra, exemplo central da promoção da miscigenação dentro do território brasileiro. No entanto, a violência contra a mulher indígena persiste séculos após a chegada dos primeiros espanhóis e portugueses às terras do Continente.

No capítulo “Um certo capitão Rodrigo”, conhecemos a figura de Rodrigo Cambará, que se casará com Bibiana Terra, neta de Ana Terra e filha de Pedro Terra. A figura do capitão,

contudo, é controversa, uma vez que retrata um homem bruto, criado em meio às guerras, que gosta de “correr mundo” e se relacionar com muitas mulheres por onde passa. Rodrigo se encanta pela filha do quieto Pedro Terra e dedica-se obstinadamente a conquistá-la. Porém, após finalmente conseguir casar-se com Bibiana, Rodrigo, fonte inesgotável de impulso sexual, aos poucos perde parte da atração que sentia pela esposa antes do casamento e nos primeiros meses. Desta forma, capitão Rodrigo passa a ter relações fora do matrimônio, inclusive interessa-se por uma jovem indígena chamada Honorina, neta da Paraguaia, que “alugava” a jovem para os homens que lhe dessem alguns trocados:

Diziam, mais, que frequentava o rancho da Paraguaia, uma velha índia que morava lá para as bandas do cemitério e que cedia a neta de dezoito anos a quem estivesse disposto a pagar por ela alguns patações. Murmurava-se que Rodrigo, que se enrabichara pela rapariga, dava muito dinheiro à avó para ter o uso exclusivo da chinoca (VERISSIMO, 2004a, p. 315).

A partir do trecho, é possível ver como as indígenas são relegadas a um local marginalizado. As duas vivem à parte do povoado de Santa Fé, próximo ao cemitério, segregadas da comunidade. Neste caso, a etnia não é o único motivo para a segregação, pois o serviço prestado também é malvisto e as coloca à margem. O encontro da moça com Rodrigo no sítio afastado em que as indígenas viviam nos apresenta mais características sobre as condições precárias de sua moradia, que não possui paredes, apenas divisões de pano: “A Paraguaia continuou a fumar, ouvindo agora os ruídos que vinham do outro lado da repartição de pano. Seu rosto, porém, não revelou a menor emoção” (VERISSIMO, 2004a, p. 326). Portanto, Honorina é abusada dentro da obra por Rodrigo, bem como por outros homens, com quem mantinha relações sexuais como forma de sobrevivência, destacando as relações de desiguais entre os micropoderes.

Apesar de todos saberem das escapadas de Rodrigo, Bibiana inicialmente fecha os olhos e prefere ignorar as traições do marido. Ela cogita contratar uma jovem indígena para trabalhar como criada e ajudá-la nas tarefas, contudo “Bibiana examinou-a longamente: viu que tinha um rosto bonito, um corpo bem-feito” (VERISSIMO, 2004a, p. 317), e percebeu que estaria apenas colocando uma moça dentro de casa para o marido abusar. Assim, Bibiana opta por uma indígena idosa que auxilia na cozinha, um corpo que não parecerá útil e atrativo para o capitão Rodrigo.

A personagem Honorina é retratada através dos olhos da própria Bibiana, que a viu uma vez em uma festa do Espírito Santo, “toda vestida de vermelho. Tinha a pele cor de canela, tranças compridas, negras e lustrosas, e um jeito disfarçado e arisco de olhar as pessoas sem

nunca encará-las direito” (*Ibid.*, p. 318). E, posteriormente, ao se encontrar com Rodrigo, a indígena é descrita assim: “Estava descalça, de vestido cor de maravilha e seus cabelos reluziam, bem como o rosto redondo, de grandes olhos pretos” (*Ibid.*, p. 326). A descrição de Honorina chama a atenção para o tratamento que ela e a Paraguaia, rejeitadas e marginalizadas pela sociedade local, enquanto, Bibiana, que possui descendência indígena (é neta de Pedro Missioneiro) goza de melhor status social melhor, apesar da fama do marido. Posteriormente, Ismália, que também é neta de indígenas, aparece na narrativa, porém, de origem muito humilde sofre igualmente com o abuso sexual.

Na comemoração do Ano-Novo de 1834, enquanto Rodrigo se diverte na festa do povoado, Bibiana fica presa ao ambiente doméstico cuidando dos filhos. Apesar de não poder estar na festa, Bibiana pensa que era bom que o marido se distraísse, “pois enquanto estava dançando não jogava nem andava metido com a neta da Paraguaia...” (*Ibid.*, p. 331). Na festa, padre Lara se preocupa em supervisionar as ações do capitão, visto que se sentia responsável pela desgraça de Bibiana, porque havia contribuído para que o matrimônio ocorresse. Entretanto, ninguém é capaz de encontrar Rodrigo, e o padre Lara conclui que ele deve estar com Honorina:

Decerto está na casa da china – refletiu o padre com melancolia e uma sombra de remorso. Tinha consciência de haver contribuído para a desgraça de Bibiana. Não podia compreender como um homem branco e limpo pudesse deixar-se enfeitiçar por uma rapariga que pouco faltava para ser mulata (VERISSIMO, 2004a, p. 331).

É perceptível o preconceito contra a moça indígena não apenas pela sua relação sexual com o capitão, mas principalmente devido a sua cor. Honorina não seria digna de um “homem branco e limpo” como Rodrigo, por ser quase “mulata”, apesar do capitão ser mulherengo e rude nos costumes, características reconhecidas por todos no povoado, inclusive pelo próprio padre.

Contudo, Rodrigo não estava na casa da Paraguaia. Ele encontrava-se atrás do cemitério com Helga Kunz nos braços, a filha de um dos alemães recém-chegados à Santa Fé. Quando os dois estão deitados, Rodrigo enaltece a brancura da pele da jovem: “Como era branco aquele corpo! E como os beijos da ‘Filha do Serigote’ tinham um gosto diferente dos de Honorina!” (*Ibid.*, p. 331). Apesar da comparação explícita entre as duas mulheres ser apenas em relação ao beijo, durante a leitura destaca-se a distinção da cor da pele, já que o capitão enaltece a pele branca da jovem alemã logo após o padre destacar o tom de pele mais escuro da indígena. Esta construção narrativa não parece ser um mero acaso, pelo contrário, Verissimo utiliza o valor

dado a cada uma de suas personagens a partir do tom da pele para denunciar o preconceito racial enraizado na sociedade gaúcha.

As mulheres indígenas, entretanto, representam o gradativo embranquecimento da população, a marginalização e o genocídio dos povos tradicionais. Tais eram as consequências de um desejo imperialista europeu, que possuía “uma determinação de assolar a paisagem e acabar com quem tem na paisagem um espelho para si, que canta para a montanha e o rio, que dança para a montanha, que dá nome aos rios” (KRENAK, 2018a, p. 15). Desta forma, ocorre a luta pela vida e manutenção das crenças indígenas, que, apesar de estarem na gênese da formação do povo gaúcho, são subalternizadas a partir da construção de novos discursos identitários promovidos pelo colonizador.

4 A REPRESENTAÇÃO DOS POVOS ESCRAVIZADOS

4.1 O discurso racista e o exercício da necropolítica

O conceito de necropolítica, de Achille Mbembe (2018), conforme exposto em capítulo anterior, propõe uma política baseada na divisão social em que o governante detentor de poder se baseia em uma concepção racista para determinar quem possui valor ou não, determinando, assim, quem deve morrer e quem pode viver. O próprio autor afirma que a escravidão pode ser considerada uma das primeiras manifestações da necropolítica. Na obra de Verissimo, pode-se observar que a política da morte ocorre sobre os povos escravizados, que em geral são negros e outros grupos desfavorecidos, como os indígenas já analisados.

O indígena serve de mão de obra para o colonizador, entretanto, por causa da evangelização, a ele é associada a ideia de que sua alma pode e deve ser salva, permitindo-lhe escapar do comércio escravocrata – ainda que ele ocorra de forma não-oficial. O negro, todavia, é colocado pelo europeu em um subgrupo considerado inferior e, por isso, destinado ao trabalho escravo. O processo de escravidão na África foi responsável por uma brutalidade inconcebível e no Brasil a escravidão também deixou marcas que se alastram até os dias de hoje.

O racismo é um dos principais mecanismos tanto da colonização como do biopoder, onde o detentor de poder – o soberano, o latifundiário, o senhor de escravo – possui o direito sobre o outro de fazer morrer ou deixar viver (FOUCAULT, 2010). A Europa utilizou e fomentou as distinções étnicas pré-existentes nas colônias com o intuito de estimular rixas e promover a desunião dos povos, permitindo a instalação das estruturas imperialistas. Hannah Arendt (2012, p. 232) adverte que a política da raça está relacionada à política da morte: “A raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade, mas o seu fim, não a origem dos povos, mas o seu declínio, não o nascimento do homem, mas a sua morte antinatural”. Assim, dentro da necropolítica, o racismo torna-se um elemento central para justificar a morte do outro:

[...] racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (MBEMBE, 2018, p. 18).

O teórico vale-se do exemplo do sistema da *plantation*, muito utilizado nas colônias e que necessita do escravizado. Este sistema foi fortemente implementado durante o Brasil

colonial. Entretanto, o teórico nos aponta para o paradoxo desse sistema, que se estende para a figura do escravizado dentro de outros contextos, como os apresentados na obra de Verissimo:

[...] a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (...). enquanto estrutura político-jurídica, a *plantation* é sem dúvida um espaço em que o escravo pertence ao senhor (MBEMBE. 2018, p. 27).

Nessa ótica, o escravizado é uma propriedade e conseqüentemente uma mercadoria. A vida da pessoa escravizada possui valor de produção dentro do sistema comercial, tanto que um idoso ou doente não possui o mesmo valor daquele em boa saúde, podendo até mesmo ser descartado. O escravizado possui valor enquanto é capaz de gerar lucro para o seu proprietário, contudo, não é o mesmo tipo de valor que o homem branco possui, pois, o escravizado é desumanizado pelo racismo impulsionado pelo processo de colonização:

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho corresponde a uma necessidade e é utilizado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O curso violento da vida de escravo se manifesta pela disposição de seu capataz em se comportar de forma cruel e descontrolada ou no espetáculo de sofrimentos imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um componente da etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida. [...], a condição de escravo produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa. Uma relação desigual é estabelecida ao mesmo tempo em que é afirmada a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu senhor. Dado que a vida do escravo é como uma “coisa”, possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada (MBEMBE, 2018, p. 28-30).

O homem escravizado, por ter a sua liberdade pessoal liquidada pelo direito da propriedade privada de seu senhor, torna-se algo a ser possuído e perde a sua humanidade. O escravizado é tratado como uma ferramenta, ignorado nos meios sociais, quase como se não existisse. Apesar disso, ele “é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e estilizá-la” e, assim, “demonstrar as capacidades polimorficas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertenciam a um outro” (*Ibid.*, p. 30).

A obra *O continente* denuncia a comercialização de humanos como mercadoria, a violência e exclusão social dos escravizados. Durante a narrativa, é mencionada a revolta do coronel Chico Amaral em relação aos contrabandistas que trocavam negros por charque. Eles vendiam a mercadoria mais barata do que a produzida nas terras de Amaral e de outros latifundiários do Rio Grande do Sul, prejudicando os negócios. Contudo, o problema para o

coronel não é a escravidão – ao contrário, ele mesmo possui escravos -, mas os danos financeiros que o sistema estabelecido pelos contrabandistas lhe proporciona:

Os contrabandistas traziam negros das colônias portuguesas da África, tiravam guias para a Capitania do Rio Grande, mas na verdade seguiam para Montevideú e Buenos Aires, onde trocavam os pretos por charque, trigo, couro e sebo, e iam depois vender essas mercadorias em outros pontos do Brasil, como se elas tivessem sido produzidas no Rio Grande (VERISSIMO, 2004a, p. 187).

De acordo com a obra literária de Verissimo, é possível constatar que não são apenas os membros do governo imperial e grandes estancieiros que se beneficiavam com o comércio de pessoas escravizadas. Maneco Terra, com sua estância modesta e familiar, em 1779, compra “três escravos de papel passado. Dois deles eram pretos de canela fina, peito largo e braços musculosos; o outro era retaco, de pernas curtas e um jeito de bugio” (VERISSIMO, 2004a, p. 146). No dia que os escravizados chegaram à fazenda, Ana Terra escuta o seu irmão Antônio lhe dizer: “Vê agora se vai dormir também com um desses negros!” (*Ibid.*, p. 146), ao que a moça responde chamando-o de assassino. Na frase de Antônio destaca-se a ideia de que o indígena e o negro ocupam uma posição similar, onde são vistos pejorativamente pela sociedade, o que permite a Antônio pensar mal da irmã e colocá-la em posição de inferioridade.

Um dos escravizados da família morre poucos anos depois, em 1786, atingido por um raio. E, anos mais tarde, quando a estância é invadida pelos castelhanos, os demais escravizados ajudam a defender o terreno, porém com muito medo de morrer – e com razão, considerando que Ana depois encontrará um deles com a cabeça separada do corpo:

O escravo que empunhava também arma de fogo, estava acorado no chão, perto da porta, e tremia tanto que Ana temeu que lá de fora pudessem ouvir-lhe o bater dos dentes; e pela sua cara, dum negro meio azulado, o suor escorria em grossas bagas. Enquanto isso, o escravo que estava desarmado segurava a cabeça com ambas as mãos e chorava um choro solto e convulsivo (VERISSIMO, 2004a, p. 155).

Ao final da disputa, apenas Ana Terra sobrevive ao enfrentamento direto, bem como Pedrinho, Eulália e Rosa, que haviam se escondido em meio ao matagal. Assim, fica-lhes a tarefa de enterrar os mortos. Ana ausculta o coração do pai e do irmão antes de enterrá-los, todavia esquece de fazer o mesmo em um dos escravizados; apenas no dia seguinte, quando cravava uma cruz em cada túmulo, é que Ana Terra percebe sua negligência:

Só agora lhe ocorria que não tinha escutado o coração dum dos escravos. O mais magro deles estava com a cabeça decepada – isso ela não podia esquecer... Mas e o outro? Ela estava tão cansada, tão tonta e confusa que nem tivera a ideia de verificar se o pobre do negro estava morto ou não. Tinham empurrado o corpo para dentro da cova e atirado terra em cima... [...] Fosse como fosse, agora era tarde demais. “Deus me perdoe”, murmurou ela. E não se preocupou mais com aquilo, pois tinha muitas outras coisas em que pensar (VERISSIMO, 2004a, p. 161).

Ao decorrer da narrativa, o escravizado é associado ao trabalho bruto e manual: “Para Ricardo, trabalho manual era para uma mulher ou para negro” (VERISSIMO, 2004a, p. 170). As mulheres brancas realizavam exaustivos trabalhos domésticos, por isso, utilizavam a expressão “trabalhar como uma escrava”, ou seja, a associação do excesso de trabalho à condição do negro escravizado. Ana Terra, por exemplo, reflete que “vivía com o medo no coração, sem nenhuma esperança de dias melhores, sem a menor alegria, trabalhando como uma negra” (*Ibid.*, p. 162); e quando D. Henriqueta falece, “Ana não chorou. Seus olhos ficaram secos e ela estava até alegre porque sabia que a mãe finalmente tinha deixado de ser escrava” (*Ibid.*, p. 148).

As mulheres negras, além do trabalho forçado, sofrem com a violência sexual. Como retratado por Verissimo, coronéis costumavam ter filhos com escravizadas de quem abusavam rotineiramente: “E na fazenda – contava-se – fizera filhos em várias chinocas, mulheres de capatazes e agregados, e até numa escrava, a famosa Joana da Guiné” (*Ibid.*, p. 171). As relações sexuais que coronéis e latifundiários mantinham com escravizadas eram tão comuns que diversas gerações de chefes de uma mesma família tinham o costume. O próprio padre Lara admite que “sabia que era uma espécie de tradição entre os Amarais fazer filhos nas escravas” (*Ibid.*, p. 266).

Em contrapartida, padre Lara não se mostra a favor da abolição da escravatura. Ele segue o posicionamento da Igreja, que, na época, prefere manter a ordem hierárquica do sistema colonial. O capitão Rodrigo questiona-o sobre não tomar partido a respeito do tratamento recebido pelos escravizados:

- Me lembrei do coronel Amaral.
- E que é que ele tem a ver com a nossa conversa?
- Tem muito. Ele é um leão baio. E dos grandes! E vosmecê parece ser mais do lado dele que do lado das ovelhas, padre.
- O pe. Lara empertigou-se sobre a banquetta.
- Não compreendo – disse. Mas compreendia perfeitamente o que o outro insinuava.
- Vosmecê sabe como ele trata os escravos... – continuou Rodrigo. – Para ele negro não merece ser considerado gente. Vosmecê não ignora que ele tem mandado matar gente... (VERISSIMO, 2004a, p.310).

É possível observar a hipocrisia da Igreja, que permanece favorável ao governo, em território seguro, sem questionar as injustiças, apenas tentando apaziguar situações em nome de uma suposta paz divina. Todavia, a manutenção do *status quo* e da hierarquia justificam a violência contra os negros:

- Isso prova que a Igreja Católica é universal. Está acima das paixões e dos interesses dos homens, que são todos iguais perante Deus.
- Iguais? Até os negros?

O padre teve um levíssimo instante de hesitação – não porque considerasse os negros animais, mas porque lhe passou pela cabeça uma dúvida quanto à maneira como o outro podia usar sua resposta.

- Até os negros, claro.

- Então por que é que vosmecê nunca protestou contra a escravatura?

O padre mexeu-se, tomado de mal-estar. Nessas ocasiões ele sentia mais agudamente que nunca aquele fogo no peito.

- Os escravos nesta província são muito mais bem tratados que em qualquer outra parte do Brasil! Eu queria que vosmecê visse como os senhores de engenho tratam os negros no Norte.

- Eu sei, mas vosmecê não respondeu à minha pergunta... Será que Deus não fez os homens iguais?

- Mas tem de haver categorias para haver ordem e respeito. – Usou uma palavra grande para esmagar o outro. – Tem de haver hierarquia (VERISSIMO, 2004a, p. 311).

O padre tenta escapar às perguntas de Rodrigo e ironicamente é ele, um sacerdote, que compara os sofrimentos de escravizados do Sul com escravizados do Norte do Brasil, como se o fato da brutalidade ser maior no restante do Brasil fizesse com que as condições dos escravizados no Sul fossem aceitáveis. Paradoxalmente, o padre defende a manutenção da escravatura, enquanto o homem bruto defende o fim dela, pois acredita na liberdade:

Sou contra a escravatura só por uma coisa. É que não gosto de ver homem rebaixado por homem. Nós os Cambarás temos uma lei: nunca batemos em mulher nem em homem fraco; nem nunca usamos arma contra homem desarmado, mesmo que ele seja forte. Quando vejo um negro que baixa a cabeça quando gritam com ele, ou quando vejo um escravo surrado, o sangue me ferve. Depois que vi certos negros brigando no nosso exército contra os castelhanos... Barbaridade!... se eles não são homens, então não sei quem é... (VERISSIMO, 2004a, p. 312).

Podemos observar como o capitão Rodrigo defende os negros e os admira por causa da bravura demonstrada nos campos de batalha. O rude Rodrigo possui um código de ética e reconhece o direito à liberdade. Por outro lado, a Igreja, que teoricamente deveria dar suporte ao escravizado, se posiciona a favor dos poderosos coronéis. O capitão Rodrigo Cambará era reconhecido pela esposa como um bom homem, apesar das traições. Bibiana relembra eventos que mostravam a bondade do marido, como o fato de gostar de ajudar os outros, incluindo escravizados: “Um dia passava a cavalo por uma casa quando viu um branco espancando um escravo; apeou e espancou o branco, deixando-o deitado no chão, quase sentidos” (VERISSIMO, 2004a, p. 318). A forma de ajudar encontrada por Rodrigo é também através da violência, contudo, para um homem que cresceu em meio às guerras, essa é a única maneira que conhece.

Há, em Santa Fé, um caso emblemático do preconceito racial contra os escravizados: a condenação do negro Severino, que é a primeira pessoa condenada à morte pelo tribunal de justiça da cidade. O caso do escravizado evidencia o poder concedido às palavras do homem branco. Acusado de cometer dois assassinatos, Severino fugiu na noite do ocorrido e pediu

auxílio a Bolívar que viu sangue fresco em suas vestes. A versão narrada por Severino justifica o sangue como sendo dele próprio devido aos maus tratos que sofreu do patrão. Entretanto, o escravizado se recusa a tirar a camisa quando Bolívar solicita. É possível pensar que a recusa provém da vergonha do rapaz em mostrar as feridas e cicatrizes em seu corpo causadas pela brutalidade da escravidão, contudo, para os membros que compunham o júri, Bento Amaral e Aguinaldo Silva, a recusa representa a culpa de Severino: “Era o sangue das vítimas inocentes, pois, se fosse o sangue do próprio escravo, como ele parecia insinuar, por que se recusou Severino a mostrar suas feridas ao homem junto do qual buscava proteção?” (VERISSIMO, 2004b, p. 30). O senhor de Severino, em seu depoimento, contou que ao descobrir os cadáveres chamou por Severino, porém este já havia desaparecido. Em seu depoimento negou a versão narrada por Severino de que havia espancado e mandado o negro embora.

Em uma disputa entre a palavra do homem branco contra a palavra do negro escravizado, o vencedor já estava determinado desde o início. O único que acredita na inocência de Severino é Juvenal Terra, também membro do júri, que o defende, dizendo: “Esse negro eu conheço desde menino. Brincou com o Florêncio e o Bolívar. Não é capaz de matar uma mosca. Homem e cavalo eu conheço pelo jeito de olhar” (*Ibid.*, p. 30). A principal brincadeira entre os três rapazes quando eram crianças era um jogo de faz de conta em que Bolívar e Florêncio caçam um bugio, significativamente representado por Severino.

Ao mesmo tempo em que ocorre o enforcamento de Severino, no Sobrado, que possuía visão privilegiada da praça, acontece a festa do noivado de Luzia e Bolívar. O calor assombrava os convidados, e Bolívar suava ainda mais devido ao sentimento de culpa que o rondava desde a noite anterior, pois compreendia que a condenação do homem decorreu devido ao seu testemunho. Enquanto todos na rua se preparavam para acompanhar o acontecimento, os Terras, Luzia, Aguinaldo Silva e seus convidados – Dr. Carl Winter, médico alemão, e o juiz da região que presidiu o julgamento, o Dr. Nepomuceno -, aguardavam dentro do Sobrado. Todos estavam ansiosos pelo enforcamento, mesmo que não admitissem. O Dr. Winter, enquanto observava a praça repleta de gente, se questionava sobre quantas daquelas pessoas desejavam ver “o negro espernear na forca, levadas por uma curiosidade mórbida que parecia ser um dos atributos da natureza humana? E, se não se dispunham a ir até as proximidades do cadafalso ou a ficar olhando de longe, (...) seria porque, (...) sentissem também uma ponta de horror?” (VERISSIMO, 2004b, p. 77). A personagem ainda volta seus pensamentos para os membros da festa e reflete sobre o que os demais estariam sentindo ante aquele momento que parecia a antecipação de um espetáculo:

Da parte de Bolívar e do juiz – refletia o médico – devia haver um pouco de remorso, pois ambos tinham contribuído para a condenação do negro. D. Bibiana e a esposa do magistrado deviam detestar sinceramente a ideia de assistir à cena. Florência era um homem de bom coração... E Luzia? Continuará sentada ou viria espiar o enforcamento?

Aguinaldo estava excitado, ia de instante a instante à janela, ficava ali num pé só, fungando, aflito.

- Parece que vão trazer o negro – disse ele em dado momento [...].

Começou a esfregar as mãos, satisfeito, numa antecipação do espetáculo (VERISSIMO, 2004b, p. 77).

Os pensamentos da personagem do médico são brevemente interrompidos pela entrada de uma mulher negra que carrega uma bandeja com melancia. Hesitante, a mulher dirige-se a Aguinaldo Silva, de cabeça baixa e voz humilde, para dizer que “a negrada da cozinha também quer ir ver...” (*Ibid.*, p. 78). O senhor concede o pedido, mas Luzia o interrompe e os proíbe: “Não! Não vão. Fiquem lá no fundo e não venham nem pra frente” (*Ibid.*, p. 78). Esse momento mostra que, enquanto os brancos assistem da janela do Sobrado ao enforcamento, os escravizados, de mesma classe social e grupo étnico de Severino, são impedidos de presenciar o evento – seja pela simples curiosidade que sentiam ou pelo respeito que poderiam ter por Severino. Estavam proibidos até mesmo de ver um semelhante morrer enquanto os demais assistiam a morte como a um espetáculo.

Enquanto, aguardam e conversam no Sobrado, Aguinaldo Silva narra um acontecimento onde viu um negro batendo em um animal e defende que, para ele, um “animal é o mesmo que gente” e por isso ele castigou o escravizado que maltratava o animal:

Um dia peguei um dos meus escravos maltratando uma pobre mula. Ah, seu compadre, fiquei furo de raiva e comecei a enxergar vermelho. Negro sem-vergonha, gritei, vai bater na tua mãe, desgraçado! Pois o diabo do negro estava tão possesso que não me viu nem m’escutou. Continuou a dar com o chicote no lombo do pobre animal. A mula estava já toda lanhada, escorrendo sangue. Então perdi as estribeiras, tomei o chicote das mãos do negro, me atirei pra cima dele e comecei a dar-lhe na cara, a dar-lhe na cara, e fui ficando tão furioso que acabei dando com o cabo do chicote na cabeça do bandido. E dê-lhe pau, dê-lhe pau! No princípio ele meio que ficou estonteado sem saber o que estava acontecendo. Mas quando compreendeu tudo, se ajoelhou, botou a boca no mundo e depois quis fugir. Mas corri atrás dele, o negro tropeçou, caiu e eu me atirei em cima do cachorro, cego de raiva... E lá vai pau, e lá vai pau. Pois não é que quase mato o desgraçado? (VERISSIMO, 2004b, p. 72).

A franqueza com que a personagem relata o acontecimento demonstra a brutalidade do castigo sofrido pelo escravizado. Durante o diálogo, duas escravizadas entram na sala com bandejas repletas de bolos e doces. Esta é uma forma bastante visual de Verissimo nos lembrar que ao mesmo tempo que o branco discute a humanidade atribuída ao negro, o outro sujeito está ali em seu entorno, servindo-o, até mesmo escutando suas conversas, porém sem poder interferir, sem o direito ao discurso, sem voz. Por isso, enquanto Aguinaldo afirma que animal é igual a homem, no sentido de que deve ser bem tratado, ao ver uma crueldade contra o animal,

ao invés de apenas a interromper, age com violência maior do que aquela empregada pelo escravizado. Dr. Winter, ao perceber isto, questiona: “Mas o senhor parece que não teve nenhuma piedade do negro. Me diga então uma coisa: quando vê um branco batendo num escravo, vosmecê não fica também revoltado?” (*Ibid.*, p. 72).

A pergunta de Winter – que assume a voz questionadora do próprio autor -, é respondida por Luzia: “Negro não é gente” (*Ibid.*, p. 73). A fala da jovem surpreende a todos e faz com que se virem para ela. Florêncio, que pouco antes havia comparado a jovem à Santa Rita, pensa: “Santa Rita disse uma barbaridade”. Bolívar, todavia, parafraseia mentalmente as palavras de Luzia como um modo de apaziguar a própria culpa em relação ao destino de Severino: “Severino não é gente. Vão enforcar um bicho” (*Ibid.*, p. 73). Bibiana, que desde o início sente uma forte antipatia por Luzia, espanta-se com a fala da jovem e reflete mentalmente que, se esta é a educação recebida na Corte, então é melhor não saber ler nem escrever, mas permanecer com um bom coração. O Dr. Winter, que figura em meio aos cidadãos de Santa Fé como um estranho intelectual, contesta a afirmação de Luzia:

- O que vosmecê acaba de dizer é uma inverdade científica. Luzia encolheu os ombros e seus dedos brincaram com o leque.
- Não sei se o que eu disse é científico ou não. Mas é o que sinto. Para mim o negro está mais perto do macaco que dos seres humanos (VERISSIMO, 2004b, p. 73).

A linha de raciocínio de Luzia não é realmente uma verdade científica, contudo, pode ser justificada por uma série de teorias raciais que ganharam força no Brasil no século XIX, especialmente com a aproximação da abolição da escravatura:

[...] as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão de obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania (SCHWARCZ, 1993, p. 24).

Por conseguinte, o discurso racial surge como uma variante do debate sobre cidadania e, desta maneira, a cor torna-se uma questão de construção social. O indivíduo é, então, julgado e categorizado pela sua raça. Sendo assim, Severino nunca teve a chance de um julgamento efetivamente justo. Sua cor já o condenava dentro da estrutura social, de forma que nunca poderia se sobrepôr à palavra do senhor branco que negava o testemunho do escravizado. A palavra de Severino, por mais verdadeira que fosse, nunca teria o mesmo valor. Além disso, os juízes – exceto Juvenal Terra - já haviam julgado o caso previamente com base no preconceito racial. O Dr. Nepomuceno admite, ainda que não em voz alta, considerar os negros bestiais, demonstrando seu racismo e sua incapacidade de ser imparcial no julgamento: “Que o negro era um ser humano, constituía uma verdade científica incontestável. Mas ele próprio às vezes

não deixava de sentir nas pessoas de cor qualquer coisa de bestial que as aparentava aos animais inferiores” (VERISSIMO, 2004b, p. 74). Inclusive o Dr. Winter, em sua curiosidade de ver o macabro espetáculo do enforcamento, deixa-se levar pela ideia verbalizada por Luzia, que teve a coragem de expor a sua opinião a respeito dos negros enquanto os demais se escondem atrás da moralidade: “O fantasma de Luzia cochichou-lhe na mente: *Negro não é gente*” (*Ibid.*, p. 78, grifo do autor).

Após o enforcamento, padre Otero comparece ao Sobrado para participar da festa de noivado. As pessoas estão curiosas para ouvir o padre falar sobre como foram os últimos momentos de vida de Severino, já que o vigário o havia acompanhado para dar-lhe a extrema-unção. Assim, quando indagado sobre o comportamento da personagem condenada, padre Otero responde: “Não fez a menor queixa. Não fez nenhum pedido especial. Confessou-se e na hora de morrer beijou o crucifixo. Seus lábios tremiam, mas seus olhos estavam secos. Não soltou um ai. Morreu como um homem” (VERISSIMO, 2004b, p. 81). A fala do padre nos permite uma visão do estado em que se encontrava Severino naquele momento, entretanto, é tudo o que temos. Verissimo não focaliza os pensamentos do rapaz escravizado, opta por nos apresentar a situação através de terceiros. E, por causa disto, não sabemos se Severino era ou não de fato culpado pelo assassinato, pois padre Otero não poderia quebrar o sigilo do confessor. Na verdade, a autoria do crime não é o mais importante, porque Severino, devido a sua cor, estava condenado desde o primeiro instante.

4.2 A representação dos escravizados a partir do olhar do outro

Durante a narrativa, o narrador em terceira pessoa – e as personagens por ele focalizadas – mencionam escravizados, normalmente durante a rotina de trabalho ou observações sobre suas fisionomias. Algumas descrições dos escravizados chamam a atenção para a questão do cheiro. Fala-se de “cheiro de senzala” e na descrição de Gregória, empregada do Dr. Winter, o cheiro também é mencionado:

Era uma preta de carapinha amarelenta, velha e reumática, de pernas elefantinas. Sua presença fazia-se sentir duma maneira muito aguda, impunha-se à vista, ao olfato e ao ouvido, porque Gregória cheirava mal, era grande, movia-se com ruído e passava quase todo o dia cantando, falando consigo mesma ou arrastando pesadamente os pés inchados pela cozinha (VERISSIMO, 2004b, p. 45).

Depois da morte de Gregória, Winter possui um novo empregado, que é descrito como um “negrinho de canela fina, cabeçorra oval e grandes olhos de jabuticaba” (*Ibid.*, p. 190). O

rapaz recebeu o nome de batismo de Sebastião, porém, Winter o chama de Heinrich Heine, em homenagem ao seu poeta favorito. Essas descrições e o fato de não chamar o jovem por seu nome verdadeiro mostram como Winter também possui uma visão racista da sociedade, ainda que não coloque o negro como um bicho, como feito por Luzia.

Havia muitos escravizados no Sobrado. Trabalhavam dentro da casa, onde havia, por exemplo, uma “preta” trazida do Angico para servir de ama de leite para o bebê Licurgo, as cozinheiras e outras empregadas. Todavia, apenas a ama de Licurgo podia dormir em um quarto contíguo, enquanto “as outras negras estavam alojadas no porão” (*Ibid.*, p. 132). Licurgo cresceu em meio aos peões do Angico e gostava de conversar com as escravizadas que trabalhavam no Sobrado durante sua infância e adolescência: “E de todas as peças dessa casa uma das que ele mais gostava era a cozinha, onde às vezes ia conversar com as negras, que lhe contavam histórias belas e terríveis da África – uma África que nada tinha a ver com a dos livros de geografia do pe. Otero” (*Ibid.*, p. 213-214). Assim, podemos analisar os espaços a que este grupo social está condicionado: o espaço do trabalho, seja ele doméstico ou rural.

Em geral, dentro do Sobrado quem se encarregava de cuidar da casa e ordenar o trabalho dos empregados era Bibiana. Contudo, Luzia, quando lidava com os empregados sempre os tratava como inferiores, com xingamentos – “Corta, negro sem-vergonha, senão eu mando te dar umas chicotadas e botar salmoura nas feridas!” (*Ibid.*, p. 251) – e até mesmo violência física e psicológica, como a tortura que praticava contra Dita:

Fechava a Dita, negrinha filha de Natália, no sótão durante dias, sem água nem comida, e de vez em quando ia lá em cima para espiar a rapariguinha pelo buraco da fechadura. [...] Depois de ver bastante tempo a criaturinha sofrer, ela descia e ia tocar cítara. “Negro é bicho”, ela dizia. “Negro não tem sentimento.” (VERISSIMO, 2004b, p. 135).

O discurso que narra as violências contra o corpo marcado – o corpo negro – não é do próprio escravizado. As personagens escravizadas não possuem realmente uma voz, não há uma personagem central em *O continente* que represente ativamente o discurso do grupo. Quando há o discurso a favor do marginalizado, ele é proferido por homens brancos e de maior destaque social, como Licurgo e Toríbio.

4.3 O discurso abolicionista e uma liberdade condicional

No romance, ao adentrar o contexto do século XIX, Verissimo aborda questões políticas que representam momentos históricos importantes – como o fim da escravidão no Brasil e a

Proclamação da República –, e mostra uma sequência de discussões que culminaram na festa no Sobrado, onde Licurgo concede alforria aos seus escravizados. Inicialmente, há, por exemplo, a posição da Inglaterra imperialista e sua influência no período colonial e no Brasil Império. Em suas reflexões, Dr. Winter promove uma crítica em relação à Inglaterra:

O Brasil – refletira ele então – proclamara sua independência cortando as amarras que o prendiam a Portugal, mas de certo modo continuara a ser uma colônia, e colônia da Inglaterra.

Winter não podia disfarçar sua malquerença pelos ingleses, que na sua opinião outra coisa não eram senão piratas que tudo faziam por parecerem *gentlemen*. Depois de encorajarem por muitos anos o tráfico de escravos, agora haviam decidido proibi-lo, mandando sua esquadra policiar os mares à caça de navios negreiros. Depois de velha a prostituta esforçava-se por parecer dama respeitável – [...]. Mas que grandes interesses estariam por trás daquele gesto aparentemente nobre? Que tremendos desígnios? (VERISSIMO, 2004b, p. 112).

No trecho acima, o discurso de Winter representa um questionamento ao imperialismo. Ele destaca as grandes potências europeias que dominam o comércio mundial e impõem demandas para os demais países – demandas disfarçadas de bem-feitorias, que possuem a intenção de beneficiar apenas o próprio país colonizador. A Inglaterra ainda é tema de discussão entre Winter, Toríblio, Juvenal (filho de Florêncio), Florêncio e Licurgo. Em debate sobre o progresso, colocam as conquistas britânicas em análise:

- No ano passado a Inglaterra ocupou o Egito – prosseguiu o médico. – Que significa isso? A vitória da civilização sobre a barbárie? Não. Significa, a meu ver, que essa nobre vaca, com o perdão das senhoras presentes, que essa respeitável bruaca que é a Rainha Vitória vai ter mais escravos e os comerciantes ingleses mais lucros.

[...]

- Qual progresso, qual nada! – E o médico tornou a passar o guardanapo nos lábios. – Diga antes interesse material, comércio, ganância. O homem é o lobo do homem. Vosmecê deve saber dizer isto em latim, doutor Rezende...

- Mas o meu caro e irônico esculápio – retorquiu Toríblio - achará que a Inglaterra com seu adiantamento científico, a sua civilização, a sua experiência não pode levar o progresso ao Egito? Hein?

- Pode mas não leva. Para ela os egípcios não são propriamente homens.

- No entanto – rebateu Toríblio, [...], - no entanto vosmecê não negará que foi graças à grande Inglaterra que abolimos o tráfico de negros. Só uma política altamente humanitária seria capaz de conduzir a um gesto tão altruísta. Desde 1807, se não me falha a memória, a Inglaterra não faz mais o comércio de escravos.

- Mas dizem que ainda vendem negros por baixo do poncho – observou Juvenal.

- Qual nobreza, qual humanitarismo, qual nada! – exclamou Winter – Tudo interesse comercial. (VERISSIMO, 2004b, p. 313).

O diálogo expõe o sistema colonial e a exploração imperialista: a conquista de uma terra estrangeira com o intuito de promover disputas entre grupos locais de forma a favorecer o conquistador e a exploração desta terra e de seu povo, que não são reconhecidos como humanos, mas sim como seres inferiores. É a necropolítica em andamento. A referência à conquista do Egito poderia ser facilmente deslocada para a colonização no contexto brasileiro. E como Winter coloca, o interesse não está em levar o “progresso”, como afirma o discurso do europeu

imperialista. O interesse é puramente comercial, relacionado diretamente ao poder econômico e exploratório. A fala de Winter, neste caso, enfatiza como o colonialismo se constitui em meio a um regime de exploração desenfreada de massas humanas a partir da violência, cujo objetivo principal é a expansão do comércio.

Ademais, ressalta-se como o defensor das “bem-feitorias” inglesas é Toríbio Rezende, o grande panfletário das ideias republicanas em Santa Fé. Fomentador do discurso abolicionista, Toríbio falha em perceber as reais intenções do país imperialista. Ao continuar com a discussão, menciona algumas províncias, como o Ceará e o Amazonas, que já estavam libertando pessoas escravizadas – antes da assinatura oficial do documento de abolição da escravatura – e questiona o lucro que poderia haver em libertar a mão de obra escrava. Todavia, Winter sabe muito bem como os interesses financeiros podem também estar relacionados com essas decisões: “Para a lavoura do Norte o braço escravo já não é mais negócio. No fim de contas é muito melhor pagar ao negro um salário baixo e seco do que dar-lhe de comer e vestir” (VERISSIMO, 2004b, p. 314). Em relação às fazendas de São Paulo, ele afirma que a posição é contrária, pois ainda há a necessidade da mão de obra escrava para manter os altos lucros dos latifundiários: “A lavoura de café é a mais próspera do país, a mais lucrativa. Os fazendeiros de São Paulo estão tendo lucros cada vez maiores” (*Ibid.*, p. 314). Por fim, a personagem que representa, nesse momento, o discurso guia do panorama político e econômico do período, observa a encruzilhada em que se encontra o governo de D. Pedro II: “Os fazendeiros de café precisam do trabalho barato do escravo. Por isso são contra a abolição. O governo por sua vez se encontra entre dois fogos: o interesse dos senhores feudais paulistas e a opinião pública, que é antiescravagista” (*Ibid.*, p. 314). Consequentemente, a situação brasileira possui algo em comum com a Inglaterra: o interesse comercial.

Logo, Florêncio Terra faz um comentário que se relaciona com a opinião do padre Lara ainda nos tempos do capitão Rodrigo Cambará: a ideia de que os escravizados da província do Rio Grande do Sul sofriam menos do que os das províncias do Norte.

“[...] no Rio Grande os negros são felizes. Nas estâncias e nas charqueadas eles trabalham ombro a ombro com os brancos. A não ser um ou outro caso, em geral são bem tratados. Dizem que lá no Norte os senhores de engenho maltratam os escravos. Não sei. Há muita conversa fiada. O que sei é que aqui na Província os negros passam bem (VERISSIMO, 2004b, p. 315).

Em contrapartida, Verissimo destaca sutilezas que realçam a forte barreira que segrega a população. Enquanto estas personagens debatem sobre o futuro das pessoas escravizadas e o seu valor, no Sobrado os escravizados estão condicionados ao espaço do quintal ou do porão:

Licurgo aproximou-se da janela e olhou para o quintal onde os escravos comiam sentados no chão, sob as árvores, ou nos degraus da escada que levava à porta da cozinha. Eram homens, mulheres, crianças e velhos, todos descalços e molambentos. Uns tinham nas mãos latas ou velhas panelas cheias de arroz e feijão; outros metiam os dentes em costelas, arrancando-lhes a pelanca, ao passo que uns quatro ou cinco caminhavam dum lado para outro, a chupar laranjas e bergamotas. Comiam num silêncio impressionante, e sobre as carapinhas e os chapéus de palha, as faces, mãos, pernas e pés pretuscos que o frio gretava, brilhava o claro e tépido sol de junho (VERISSIMO, 2004b, p. 319).

Para acentuar as diferenças entre os membros da família e convidados que almoçavam no Sobrado e os escravizados no quintal, Verissimo descreve as condições em que os escravizados comiam – no chão – e a aparência de “molambentos” de pés descalços. Vale notar a descrição preconceituosa de Licurgo dos recém libertados. Estes detalhes reforçam a divisão social existente entre as classes e as etnias, além de manifestar o pensamento racista que se perpetuará após a Abolição da Escravatura. Licurgo, por exemplo, emocionado com o evento que estava promovendo, em seu âmago sentia que os escravizados a quem concederia a liberdade não eram iguais a ele: “Era-lhe inconcebível a ideia de que aqueles negros sujos pudessem vir dançar nas salas de sua casa, em íntimo contato com sua família” (*Ibid.*, p. 286-287). Em sua concepção, tratava-os com respeito, pois conversava de “homem para homem”, e não mandava açoitá-los, contudo, era ríspido:

Compadecia-se daquela pobre gente, mas reconhecia que nem sempre tinha paciência suficiente para tratá-la com doçura. Mais duma vez fora obrigado a dar de relho em pretos que lhe faltaram com o respeito. Fizera isso, porém de homem para homem, mas nunca, nunca mesmo, mandara açoitar um escravo (VERISSIMO, 2004b, p. 320).

Durante a cerimônia de entrega das cartas de alforria, os escravizados servem os convidados e os donos da casa, e os demais permaneceram do lado de fora: “Do quintal vinha de quando em quando o murmúrio das vozes dos escravos junto com o crepitar da fogueira” (*Ibid.*, p. 351). O Dr. Rezende discursa em nome da liberdade do lado de dentro do Sobrado, entretanto mais de 30 escravizados permanecem do lado de fora. Verissimo faz questão de destacar a ironia deste evento.

A entrega dos títulos de manumissão é realizada na sala do Sobrado, onde o Dr. Rezende chama a pessoa pelo nome para ir buscar o documento. Todavia, muitos não sabem o próprio nome de batismo, pois estavam acostumados desde pequenos a serem chamados por apelidos, como Bento Burro. A reação dos escravizados ao entrar no ambiente normalmente é de vergonha; visto que se veem cercados por pessoas a observá-los e suas reações ao receberem o documento variam. Alguns ajoelham-se aos pés de seus empregadores:

Os escravos estavam no quintal, junto da porta da cozinha, e entravam à medida que seus nomes iam sendo chamados. [...] Toríbio Rezende lia a lista de nomes: “Antônio Tavares! Marcolino Almeida! Terêncio Rodrigues!”, e muitas vezes Licurgo tinha de

soprar-lhe ao ouvido o apelido do negro chamado, pois muitos daqueles homens já haviam esquecido os nomes de batismo. “Maneco Torto!”, gritava Toríbio, “Dente de Porco! Inácio Moçambique!” Por entre alas de convidados os pretos entravam na sala, piscando os olhos à luz forte, e acanhados, de cabeça baixa, sem ousarem olhar para os lados, aproximavam-se de Licurgo, recebiam o título e beijavam-lhe a mão; alguns ajoelhavam-se depois diante da cadeira em que Bibiana estava sentada e levavam aos lábios a fimbria de sua saia. Retiravam-se, estonteados, buscando aflitadamente a porta da cozinha. Muitos dos escravos choraram ao receber a carta de alforria (VERISSIMO, 2004b, p. 354).

Nesse contexto, podemos perceber como os escravizados emocionam-se com a aquisição da liberdade, contudo, novamente, não há uma descrição a partir do discurso de um escravizado. O discurso da libertação e da comemoração acontece através do narrador e da focalização de personagens como Licurgo. Por isso, a atitude de João Batista ao receber a carta soa arrogante e provocadora. O rapaz pode até ser orgulhoso, como se deveria estar nesta situação, porém o fato dele não baixar a cabeça como os demais, faz com que se destaque e seja visto como ingrato:

Houve, porém, um deles que entrou de cabeça erguida, olhou arrogante para os lados, como num desafio, recebeu o título e, sem o menor gesto ou palavra de agradecimento, fez meia-volta e tornou a voltar para o quintal, impassível como um rei que acaba de receber a homenagem a que tem direito. [...] Era o João Batista! Merecia uns bons chicotões na cara. Sempre fora assim altivo e provocador. Era um bom peão, um bom domador, um trabalhador incansável, mas tinha um jeito tão atrevido, que por mais duma vez Licurgo estivera prestes a “ir-lhe ao lombo” (VERISSIMO, 2004b, p. 354).

A demorada cerimônia atiçava a impaciência de Licurgo, que estava mais interessado nos elogios e gratificações que iria receber por sua boa ação do que no futuro dos escravizados. A libertação, na verdade, era apenas um ideal falso, porque apesar de Licurgo acreditar na república e no fim da escravidão, o pensamento imperialista e a concepção de que os negros eram seres inferiores ainda persistia em seu íntimo. A repercussão de seu ato era-lhe um prazer maior do que a liberdade do outro. Ele não aguentava mais ver aquelas pessoas que considerava feias, estúpidas, miseráveis e fedidas dentro de sua casa:

Não achava nada agradável ver aqueles negros molambentos e sujos, de olhos remelentos e carapinha encardida a exhibir toda a sua fealdade e sua miséria naquela casa iluminada. E como eram estúpidos em sua maioria! Levavam a vida inteira para atravessar a sala e depois ficavam com o papel na mão, atarantados, sem saber que fazer nem para onde ir. Era preciso que ele gritasse: “Agora vá embora. Não! Por ali. Volte pro quintal!”
O pior era que o Sobrado já começava a cheirar a senzala (VERISSIMO, 2004b, p. 355).

Após a entrega dos títulos, os convidados comem e bebem dentro do Sobrado, ouvindo Toríbio Rezende declamar versos de *Navio negreiro*, de Castro Alves – poema símbolo da luta pela abolição da escravatura -, ao mesmo tempo em que, no quintal, os negros recém-libertos cantam, dançam e batucam: “Os negros que dançavam ao redor do fogo – as caras reluzentes,

transfiguradas por um êxtase de batuque, as dentuças à mostra, olhos revirados, as narinas arregaçadas, as bocas retorcidas a babujar palavras duma língua bárbara – pareceram-lhe mais demônios que seres humanos” (*Ibid.*, p. 367).

Os discursos narrativos que defendem a abolição da escravatura apresentam-se principalmente através da fala de Toríblio Rezende, que, além de declamar Castro Alves, realiza uma longa fala sobre a história da escravatura no mundo – perpassando, por exemplo, a Índia, a China e a Antiguidade Clássica. Também menciona, com a aprovação do padre Romano, o cristianismo como fomentador de uma melhora na condição do escravizado. Por outro lado, Verissimo consegue introduzir a voz de figuras históricas dentro da narrativa e o faz, por exemplo, quando Licurgo menciona excertos de artigos publicados por Júlio de Castilhos no jornal *A Federação*⁵. Licurgo recita para Fandango um trecho de um artigo publicado no dia 6 de agosto de 1884 sob o título de “Um apelo”:

Quando se trata de tornar livres todos os filhos do Rio Grande, quando urge acabar com a imoral instituição que nos macula, não deve haver partidos. Só há lugar para um partido: é o partido da moral, do direito e da liberdade, que protestam contra a escravidão. À margem, pois, das desavenças e dos ódios das lutas partidárias, emudeça a voz do partidarismo político quando é imperioso combater esse inimigo comum: a escravidão (VERISSIMO, 2004b, p. 289).

O discurso histórico de Júlio de Castilhos menciona a necessidade de deixar as rivalidades partidárias de lado em nome de uma moral ética que atribui valor ao homem escravizado e busca conceder-lhe liberdade. Todavia, Verissimo aborda uma questão muito importante quando falamos da Abolição da escravatura: o que acontece depois? Quais as novas condições de trabalho, moradia etc.? O idealista Toríblio Rezende coloca uma proposição de que deveria ser feito um planejamento estratégico para amparar as pessoas:

Uma política que visasse acabar gradualmente, hein? hein?, a propriedade escravagista por meio, digamos, dum imposto que os senhores de escravos teriam de pagar e cujo produto podia ser empregado num fundo de emancipação. Uma política que promovesse o decreto de leis tendentes a dificultar o negócio de escravos e sua transmissão por herança. Por exemplo: devia ser proibido o comércio de negros entre as províncias. E a melhor maneira de substituir o braço escravo na lavoura seria estimular a imigração. Tudo isso o governo podia fazer e não faz (VERISSIMO, 2004b, P. 316).

A crítica da personagem é válida e se seu plano tivesse sido colocado em prática, os negros talvez teriam recebido algum auxílio após a sua libertação. Por outro lado, há uma voz mais pessimista que vê a liberdade como algo sem grande utilidade, como é o caso de Fandango que acredita que o negro não possui capacidade para lidar com a própria liberdade:

⁵ Artigos disponíveis na seleção do jornal organizada por Margaret Bakos (2006).

- Eu só quero ver o que é que essa negrada vai fazer depois que receber papel de alforria.
- Ora! Vai ficar livre.
- Sim, mas vassuncê acha que vão viver melhor?
- Claro que vão.
- Pois eu duvido.
- [...]
- Vassuncê vai ver – prosseguiu o capataz. – Recebem dinheiro e gastam tudo em cachaça. Vão passar o dia na vadiagem, dormindo ou se divertindo. Nenhum desses negros alforriados vai querer trabalhar. No fim acabam morrendo de fome.
- [...]
- Mas a abolição vai melhorar tudo. A escravatura é a vergonha do Brasil.
- Qual vergonha, qual nada! Deixe de história. Negro é negro. Há gente que nasceu pra ser mandada (VERISSIMO, 2004b, p. 285).

Em suma, é possível observar na narrativa como, mesmo após a entrega das cartas de alforria, os mesmos senhores continuam como patrões. Gregória, por exemplo, ganha a carta de alforria do Dr. Winter logo que ele a compra, porém, continua trabalhando para ele como empregada até a sua morte. João Batista, o rapaz que parece arrogante para Licurgo, continua como peão do Angico e trabalhando para a família Terra-Cambará durante anos. Isto mostra como a realidade do escravizado ao ganhar a liberdade não muda de imediato, não é um processo rápido e continua a marcar o sujeito através do preconceito racial e estigma social.

Erico Verissimo destaca, portanto, a importância da movimentação política para o movimento abolicionista. Indubitavelmente, “a abolição no Brasil foi uma batalha política de nível nacional. Sem esta batalha a escravidão ainda poderia ter sobrevivido vários anos, embora estigmatizada por todos como a última a persistir em país ocidental e cristão” (CARVALHO, 1998, p. 69-70). Entretanto, apesar de Verissimo não conferir voz direta aos escravizados, cada vez mais novos estudos (CARVALHO, 1998) mostram como eles constituíram uma força importante para a luta abolicionista, especialmente através de revoltas, fugas e negociações com os proprietários de terra.

5 A REPRESENTAÇÃO DOS GRUPOS MIGRANTES

5.1 Os diferentes movimentos migratórios

A *migração* é um conceito referente ao deslocamento tanto dentro do próprio território nacional como através de territórios internacionais. Durante muito tempo, utilizaram-se predominantemente os termos imigrante e emigrante para referir, especialmente, as pessoas que saem de um país e adentram outro, com o intuito de permanecer neste segundo país. A diferença entre os dois termos, portanto, recai no ponto de vista: imigrante refere-se ao ponto de vista do país de destino, aquele que recebe as pessoas que adentram o seu território e nele se estabelecem; emigrante trata do ponto de vista do país de origem, de onde as pessoas saem por razões variadas.

A utilização do termo *migrante* popularizou-se nos últimos anos devido ao fato de que o termo concede à pessoa que se desloca por diferentes territórios o reconhecimento como sujeito de direitos. Este termo também concebe a *migração* como um fenômeno humano e reconhece que “a mobilidade, o deslocamento e os movimentos são aspectos tão fundantes do humano tanto quanto a permanência, o estabelecimento e os enraizamentos”⁶. É por isso que escolhemos o termo *migrante* para nos referirmos aos deslocamentos, personagens e grupos que transitam por diferentes territórios durante a obra. Utilizaremos também o termo *imigrante* para os grupos estrangeiros que se estabeleceram no Rio Grande do Sul.

No romance de Erico Verissimo pode-se observar a migração como um elemento que conduz a narrativa e as personagens. O Brasil é constituído por diferentes povos que migraram para o país em momentos históricos diversos e, em maior ou menor grau, contribuíram para a construção da identidade cultural local. O movimento de migração promove a formação da identidade através do contato entre as culturas, de maneira que os migrantes são obrigados a se adaptar a novos costumes. Os migrantes – e os nativos – não podem manter a identidade intacta, pois ao entrarem em contato se defrontam com o fenômeno denominado *tradução*, que designa as identidades formadas a partir do movimento de migração e deslocamento de fronteiras:

Esse conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de

⁶ Museu da Imigração do Estado de São Paulo. **Migrante, Imigrante, Emigrante, Refugiado, Estrangeiro: qual palavra devo usar?** 27 maio 2019. Disponível em: <https://www.museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/migrante-imigrante-emigrante-refugiado-estrangeiro-qual-palavra-devo-usar>. Acesso em: 05 jan. 2023.

sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. (HALL, 2019, p. 52, grifo do autor).

Em *O continente*, podemos observar os colonizadores – no caso do Rio Grande do Sul, tanto portugueses como castelhanos – como imigrantes que vieram para as Américas com o intuito de conquistar e explorar a terra em nome de seus respectivos reis. Os próprios padres jesuítas dos Sete Povos das Missões eram imigrantes enviados para catequizar os povos indígenas. Apesar disso, este trabalho não tem o intuito de prender-se a esses grupos de migrantes, pois eles representam o poder dos países colonizadores. Interessa-nos evidenciar os grupos migrantes dentro do próprio território nacional, brasileiros e indígenas, e imigrantes vindos de outros países por razões distintas. Neste caso, temos africanos escravizados, já mencionados em capítulo anterior, trazidos para o Brasil à força, em navios negreiros; e os colonos alemães e italianos.

Entre os grupos que se deslocam dentro do território nacional estão os indígenas. É fato que determinados grupos, como os guaranis mbyas, que também ocupam o território gaúcho, são considerados errantes por vagarem entre diferentes locais dentro do Brasil – e em outros países da América do Sul. Pedro Missioneiro, ao deixar as Missões, torna-se um errante até se deparar com a estância dos Terras. Esta não é uma questão analisada por Verissimo, entretanto, ele expõe como o poder do colonizador se impõe sobre estes corpos obrigando-os a migrar – através do já citado Tratado de Madri – e como os próprios povos indígenas, devido às guerras e aos imigrantes alemães e italianos, são obrigados a migrar para outras regiões do próprio estado gaúcho ou diminuir seu território original. Observaremos, por exemplo, o conflito entre alemães e indígenas, que viam nos povos regionais uma ameaça selvagem às suas recém-estabelecidas colônias.

A família Terra representa outro grupo de migrantes, pois fixa-se em uma estância em terras gaúchas após vir de Sorocaba, no Estado de São Paulo, onde havia mais animação e eventos sociais do que na Província de São Pedro. Na estância, os Terras podiam passar meses sem ver pessoas de fora do núcleo familiar. Este era um dos motivos para Ana Terra sentir tanta falta do local de onde viera: “Para que lado ficava Sorocaba? Os olhos da moça voltaram-se para o norte. Lá, sim, a vida era alegre, havia muitas casas, muita gente, e festas, igrejas, lojas...” (VERISSIMO, 2004a, p. 103). O autor estabelece também uma comparação entre as duas localidades brasileiras, em que o estado de São Paulo, mais povoado, apresenta maiores

oportunidades de relações sociais, enquanto o Rio Grande do Sul, ainda a ser explorado, era a possibilidade de possuir terra e gado, mesmo que pudesse ser perigoso. D. Henriqueta, assim como a filha, preferia a vida em Sorocaba, por suas condições mais tranquilas e seguras:

Os homens do Continente não faziam outra coisa senão lidar com o perigo. Tinha saudade de Sorocaba, de sua casa, de seu povo. Lá pelo menos não vivia com o pavor na alma. Às vezes temia ficar louca, quando o filho ia com a carreta para Rio Pardo, o marido saía a campear com o Horácio e ela ficava ali no rancho sozinha horas e horas com a filha. Ouvia contar histórias horríveis de mulheres que tinham sido roubadas e levadas como escravas pelos índios coroados, que acabavam obrigando-as a se casarem com algum membro da tribo. Contavam-se também casos tenebrosos de moças que eram violentadas por bandoleiros. Seria mil vezes preferível viver como pobre em qualquer canto de São Paulo a ter uma estância, gado e lavoura ali naquele fundão do Rio Grande de São Pedro (VERISSIMO, 2004a, p. 108).

Apesar da preferência das mulheres por São Paulo, o chefe da família Maneco Terra alimentava desde novo o sonho de mudar-se para o Rio Grande, uma terra que parecia cheia de possibilidades para o futuro, mas que, na verdade, consome aqueles homens e evidencia um contraste com as cantigas e festas de Sorocaba:

E, quanto mais o tempo passava, mais o marido e os filhos iam ficando como bichos naquela lida braba – carneando gado, curando bicheira, laçando, domando, virando terra, plantando, colhendo e de vez em quando brigando de espingarda na mão contra índios, feras e bandidos. Parecia que a terra ia se entranhando não só na pele como também na alma deles. Andavam com as mãos encardidas, cheias de talhos e calos. [...] Naquela casa nunca entrava nenhuma alegria, nunca se ouvia uma música, e ninguém pensava em divertimento” (VERISSIMO, 2004a, p. 108).

Por fim, os medos de D. Henriqueta se concretizam quando a estância é atacada por castelhanos. Ana Terra sobrevive à violência dos homens, e é obrigada a deixar o local junto com seu filho Pedro, Eulália e Rosa. Não havia condições de permanecer na estância, praticamente destruída e sob o risco de novo ataque – principalmente agora que o único homem da família era ainda um menino. Por isto, quando uma caravana aparece deslocando-se rumo à serra, pretendendo chegar às terras do coronel Ricardo Amaral, que estava constituindo um povoado, Ana decide que devem ir junto, mesmo que a jornada seja longa e difícil – como comprova a morte da filha pequena de um dos chefes da caravana, Marciano Bezerra.

Na obra, ainda há a representação do migrante que chega de outro estado brasileiro e é visto pelos cidadãos do Rio Grande do Sul como estrangeiro. Este é o caso do baiano Toríbio Rezende, que, apesar de conquistar a amizade de Licurgo, não é capaz de conquistar inteiramente Bibiana: “Embora gostasse do rapaz, Bibiana nunca conseguira vencer a impressão de que o baiano era um estrangeiro, de fala e costumes diferentes dos da gente da Província” (VERISSIMO, 2004b, p. 305).

Outro migrante cuja presença em *O continente* é destacável é o nordestino Aginaldo Silva e sua neta Luzia, que adquirem uma propriedade em frente à Praça da Matriz de Santa Fé, tornando-se os primeiros senhores do Sobrado. Pouco se sabe sobre a verdadeira origem de Aginaldo Silva, apesar de haver muitas histórias sobre suas andanças pelo país. Ele mesmo declara ter nascido no Recife, enquanto as pessoas comentam que ele teria fugido de sua terra natal por ter matado a esposa e o amante dela. De acordo com as histórias, Aginaldo teria passado alguns anos no Rio de Janeiro e em Curitiba, antes de chegar ao Rio Grande do Sul, onde teria auxiliado tanto tropas farroupilhas como legalistas, conforme o que lhe era mais conveniente no momento. Além disso, ninguém sabia ao certo a procedência de seu dinheiro, que não acreditavam ser “dinheiro limpo”. Todavia, era a ele que recorriam quando precisavam de empréstimo, mesmo que os juros fossem altos. Nesse cenário, com gado e terras como garantia, Aginaldo Silva enriqueceu ainda mais em Santa Fé – e, assim, Pedro Terra perdeu sua propriedade.

De início, Aginaldo Silva conservava as vestimentas de couro dos “vaqueiros do Nordeste – o que lhe valera muitas vezes a desconfiança e a má vontade dos continentinos – e mesmo agora, que decidira abandoná-la em favor da bombacha, do pala e do poncho, conservava ainda o chapéu de sertanejo, de abas viradas para cima” (*Ibid.*, p. 21). A personagem nordestina era muito religiosa e conservava o costume de ir à missa, surpreendendo o padre Otero com suas histórias do sertão pernambucano. As narrativas de Aginaldo Silva retratavam com cor e detalhes a vida dos cangaceiros, lutas de famílias e casas assombradas. Através desta personagem, podemos perceber o desejo do migrante de se integrar ao espaço local. Em sua companhia, vem para a cidade a jovem Luzia, herdeira a quem concedeu estudo na Corte e as melhores condições que podia ofertar. Apesar de ter criado a jovem como sua neta, Aginaldo revela ao padre Otero que pegou a menina em um asilo quando ela ainda era um bebê – porém, ela não conhece sua verdadeira origem. Aginaldo Silva e Luzia são considerados forasteiros pelo povo local que estranha seus costumes: ele reproduz tradições nordestinas, enquanto Luzia simboliza a mulher culta.

No entanto, o foco do capítulo são os imigrantes que constituem grupos étnicos importantes para a formação da identidade coletiva do Rio Grande do Sul. Os açorianos, provenientes do arquipélago dos Açores, que migraram para o Continente, contribuíram com o plano do Estado português de colonizar as vastas terras do sul do Brasil, expandindo o território ultramarino. Com o Tratado de Madri, o governo português vê a necessidade de povoar a região

e, por isso, incentiva a vinda de açorianos para a América. Além disso, as condições econômicas e políticas do arquipélago serviram de motivações para a emigração deste grupo:

O aspecto mais destacado que impulsionou a colonização açoriana no Sul do Brasil deveu-se à pressão demográfica e à concentração territorial, associada a um fraco crescimento econômico nas ilhas. Além disso, o arquipélago foi assolado por vulcanismo, abalos sísmicos e cataclismos que deixaram apreensiva a população (TORRES, 2004, p.180).

No romance de Verissimo, este grupo se concentra na região da capital Porto Alegre e as representações dos migrantes açorianos partem do narrador ou da focalização de outras personagens moradoras de Santa Fé. A filha de Rosa e Joca Rodrigues, e prima de Pedro Terra, casa-se com um rapaz descendente de açorianos, que possuíam nos arredores de Porto Alegre terras onde cultivavam parreiras e hortaliças, produziam vinho, queijo e linguiça, além de criar porcos e galinhas. O jovem rapaz representava uma parte da província diferente da que conheciam os moradores de Santa Fé, não sabia montar a cavalo com a mesma destreza e até mesmo seu vocabulário era diferente:

Como a maioria dos ilhéus, era simples e alegre, duma alegria natural, sem fanfarronada nem barulho. Gostava de dançar, cantar, era econômico, firme nas suas opiniões e não se expunha a riscos em seus negócios. Apegado à terra, preferia – como a maioria dos homens de sua origem – uma vida sóbria e sedentária às guerras, correrias e aventuras. Era religioso, hospitaleiro e tinha um respeito supersticioso pela lei e pela autoridade.

[...] Sua linguagem – na pronúncia, na entonação e no emprego de certos vocábulos que o interior da Província usava pouco ou desconhecia de todo – lembrava a das ilhas, aproximava-se muito, na construção das sentenças, do português castiço que o padre lia em Manuel Bernardes e Bernardim Ribeiro. Era uma língua cantante, por assim dizer apertada, cheia de *ss* chiados, *aa* surdos, *ee* mudos, [...]. Para o moço de Porto Alegre uma moça era uma “rapariga”; para seus avós, uma “cachopa” [...] (VERISSIMO, 2004a, p. 263-264).

O escritor retrata os açorianos através da expressão linguística e características gerais de comportamento a partir da construção da personagem mencionada. É também através do casamento da filha de Rosa que Verissimo aponta outra contribuição cultural dos açorianos importante para a constituição da identidade gaúcha: as danças – “Joca sabia que as gentes das ilhas eram dançadeiras e alegres; tinham trazido para o Continente muitas das danças que se dançavam nas vilas e na campanha, como a chimarrita, o vira e tantas outras” (VERISSIMO, 2004a, p. 270). Muitas dessas danças são ensinadas até hoje em Centros de Tradições Gaúchas (CTG), destacando a importância desta contribuição social.

5.2 Os primeiros imigrantes alemães

Erico Verissimo, todavia, quando trata de migração em *O continente*, centra-se nos imigrantes alemães que estabeleceram-se no Rio Grande do Sul e formaram colônias na região de São Leopoldo e na Serra. A representação destes imigrantes é bastante expressiva na obra. Os alemães constituem parte importante da narrativa apesar de, com exceção do Dr. Carl Winter, não possuírem personagens que sejam focalizadas pela voz narrativa. Assim, são vistos através da perspectiva do narrador, de personagens nativas e pelo Dr. Winter, que possui o papel significativo de analisar e até mesmo criticar seus compatriotas. Para além de *O continente*, os alemães continuam em destaque na narrativa e história rio-grandense em *O retrato* e *O arquipélago*. Aos poucos, eles se tornam mais ativos politicamente e conquistam parte do poder econômico local. Dentro de narrativa de *O tempo e o vento*, o grupo destaca-se por representar uma oposição aos costumes do povo de Santa Fé, desde as vestimentas e tradições até a organização familiar e o conceito de trabalho.

Os primeiros colonos alemães chegam ao Rio Grande do Sul em 1824. O grupo desembarca em Porto Alegre e sobe o rio dos Sinos, onde chega às terras que lhe foram destinadas: “Este é o lote que te toca, Willy. Agora não passarás mais fome como em tua terra natal” (VERISSIMO, 2004a, p. 192). As melhores condições de vida e a riqueza da terra eram a promessa do governo para os imigrantes, contudo, nem tudo o que havia sido anunciado foi entregue e os recém-chegados precisaram construir suas próprias casas, desmatando as matas e enfrentando os indígenas:

Willy olha a mata. *Verflucht!* É preciso derrubar árvores, virar a terra e antes de mais nada fazer uma casa. Mas o alfaiate Willy não sabe construir casas. Senta-se numa pedra e fica olhando as nuvens e achando que *Gott wird helfen*.

[...]

O ar da antiga Feitoria de Linha-Cânhamo se enche do som de machados, serrotes, martelos e vozes estrangeiras. Árvores tombam, picadas se abrem, e escondidos dentro do mato bugres e bugios espiam intrigados aqueles homens louros (VERISSIMO, 2004a, p. 192-193).

Os imigrantes precisam trabalhar fora de suas áreas de especialidade para construir moradias e plantar o próprio sustento. A tarefa não é fácil e homens morrem e se machucam ao enfrentarem os novos perigos que a terra oferece:

Heinrich ficou debaixo dum cedro com o peito esmagado.

Kurt foi mordido por uma cobra.

Um índio furou o olho de Jacob com um frechaço.

Schadet nichts!

Dão à colônia o nome de São Leopoldo (VERISSIMO, 2004a, p. 193).

Apesar das dificuldades, estabelecem-se e nomeiam a colônia. Os imigrantes não são todos provenientes de uma mesma região ou cidade, eles são compostos de grupos de diversas partes da Alemanha: “São da Renânia, do Palatinado, de Hesse, da Pomerânia, da Baixa Saxônia e da Vestfália” (VERISSIMO, 2004a, p. 192). E da mesma forma que provêm de várias regiões, também se adaptam diferentemente aos costumes locais. Willy, por exemplo, não gosta de charque, pão de milho, feijão com arroz e muito menos chimarrão. Ele sente falta das batatas, do pão de centeio e da cerveja. Outros, por outro lado, integram-se a cultura local, porém, isto não é bem aceito pelo grupo: “Willy experimenta o mate chimarrão, queima a língua, cospe longe a água verde e amargenta. Mas Hans o ferreiro prova e gosta, veste chiripá, se amanceba com mulata e, vergonha da colônia, muda de nome: é João Ferreira” (*Ibid.*, p. 193).

Os primeiros imigrantes escreviam para familiares e amigos que permaneceram em sua terra natal. Em cartas, reclamavam da falta de apoio prometido pelo governo, em contrapartida, falavam da riqueza da terra – o que atraía novos imigrantes que buscavam fugir da fome, dos altos impostos e até mesmo possuíam o desejo de enriquecer em solo brasileiro:

[...] o governo não nos deu tudo que prometeu, mas com o amor de Deus vamos vivendo.
 Como não havia mais terras devolutas em São Leopoldo, nos mandaram aqui para a serra, onde existem índios ferozes.
 Graças à divina Providência não passamos mais fome. Temos comida em abundância e nossa terra dá feijão branco e preto, milho, arroz e batata. Imagina, Fritz, batata! Também planto fumo, que é da melhor qualidade.
 Deves vir também para cá. A viagem foi longa e dura, passei perigos e agruras, mas estou certo de que dentro de poucos anos serei um homem rico.
 Olha, Fritz, tu que tanto gostas de frutas viverias aqui muito feliz, pois esta boa terra produz limas e limões, bananas, laranjas, ananases, figos, pêsegos, maçãs, melancias e melões. Agora vou plantar linho e algodão, e um dia talvez... (VERISSIMO, 2004a, p. 193).

No entanto, a personagem que escreve a carta, não consegue terminar, uma vez que os indígenas atacam a colônia. Mas, é possível observar que, apesar do trabalho duro, a personagem se impressiona com a riqueza da terra e alimenta o desejo de prosperar. Aos poucos, os alemães também começam a se deslocar para a serra gaúcha e lá se instalam, apesar da ameaça que os indígenas representavam.

Portanto, Verissimo retrata as dificuldades dos primeiros imigrantes alemães que chegam ao Rio Grande do Sul e a forma como conseguiram se estabelecer em povoados, constituindo colônias que foram se desenvolvendo rapidamente através do trabalho árduo. Esta representação se aproxima dos registros de muitos historiadores a respeito do início da colonização alemã no sul do Brasil:

O desajustamento mais completo depois de uma viagem de quarenta a cinquenta semanas, ao tempo da navegação à vela, a luta pela vida contra os índios e contra a mata virgem, a existência bucólica de Robinsos de terra firme, sob as palmeiras dos trópicos, a conquista de vastas áreas onde os pioneiros fazem surgir as colheitas, as povoações, as fábricas e as cidades, a aventura aureolada pelo esplendor de um novo ‘Eldorado’, o resumo épico da História da humanidade, isto representa a colonização alemã no Sul do Brasil, no começo do século XIX (ROCHE, 1969, p. 1-2).

Em 1833, chegam as primeiras duas famílias de imigrantes alemães à vila de Santa Fé. Uma família era a dos Kunz, constituída pelo pai Erwin - alto, magro e de rosto vermelho e sardento -, a esposa e a linda filha, Helga, que logo chama a atenção dos moradores por sua beleza. Erwin Kunz pretendia abrir uma selaria no povoado. O outro núcleo familiar era composto por Hans Schultz, a esposa, duas filhas e cinco filhos entre oito e dezoito anos. Schultz, por sua vez, havia comprado algumas terras perto do povoado e pretendia plantar batatas, milho, feijão e linho.

A chegada das duas famílias àquele pequeno povoado causou grande estranhamento entre os habitantes de Santa Fé. Conforme aponta Lúcio Kreutz (2000), Verissimo teve habilidade e uma grande sensibilidade artística ao construir a cena do encontro entre o povo de Santa Fé e as duas famílias alemãs, pois fez aparecer “na sequência da cena um conjunto de aspectos típicos do estranhamento quando dois grupos étnicos diferenciados se encontram” (*Ibid.*, p. 157). A chegada dos imigrantes foi o grande atrativo de Santa Fé naquele dia, chamando a atenção de todos, que queriam ver aquelas pessoas tão diferentes deles próprios:

Os recém-chegados acamparam no centro da praça, e em breve toda a gente saía de suas casas e vinha bombear. Muitos dos santa-fezenses nunca tinham visto em toda a sua vida uma pessoa loura, e aquela coleção de caras brancas, cabeleiras ruivas e douradas, olhos azuis, esverdeados e cinzentos – era uma novidade tão grande que a manhã de fevereiro mais parecia um dia santo com quermesse, cantigas e danças na frente da igreja (VERISSIMO, 2004a, p. 319).

A aparência dos imigrantes é o primeiro aspecto que chama a atenção do povo local – “Riam-se, olhando para aquelas fisionomias vagas e sardentas, coroadas de cabelos que mais pareciam barba de milho” (VERISSIMO, 2004a, p. 320). Até mesmo a beleza de Helga Kunz parece uma “boniteza engraçada”, devido a sua brancura e suas vestimentas diferentes das demais utilizadas pelas nativas: “Uns a miravam com desconfiada insistência como que procurando decifrar-lhe o semblante. Outros a avaliavam como fêmea, olhavam-lhe os pés nus metidos em chinelos de couro, os seios pontudos. Houve um que disse: “Não troco as nossas chinas por essa alemoa” (*Ibid.*, p. 320). A partir desta avaliação inicial que os santa-fezenses fazem da aparência e vestimentas dos recém-chegados, assim como do seu parco ou nenhum domínio da língua, é viável afirmar que a reação ao outro parte do seu ponto de vista, da

comparação entre suas características e aquelas da nova e estranha etnia com a qual entram em contato, confirmando

[...] a ideia de que normalmente se reage a partir de uma perspectiva etnocêntrica, isto é, caracteriza-se, avalia-se a partir do lugar cultural no qual o observador se encontra. Os costumes, o modo de ser e de agir de cada qual são a referência, o lugar a partir do qual ele dirige seu olhar e emite seu parecer. E a partir deste lugar de observação caracteriza-se o outro, cria-se parte do outro através da nomenclatura, através daquilo que se pronuncia do outro (KREUTZ, 2000, p. 157-158).

Por conseguinte, é a partir da perspectiva dos seus próprios costumes e conceitos que o povo de Santa Fé julga os novos integrantes da vila, surpreendendo-se com alguns hábitos das famílias. Por exemplo, nas famílias alemãs as mulheres tomavam parte nos trabalhos, tanto domésticos – “a mulher e a filha faziam doces e cucas cujo cheiro apetitoso o padre às vezes sentia ao passar pela casa do seleiro” (VERISSIMO, 2004a, p. 329) – como no campo – caso da esposa de Hans Schultz que comanda os filhos na lavoura após a ida do marido para a Guerra Farroupilha. Esta posição da mulher alemã era estranha para as pessoas do povoado, pois o costume local era que as mulheres não assumissem as mesmas atribuições que os homens.

A construção das casas alemãs e os cuidados que eles possuíam com elas também chamam a atenção da população local. As casas eram bem cuidadas, com jardins bonitos e flores nas janelas. A limpeza também os distinguia entre os demais. Todas essas características nos são apresentadas pelo narrador da perspectiva dos moradores locais, portanto, com um olhar etnocêntrico determinado:

A casa de Hans Schultz e a de Erwin Kunz ofereciam um contraste nítido quando comparados com todas as outras do povoado. Eram graciosos chalés de madeira, muito limpos, que tinham até cortinas e vasos de flores nas janelas. Pouca gente do povoado havia entrado nelas, mas os poucos que os visitavam diziam que lá dentro até o cheiro das coisas era diferente. O que chamava também muito a atenção dos santa-fezenses eram os jardins bem cuidados que havia na frente de ambos os chalés, com seus canteiros caprichosos e suas flores. “Estrangeiro é bicho esquisito”, comentavam os naturais do lugar (VERISSIMO, 2004a, p. 329-30).

Dentro do jogo de espelhos que constituí o olhar para o Outro, os costumes alemães causam um grande estranhamento inicial. O modo como comemoravam eventos como a Páscoa e o Natal também causa espanto na população local. Na Páscoa, “[...] ao acordar as crianças encontraram debaixo de suas camas pequenos cestos em que havia ninhos de palha cheios de ovos de galinha pintados de amarelo, azul, vermelho e verde” (VERISSIMO, 2004a, p. 330). Para os alemães estes ovos representavam “ovos de coelho”. Com o tempo, o costume de pintar ovos de galinha na Páscoa foi adotado por muitos brasileiros, entretanto, naquele momento histórico, a tradição alemã causou estranhamento: “um caboclinho da casa vizinha, [...], observou, céptico, quando lhe contaram a história: ‘Coelho não bota ovo’. Os meninos dos

cabelos de fogo riram muito quando o pai lhes traduziu as palavras do pequeno brasileiro” (*Ibid.*, p. 330).

A comemoração do Natal também se apresenta de forma diferente para os santa-fazenses que passaram à noite pela casa dos Schultz, pois era possível ver na sala “uma pequena árvore toda coberta de flocos de algodão e cheia de velas acesas” e alguns ainda haviam visto que Hans “com barbas postiças de algodão e metido num camisolão vermelho, trouxera presentes para os filhos dentro dum saco” (*Ibid.*, p. 330). Atualmente somos capazes de reconhecer Hans fantasiado como o bom velhinho, Papai Noel, todavia, os membros do povoado descobriram naquele momento que “aquele era um costume alemão: o velhinho barbudo chamava-se Weihnachtsmann, e o Menino Jesus era conhecido na Alemanha como Christkind” (*Ibid.*, p. 330).

Uma das preocupações iniciais dos padres do povoado era com a religião dos recém-chegados, que eram protestantes. O padre Lara se inquietava com a chegada dos colonos alemães por medo de que construíssem igrejas luteranas e de que, no futuro, ao casarem-se com nativos, os filhos viessem a ser protestantes também. Para evitar isto, o padre acreditava que o governo deveria tomar uma medida e estabelecer “como condição para um imigrante entrar no Brasil a sua qualidade de católico praticante. Porque a terra de Santa Cruz pertencia espiritualmente à Igreja Católica” (VERISSIMO, 2004a, p. 267). Posteriormente, padre Otero também apresentará preocupação com a quantidade crescente de imigrantes protestantes na Província: “Não eram aqueles alemães em sua maioria protestantes? Que aconteceria se casassem com brasileiros? Como iriam educar os filhos? Em que Igreja? No amor e temor de que deus? “(VERISSIMO, 2004b, p. 89). Apesar do medo de perderem seus rebanhos de fiéis, anos depois chegaria à Santa Fé um sacristão alemão – que viria trabalhar na igreja católica local ao lado de um padre italiano. Jacob Geibel era conhecido como o “Barbadinho do Padre”, não sabia português, além de ser taciturno e azedo, não se relacionando muito bem com a comunidade.

Entre os protestantes e os católicos incidiam concepções de mundo distintos, que influenciavam a relação entre o homem e o trabalho braçal:

As conseqüências sociais destas idiosincrasias diferenciais se dão através de uma maior ênfase, no contexto católico, no desenvolvimento e no estímulo de interesse em assuntos que poderíamos chamar de humanistas, ou seja, trabalho puramente intelectual, em função da imagem histórica de que o trabalho braçal seria indigno, típico do imaginário católico, cujos grandes impérios sempre estiveram baseados em sistemas de produção material escravagista ou semi-escravagista. Os protestantes, por outro lado, se orientam culturalmente para atividade mais técnicas, pois não têm em

seu horizonte simbólico a negatividade do trabalho braçal [...] (AQUINO; DIAS, 2016, p. 90).

Os alemães realizam um rápido progresso trabalhando arduamente. Aqueles primeiros imigrantes que chegaram em 1824 logo constituíram uma pequena vila bastante organizada. Este empenho no trabalho e o desenvolvimento rápido, algumas vezes provocava um sentimento de inquietação nos nativos:

Um dia um gaúcho andarengo e pobre passou a pé por São Leopoldo. Olhou a colônia que já tomava jeito de vila, viu homens trabalhando nas roças, ferreiros batendo bigorna, seleiros fazendo lombilhos, moleiros moendo trigo, padeiros fazendo pão, e como passasse por sua frente um filho de Willy, grandalhão, corado, feliz, bem montado num lindo alazão, o caboclo teve um súbito de revolta e gritou:
Alemão batata! (VERISSIMO, 2004a, p. 194).

Apesar disso, havia outras pessoas que admiravam o trabalho e o esforço dos imigrantes. Dentre elas, o capitão Rodrigo Cambará, que ao avistar a família Schultz trabalhando no campo observa como toda a família auxilia no trabalho. Ele admira o empenho e como viviam tranquilamente, sem se envolverem diretamente com os dramas do povoado:

Na encosta verde duma colina abria-se um grande quadrilátero de terra avermelhada, onde algumas pessoas trabalhavam. Rodrigo reconheceu a lavoura dos Schultz. Lá estava toda a família a mourejar, menos a mãe, que decerto tinha ficado em casa com o filho de colo a preparar o jantar para sua gente. Ao aproximar-se da lavoura, Rodrigo ia pensando naqueles imigrantes. Fazia meses que estavam no povoado e viviam quietamente sua vida. Trabalhavam de sol a sol, desde o filho mais moço, de oito anos, até o velho Hans. Uma madrugada, quando voltava da casa de Honorina, encontrara na estrada o “batalhão do Schultz”, que ia para o trabalho; cada um deles levava a sua enxada e uma lata com comida. Iam todos de tamancos e tinham nas cabeças chapéus de palha de abas largas. [...] Naquela madrugada, mal o sol começava a raiar, lá se iam eles para a lavoura, falando muito alto a sua língua doida e dando grandes risadas. [...] No fim de contas eles eram estrangeiros e tinham vindo com a tenção de encher os bolsos de dinheiro para depois voltarem para sua pátria (VERISSIMO, 2004a, p. 327).

Como é possível analisar no trecho, os imigrantes veem o trabalho como algo honroso e necessário para o desenvolvimento econômico. Verissimo ressalta essa característica do povo alemão e é por essa razão que o governo brasileiro buscava trazê-los para o país prometendo-lhes terras:

Uma das características marcantes atribuídas aos imigrantes alemães é sua dedicação ao trabalho, o que já era um dos motivos da preferência do Governo, a partir do Império, para convidá-los a imigrar ao Brasil. A laboriosidade e o espírito ordeiro dos mesmos entraram forte no imaginário popular (KREUTZ, 2000, p. 159).

A dedicação ao trabalho é cultivada por todos os membros da família. As mulheres cuidam dos afazeres domésticos, porém, não estão limitadas a eles, como muitas santa-fezenses. Quando o marido é convocado para a guerra, Frau Schultz dirige-se ao campo para trabalhar ao lado dos filhos: “Na hora em que Hans deixou a casa, toda a família rompeu a chorar; mas no

dia seguinte antes de nascer o sol foram todos como de costume trabalhar na roça, desta vez comandados por Frau Schultz, que levava o filho mais moço escanchado na cintura” (VERISSIMO, 2004a, p. 348).

O envolvimento político dos imigrantes alemães também é mencionado no romance. Durante a trilogia, os imigrantes destacam-se no meio político da Província, conforme aumentam seu poder econômico e as colônias progridem, entretanto, em *O continente* o envolvimento é limitado. As personagens estão sujeitas ao poder político dos latifundiários locais, como o coronel Amaral – “O padre ficou pensando naquelas criaturas que tinham vindo de longe para tentar a vida naquele fim de mundo. Pensou também em como deviam achar estranho ficarem sob o governo dum homem como o cel. Amaral [...]” (VERISSIMO, 2004a, p. 320). Os alemães, em geral, também não buscaram envolverem-se nas muitas guerras da província, como padre Lara aponta, “Não sabem o que está se passando e, se vier a guerra, não terão nada a ver com ela, porque são estrangeiros” (*Ibid.*, p. 329). Contudo, alguns que pertenciam ao primeiro grupo a chegar ao estado formaram nas colônias uma Companhia de Voluntários Alemães durante a guerra contra os castelhanos. E, ao contrário do que o padre Lara previa, membros das duas únicas famílias de imigrantes de Santa Fé são convocados para a Guerra dos Farrapos: “Hans Schultz, seu filho mais velho e Erwin Kunz também tinham sido recrutados” (*Ibid.*, p. 348). Posteriormente, a figura de Von Koseritz representará o ingresso do imigrante alemão no meio letrado e político do sul do Brasil. A personagem torna-se “uma figura pública importante, escrevia belos artigos em português, fazia jornalismo, metia-se em política e interessava-se pelas colônias alemãs – das quais era uma espécie de maioral” (VERISSIMO, 2004b, p. 195-196).

O protagonismo das mulheres dentro das duas famílias imigrantes chama a atenção dos moradores de Santa Fé. Existe uma “marca da educação letrada e da cultura de emancipação, moldada na sociedade de padrões civilizados, que atribui maior liberdade de costumes às mulheres” (AQUINO; DIAS, 2016, p. 84). É uma particularidade que permite a Helga se envolver com o capitão Rodrigo e, mesmo após o escândalo no povoado, não sofrer adversidades de ordem moral por parte de sua família. Logo, Helga casa-se com um imigrante alemão. A jovem viaja sozinha com o noivo para São Leopoldo, o que perturba os moradores do povoado, incapazes de compreender a autonomia feminina:

E, quando a “Filha do Serigote” montou a cavalo e partiu em companhia do noivo para empreender uma viagem que levaria muitos dias e muitas noites, os moradores de Santa Fé trocaram perguntas e comentários atônitos ou maliciosos: Mas ela vai sozinha com o noivo?”. “Vão casar só em São Leopoldo.” “Cruzes, que gente!”

“Também, depois do que aconteceu com o capitão Rodrigo...” Mas Chico Pinto julgou resumir numa frase a explicação de tudo aquilo: “Estrangeiro é bicho sem-vergonha” (VERISSIMO, 2004a, p. 334).

Verissimo destaca essa diferença de costumes entre as mulheres locais e as alemãs. As mulheres alemãs possuem participação ativa na família e nas comunidades formadas pelas colônias.

5.3 Nova Pomerânia: o estabelecimento de uma colônia alemã em Santa Fé

Por um longo período, essas duas famílias eram os únicos imigrantes alemães do povoado, até a chegada do Dr. Carl Winter e de um grupo maior de colonos que formam a colônia de Nova Pomerânia. Este outro grupo chega em 1855, após a Assembleia Provincial autorizar o estabelecimento de uma colônia alemã a três léguas de Santa Fé: “Os primeiros colonos chegaram em carroças com suas famílias. Traziam seus tarcos, seus instrumentos agrícolas e suas mulheres e filhos” (VERISSIMO, 2004b, p. 125). Na chegada, o coronal Bento Amaral marca seu poder político:

O cel. Bento Amaral reuniu os colonos em sua casa e fez-lhes uma preleção [...]. Os colonos o escutavam numa atitude entre respeitosa e assustada. Havia entre eles um tal Otto Spielvogel, um alemão corpulento da Renânia, de quase dois metros de altura, com grandes manoplas sardentas recobertas de pelo ruivo, nariz vermelho e fino, e olhos de pupilas tão claras que chegavam quase a parecer vazios. Era uma espécie de chefe natural daquele grupo; e era a ele que Bento Amaral principalmente se dirigia: - E têm de obedecer às autoridades – discursava o chefe político de Santa Fé. – Não queremos badernas nem anarquia. E quem sair fora do regulamento, tem de se entender comigo (VERISSIMO, 2004b, p. 125)

Os colonos se estabeleceram nas terras que lhes foram destinadas, nomeando a colônia Nova Pomerânia, pois a maioria deles provinha de Pomerânia, na Alemanha, e começaram a construir casas em seus lotes – a cada família foi designado “um lote de cem braças de frente por mil e quinhentas de fundo” (*Ibid.*, p. 125). O Dr. Winter, que morava no vilarejo de Santa Fé, ia com frequência visitar seus compatriotas que precisassem de algum atendimento médico. Através do olhar desta personagem, assim como da voz do narrador e comentários dos nativos, é possível analisar os imigrantes da colônia. Em suas visitas, Winter se surpreende com o rápido desenvolvimento da colônia local:

Ficava surpreendido com o que via. A região transformava-se dia a dia, tomava já um jeito de povoado, e por toda a parte viam-se valos, lavours, cercas, roçados, sinais, enfim, de que aqueles estrangeiros começavam a dominar a paisagem, que de resto ali era suave e submissa. Haviam construído uma ponte sobre um riacho que cruzava aquelas terras e Otto Spielvogel já tinha posto a funcionar seu moinho d’água (VERISSIMO, 2004b, p. 125).

Estes imigrantes alemães, em geral, vieram para o Brasil pelas mesmas razões que os primeiros que se deslocaram até aqui em 1824, devido à miséria e aos altos impostos. Winter destaca isto sobre seus conterrâneos, mostrando antipatia pela maioria deles:

Winter achava-os ignorantes e pouco simpáticos. Em sua maioria tinham vindo para o Brasil porque achavam os impostos demasiadamente pesados em seus principiaidos. Havia entre eles alguns que esperavam enriquecer dentro em pouco para depois voltarem para suas aldeias natais na esperança de lá ocuparem uma posição social melhor que a primitiva (VERISSIMO, 2004b, p. 126).

Em alguns momentos, a personagem do médico alemão critica duramente os demais imigrantes, inclusive aqueles de outras colônias, como São Leopoldo, que visitou algum tempo antes de se estabelecer em Santa Fé. Na visão do médico, a maioria dos imigrantes alemães eram “estúpidos” e, realmente, muitos não tinham o mesmo nível de escolarização que o médico. Algumas levas de alemães eram formadas por presidiários e ainda havia os que diziam ter antecedentes nobres. Alguns, como Winter e seu amigo Von Koseritz, vieram ao Brasil como exilados políticos:

Winter foi [às colônias], não gostou e não ficou. Concluiu que seus compatriotas o irritavam tanto ou mais que os nativos. Muitos deles eram estúpidos e cheios de preconceitos. Havia-os de toda a natureza e de todas as origens, inclusive os que se envergonhavam do título de “colonos” e declaravam não terem vindo para o Brasil trazidos pela fome, pelo desejo de fugir aos impostos ou de enriquecer: eram, isso sim, exilados políticos. Alguns chegavam a insinuar até vagos antepassados de sangue azul. Em sua maioria ficavam indignados quando alguém os julgava mecklenburgueses, pois contava-se que as primeiras levas de colonos vindas de Mecklenburgo eram formadas de mendigos e presidiários (VERISSIMO, 2004b, p. 49).

Verissimo utiliza a personagem de Winter como um recurso para descrever em mais detalhes a imigração alemã. Através de momentos da narrativa que focalizam a voz do médico, o autor retrata imigrantes que haviam assimilados hábitos dos nativos – “compatriotas que haviam assimilado todos os maus hábitos dos naturais da terra, e vira até colonos alemães que viviam amasiados com mulatas e negras, das quais tinham filhos” (VERISSIMO, 2004b, p. 49) – e que viviam em condições precárias, em “ranchos miseráveis, andavam descalços e já estavam roídos de vermes e sífilis” (*Ibid.*, p. 50). Ademais, é possível destacar o progresso dos povoados e como se organizavam, incluindo os preconceitos que cada imigrante trouxera consigo:

Em sua maioria, porém, prosperavam, moravam bem, ganhavam dinheiro, aumentavam as propriedades. Desprezavam o caboclo e eram por sua vez desprezados pelos estancieiros, dos quais não gostavam, embora parecessem temê-los. Era triste ver como em seus baús e sacos, junto com roupas e tarecos, haviam trazido para o Brasil todos os prejuízos, rivalidades e mesquinhez de suas aldeias natais. Não compreendiam – os insensatos! – que lhes seria possível passar a vida a limpo naquela pátria nova (VERISSIMO, 2004b, p. 50).

O desenvolvimento das colônias e o enriquecimento dos imigrantes é ressaltado durante a narrativa. Winter observa que os alemães poderiam auxiliar o Brasil, pois haviam superado os desafios enfrentados na nova terra – incluindo os problemas de comunicação devido à língua – e eram capazes de construir moinhos, oficinas, inovar nas plantações etc., de forma a promover o aperfeiçoamento do trabalho e o crescimento econômico:

Estava certo de que eles poderiam ajudar com seu trabalho e seus conhecimentos o progresso do Brasil. Os que ali haviam chegado até então lutavam com toda a sorte de dificuldades: as distâncias, a falta de meios de comunicação, a ignorância dos nativos e a indiferença dos governos. Faziam, entretanto, o que podiam. Aos poucos iam realizando coisas, fundando colônias novas, cultivando a terra, exercendo, enfim, um apreciável artesanato. [...] Existiam nas colônias alemãs da Província mais de trinta engenhos para a fabricação de aguardente, vários teares para linho (linho que eles próprios, colonos, plantavam), curtumes, engenhos para mandioca, serrarias movidas a água, olarias, cervejarias e até uma oficina para lapidar pedras finas (VERISSIMO, 2004b, p. 112)

Por estabelecerem-se em colônias, onde, em geral, mantinham seu contato limitado aos membros do próprio grupo, promovia-se a manutenção de suas especificidades culturais (KREUTZ, 2000). Quando em contato com os nativos, o estranhamento acontece, mesmo quando as colônias já estavam instauradas. Os costumes, as vestimentas, as comidas, a língua e até mesmo a aparência física continuam a chamar atenção do gaúcho. A personagem de Fandango, por exemplo, olha para os imigrantes alemães com antipatia por não compreender os costumes daquele povo “estranho”:

Não gosto de alemão.
Falam uma língua do diabo,
olham pra gente com um ar de pouco-caso.
Tudo neles é diferente:
as roupas, as danças, as comidas, as casas,
até o cheiro.
Quando vejo um homem de pele muito branca,
cabelo de barba de milho e olho de bolita de vidro,
até me dá nojo.
Se eu fosse governo, mandava essa alemoada embora.
Não é que eu seja mesquinho, somítico ou malevo:
estrangeiro também é filho de Deus.
Mas cada qual deve ficar sossegado na sua terra
com seus parentes e amigos, seus costumes e cacoetes (VERISSIMO, 2004b, p. 258).

É perceptível através do comentário da personagem sobre os imigrantes o “jogo de espelhos” que se estabelece quando identidades etnoculturais diferentes entram em contato. Quando as culturas distintas se deparam uma com a outra, há um estranhamento, porém, há também a troca de informações e, com o passar do tempo, de costumes, de forma que o imigrante assume características do nativo, e o nativo agrega características do imigrante, promovendo a tradução das culturas e dos indivíduos.

5.4 Carl Winter: oposição entre a Europa e a Província de São Pedro

A personagem do Dr. Carl Winter surge, por outro lado, como um contraponto aos demais imigrantes alemães. A personagem é um recurso narrativo utilizado por Verissimo para criticar alguns aspectos da colonização e destacar outros a partir da perspectiva de um imigrante. Para isto, foi necessário criar uma personagem que pertencesse à cultura letrada e é por esta mesma razão que estabelece uma oposição entre a Província e a Europa. Sobre a criação do Dr. Winter, Verissimo expõe que sentiu a necessidade de uma personagem que pudesse estabelecer esta função dentro da narrativa:

[...] uma personagem que pudesse fazer o papel de “coro” daquela comédia provinciana. Devia ser uma pessoa não só alfabetizada, mas também lida e com pontos de referência geográficos e culturais que a tornassem capaz de comparar aquela agreste e incipiente civilização sul-americana com a europeia, comentar consigo mesma ou com outras aquela gente, a vida de Santa Fé, em particular, e a da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em geral (VERISSIMO, 2005, p. 273).

Nesse quadro, surge a ideia do médico Carl Winter, vindo de uma pequena cidade alemã chamada Eberbach. A personagem representa os imigrantes alemães que vieram ao Brasil por razões políticas após a derrota dos movimentos liberais de 1848:

Sempre hesitava antes de responder, quando lhe perguntavam por que deixara a pátria. Certo, não era um “colono” como os outros alemães que se haviam estabelecido às margens do rio dos Sinos. Não viera à procura do El Dorado nem da Galinha dos Ovos de Ouro. Refugiado político? Talvez fosse essa a sua classificação. [...] “Estou aqui principalmente porque Gertrude Weil, a *Fräulein* que eu amava, preferiu casar-se com o filho do burgomestre. Isso me deixou de tal maneira desnortado, que me meti numa conspiração, que redundou numa revolução, a qual por sua vez me atirou numa barricada. Ora, essa revolução fracassou e eu me vi forçado a emigrar com alguns companheiros (VERISSIMO, 2004b, p. 47).

A trajetória de Winter até chegar ao povoado de Santa Fé foi bastante longa. De Berlim, a personagem aportou no Rio de Janeiro, porém considerou que havia muitos mosquitos, mulatos e que fazia muito calor na capital do país. Desse modo, ao ouvir que na região sul havia um clima semelhante ao do sul da Europa, decidiu migrar para o Rio Grande do Sul. Na Província, dirigiu-se primeiramente a Rio Grande, onde conheceu Carl Von Koseritz – membro de uma família de prestígio alemã, mas que também havia participado dos movimentos de 1848 -, com quem estabelece uma amizade mantida através de correspondências. O amigo sugere a Winter que se dirija a Porto Alegre, onde haveria oportunidades de trabalho e seria perto de São Leopoldo. O médico não permanece em Porto Alegre, e dirige-se para as colônias, onde antipatiza com seus compatriotas. Por isso decide seguir para a área rural, onde ainda não havia

grandes núcleos coloniais. E é desta forma que chega em Santa Fé, onde até aquele momento existiam apenas duas famílias alemãs.

Apesar de ser uma personagem importante para a construção da narrativa, pois através do seu olhar poderemos descobrimos o que ocorre no Sobrado, Winter é uma figura estranha que se veste de “um jeito engraçado”. Os santa-fezenses olham inicialmente para ele e suas vestes com o mesmo estranhamento que olharam para os primeiros imigrantes que chegaram ao povoado: “O dr. Winter era um homem fora do comum, que vestia roupas de veludo nas cores mais extravagantes, com uns esquisitos coletes de fantasia” (VERISSIMO, 2004b, p. 41). Entretanto, Winter se destaca pela “maneira correta [...] com que se exprimia em português; tinha um sotaque muito forte, era verdade, carregava nos erres, mas quanto ao resto falava fluentemente como um brasileiro educado, quase tão bem como o juiz de direito ou o padre” (*Ibid.*, p. 41). Também sabia latim e possuía muitos livros em línguas estrangeiras, algo incomum entre os membros do povoado. A personagem fazia questão de vestir-se com roupas europeias e cultivar a leitura como forma de se distinguir dos nativos e preservar os costumes e a cultura alemã que constituíam parte importante de sua identidade:

Os colonos alemães em sua generalidade haviam já abandonado seus trajes regionais e adotado os dos naturais da Província. Mas ele, Winter, preferira conservar-se fiel à indumentária europeia e cidadina, e continuava a vestir-se bem como se ainda vivesse em Berlim ou Munique. Por outro lado, no que dizia respeito às coisas do espírito, também continuava a usar as modas europeias; e não queria mudar, pois sabia que, no dia em que se adaptasse e comesse a comer e vestir como os nativos, mais da metade do encanto de viver naquela terra remota estaria perdida (VERISSIMO, 2004b, p. 44-45).

A cidade de Santa Fé o conquistou e ele permanecia naquela terra, muitas vezes sem saber por qual razão, a admirar as paisagens e a criticar os rudes nativos. Sentia falta de cultura: música, teatro, museus, literatura; porém, gostava da comida local: laranjas, leite fresco, churrasco e farinha, a fartura da terra. Estava tão encantado com a beleza das paisagens provincianas que julgava os homens locais indignos daquelas terras: “[...] por ali andavam homens rudes como Bento Amaral ou então aberrações humanas como aquele gnomo que se chamava Aguinaldo Silva. Nem mesmo Luzia pertencia à paisagem” (VERISSIMO, 2004b, p. 52). Para Winter, aquele território era digno apenas de grandes pensadores e escritores europeus. O caráter sublime que concede às terras de Santa Fé, não deveria ser destinado a homens que, na sua visão, não são capazes de compreender o peso de tamanha beleza: “A paisagem daquela província [...] era doce e amiga, supinamente civilizada, um cenário digno de abrigar a gema da raça humana. Parecia que ao criá-la Deus tivera em mente povoá-la de figuras como Platão, Sócrates, Goethe e Shakespeare” (*Ibid.*, p. 52).

De fato, o que afastava a Província e sua gente da civilização europeia era a cultura ou, conforme Winter, a falta dela. Para o médico, a música local era escassa e possuía uma grande semelhança com o trote do cavalo. As pessoas eram rudes, falavam alto, com tom agressivo, por isso considerava que o país estava ainda “na sua primeira infância” e que os homens, pela falta de educação formal, categorizavam toda preocupação artística como “inútil, efeminada e por isso olhavam com repugnada desconfiança para os que se preocupavam com poesia, pintura ou certo tipo de música que não fossem as toadas monótonas de seus gaiteiros e violeiros” (VERISSIMO, 2004b, p. 56). Às casas, faltava conforto devido aos seus poucos móveis; eram construções primitivas e “sem gosto”.

À vista disto, e ao acompanhar o progresso das colônias alemãs, Carl Winter considera a imigração alemã propícia para o desenvolvimento brasileiro, acreditando que seria melhor que os santa-fezenses casassem-se “com os imigrantes alemães do que com negros e índios” (*Ibid.*, p. 88). Para ele, os alemães poderiam ser responsáveis por notáveis aperfeiçoamentos: “Que grandes coisas os homens de seu sangue poderiam fazer naquela terra privilegiada onde não havia angústia de espaço, nem terremotos, inundações ou secas calamitosas!” (*Ibid.*, p. 89-90). O conceito de civilização europeu que Winter carrega o impedia de considerar o Continente como uma verdadeira civilização, pois faltavam elementos que considerava essenciais – a arte e a ciência: “Onde estavam seus artistas, seus cientistas, seus pensadores? Até aquela data Winter não vira um único livro impresso na Província” (*Ibid.*, p. 89). O doutor compara a Europa com a Província, estabelecendo uma diferença de progresso entre eles. Na sua opinião, a Europa estava já no século XIX, enquanto aquela região estava presa a séculos atrás:

E o viajante que em meados do século XVIII visitasse os Sete Povos das Missões, haveria de encontrar ali uma esquisita mistura de Idade Média e Renascimento, ao passo que se se afastasse depois na direção do nascente ele como que iria recuando no tempo à medida que avançasse no espaço, até chegar ao Continente de São Pedro do Rio Grande, onde entraria numa época mais atrasada em que homens vindos do século XVIII com suas roupas, armas, utensílios, hábitos e crenças se haviam estabelecido numa terra de tribos pré-históricas, onde ficaram a viver numa idade híbrida (VERISSIMO, 2004b, p. 96).

Por outro lado, é válido ressaltar que a visão da personagem é eurocêntrica. Mesmo que ela não seja um conquistador, possui um olhar de colonizador. Todavia, a personagem se liga aos membros do povoado, especialmente à família Terra-Cambará, e aos poucos começa a interessar-se mais pelos costumes da região. Winter realiza uma viagem às ruínas das Missões, onde analisa o lugar, reconhecendo-lhe seu valor cultural e histórico – o que causa estranhamento no homem que o guia. Na viagem, também será a primeira vez que dormirá com uma indígena, porém depois acaba relacionando-se com outras mulheres locais: “[...] de vez em

quando, este espírito já vacilante cede aos gritos desta carne fraca [...] e trago para minha cama, altas horas da noite, [...], chinocas, índias, e até mulatas” (VERISSIMO, 2004b, p. 122). Depois de quatro anos em Santa Fé, Winter rende-se aos hábitos locais, deixa de usar seu chapéu alto que tanto chamava a atenção no povoado, suas roupas europeias começam a se desgastar e, com lástima admite que “desgraçadamente” vai se adaptando:

Isso me dá uma sensação de decadência, de dissolução, de despersonalização. Sinto que aos poucos, como um pobre camaleão, vou tomando a cor do lugar onde me encontro. Já aprendi a tomar chimarrão, apesar de continuar detestando essa amarga beberagem. [...] Por que não me vou daqui? Por quê? Não sei. Alguma coisa me prende a esta terra. Não é propriamente afeição, não é amor. É hábito, e o hábito é como uma esposa que cessamos de amar e que já aborrecemos, mas à qual estamos apegados pela força... do hábito, e por preguiça (VERISSIMO, 2004b, p. 122-123).

E, devido ao hábito, Winter permanece em Santa Fé, observando os acontecimentos do Sobrado, criticando e elogiando seus compatriotas em um jogo irônico que não lhe permite pertencer completamente nem ao grupo de seus amigos nativos, nem aos colonos de Nova Pomerânia.

5.5 Garibaldina: a representação dos imigrantes italianos

Depois de algum tempo, imigrantes italianos também vem para o Rio Grande do Sul e instalam-se principalmente na Serra. Os italianos que chegaram à Santa Fé formaram uma colônia que nomearam Garibaldina. Apesar de também haver um estranhamento entre os italianos e os santa-fezenses, os novos imigrantes são vistos com olhos mais simpáticos, pois os brasileiros conseguiam reconhecer semelhanças nesse novo Outro, como a língua e a religião. Exemplo disto é Fandango, que deixa claro a sua antipatia pelos alemães, contudo, possui um olhar mais aberto para os italianos, até mesmo por causa de José Garibaldi, com quem havia servido na Guerra dos Farrapos:

Duns anos pra esta parte, tem chagado também muito italiano.
Se empoleiraram na Serra, porque a alemoada, que chegou primeiro, pegou os melhores lugares na beira dos rios.
Já andei por essas novas colônias da região serrana.
A fala deles tem música
e é doce como laranja madura
e meio parecida com a nossa.
Gostam de comer passarinho
de fazer e beber vinho
de cantar, de ouvir missa
de padre e de procissão.
Vassuncês são muito moços, não pegaram a Guerra dos Farrapos. Pois o velho Fandango teve a honra de servir com José Garibaldi,
que também era gringo

mas gringo de senhoria.
 Sabem o que foi que ele disse na sua língua atrapalhada?
 Que com a nossa cavalaria era capaz de conquistar o mundo (VERISSIMO, 2004b, p. 258-259).

Assim como as colônias alemãs, as italianas preservaram a identidade cultural destes imigrantes. Contudo, os dois grupos de migrantes eram bastante diferentes em seus costumes. Enquanto um produzia cerveja, o outro preferia o vinho. E, enquanto os alemães eram mais reclusos e viviam em quietude, os italianos eram alegres e animados. O Dr. Winter uma vez viu o padre italiano com uma taça de vinho a cantar com seus compatriotas e em outro momento surpreendeu-se ao avistar o padre praticando luta romana com o ferreiro. Porém, estes eventos apenas evidenciam o caráter vibrante das tradições italianas: “Em Garibaldina o padre comia macarronadas memoráveis, bebia vinho à sombra fresca das bojudas pipas das cantinas, e jogava ruidosamente bocha ou mora com os colonos, em companhia dos quais ficava depois a cantar cantigas do *bel paese*” (VERISSIMO, 2004b, p. 360).

O padre Atílio Romano, novo responsável pela paróquia de Santa Fé, era um italiano de 35 anos. Esta personagem simboliza a mudança de pensamento da Igreja. O padre, em seu sermão no dia em que Santa Fé foi elevada à cidade, menciona a importância dos Amaraís como fundadores do povoado, entretanto, questiona o poder e domínio da família durante tanto tempo. Ele compartilha dos ideais abolicionistas e participa do evento no Sobrado que conferiu a carta de alforria aos escravizados. Em seu discurso na igreja, relembra as grandes conquistas de Garibaldi e o carinho do herói pela Província. Ao trazer Garibaldi para seu discurso, padre Romano possui a intenção de aproximar brasileiros e imigrantes. E é nesta linha que seu discurso segue, mencionando como todos, imigrantes ou não, estão trabalhando para o crescimento do país:

É porque quem vos fala é um sacerdote italiano de nascimento que começa a ser brasileiro de coração; porque nesta mesma igreja hoje, sentados no meio de brasileiros, acham-se imigrantes italianos que há quase dez anos chegaram a esta província e fundaram neste mesmo município de Santa Fé uma colônia que se chama Garibaldina, em homenagem ao herói. E é porque esses colonos italianos, bem como os alemães de Nova Pomerânia, estão trabalhando juntamente com os brasileiros pela grandeza deste município, desta província, deste grande país (VERISSIMO, 2004b, p. 303).

O discurso do padre, no entanto, não é capaz de convencer Dona Bibiana, que mentalmente afirma “Filho meu não casa com gringa”. De qualquer forma, o padre Romano transmite maior confiança no desenvolvimento conjunto da região do que a personagem de Dr. Winter. Diferentemente da representação da colonização alemã, os imigrantes italianos possuem menos espaço narrativo em *O continente* – e, portanto, nos proporciona uma análise

mais limitada. A imigração italiana é restrita no primeiro volume da trilogia devido ao período histórico abordado, e por uma escolha do autor de detalhar a presença italiana no Rio Grande do Sul com mais propriedade em *O arquipélago*.

6 OS PAPÉIS DE GÊNERO FEMININOS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE GAÚCHA

6.1 A representação feminina a partir da narrativa de um autor masculino: suas limitações e méritos

A trilogia de *O tempo e o vento* destaca-se por suas personagens femininas marcantes. Figuras como Ana Terra, Bibiana e Luzia distinguem-se e permanecem, após a leitura, no imaginário do leitor. Entretanto, antes de analisar com mais atenção estas personagens e outros elementos referentes à representação feminina dentro de *O continente*, é necessário realizar algumas observações. Erico Verissimo inspirou-se em membros de sua família, como o avô Aníbal Lopes, para construir suas personagens do sexo masculino representantes da identidade do homem gaúcho. Da mesma forma, é nas mulheres que perpassaram a sua vida desde a infância que busca inspiração para construir as personagens femininas da obra:

Agora como que tinha diante de mim d. Adriana Verissimo, d. Maurícia Lopes, d. Maria da Glória Ramos, d. Amélia Neves, d. Bibiana Fagundes – mulheres que eu conhecera, admirava e estimava. Elas me apareciam na mente ora envoltas em seus xales, enquanto o minuano soprava lá fora, ora fazendo pão ou queijo na cozinha, ou, ainda, balançando-se nas suas cadeiras, esperando seus homens que estavam nas lidas do campo ou da guerra... (VERISSIMO, 2005, p. 267).

Através do trecho acima, retirado da obra *Solo de Clarita* (1973), que contém as memórias do autor, observamos como algumas das características destas mulheres aparecem dentro da narrativa, como marcas de identificação da figura feminina, em personagens como Bibiana e Ana Terra. Na visão de Erico Verissimo, é necessário que o autor consiga colocar-se no lugar do outro de modo a conferir verossimilhança à personagem criada:

Para dar verossimilhança a uma personagem não autobiográfica, o novelista tem de usar toda a sua capacidade de empatia, isto é, a faculdade de meter-se no corpo de outras pessoas, e que lhe permite sentir-se, *ser* alternadamente um herói ou um covarde, um bandido ou um santo, uma dama virtuosa ou uma prostituta (VERISSIMO, 2005, p. 272, grifo do autor).

Portanto, é através da empatia que Verissimo constrói suas personagens femininas. O autor buscava *ser* mulher com o intuito de conferir autenticidade ao discurso e aos sentimentos das mulheres de sua obra. Podemos, é claro, contestar que apesar dos esforços do autor, o exercício de empatia apresenta falhas e o discurso do *ser* mulher pode apresentar limitações – como o próprio Verissimo verifica em Hemingway, em cuja obra ele não encontra uma “única personagem feminina verossímil, viva, plenamente realizada em sua condição de fêmea”

(VERISSIMO, 2005, p. 273). Todavia, o discurso de suas personagens femininas e suas representações não podem ser desvalorizados e o impacto destas personagens na obra e no imaginário da tradição gaúcha deve ser reconhecido.

Em diálogo com a visão de Verissimo, Zilá Bernd (1989, p. 140, grifo do autor) aponta que “não é preciso ser mulher para produzir uma escritura feminina. É preciso, contudo, *situar-se como mulher* para que o texto apresente uma dicção própria reveladora de uma *intenção* de construir um discurso feminino”. Pode-se, assim, afirmar que Erico possui tanto intenção como busca *situar-se como mulher* ao compor a narrativa de *O tempo e o vento* – porém, é necessário destacar que com frequência apresenta o discurso e sentimentos femininos através da fala do narrador e, em algumas ocasiões, da visão de alguma personagem masculina.

Sob esse viés, é preciso reconhecer que o discurso literário da mulher “não se atrela apenas ao sexo do autor, nem à temática utilizada, mas emerge da própria evidência textual cuja consistência é dada pelo surgimento de um *eu enunciador* que assume sua condição de mulher” (BERND, 1989, p. 140, grifo do autor). É assim que Verissimo se apropria de múltiplos *eus enunciativos* femininos, sem preocupar-se com a imagem da sua própria masculinidade perante seus leitores (VERISSIMO, 2005, p. 272-273). Suas personagens femininas ganham características próprias e constroem parte do mosaico da identidade do Rio Grande do Sul. O autor estabelece uma divisa entre as características da identidade regional, que são vistas sob a perspectiva do território feminino e do território masculino, entretanto, a concepção do que cada um abrange é realizada com base em papéis de gênero construídos historicamente através do imaginário social. De tal modo, a obra torna-se uma representação deste imaginário, ao mesmo tempo que o fortalece e o critica.

6.2 Dentro do espaço feminino: o que é destinado às mulheres?

Em *O continente*, como exposto anteriormente, é possível observar uma divisão entre território masculino e território feminino. Esta interpretação é levantada por muitos críticos, como Flávio Loureiro Chaves, os quais observam que essa divisão de ações e características entre o feminino (a casa, a espera) e o masculino (a guerra, a rua, a ação) compreende também uma luta pelo poder. A partir desta divisão entre territórios também se estabelecerá uma luta de poder entre as próprias personagens femininas – como Luzia e Bibiana que disputam o Sobrado, Bolívar e Licurgo. Entretanto, esta divisão apresenta a concepção de papéis sociais, visto que

delimita as mulheres, de maneira geral, ao campo do trabalho doméstico, ao comando da casa e as distancia dos espaços políticos e bélicos. A mulher está sujeita ao tempo da longa espera, do medo e receio pelos filhos, netos e maridos que foram para a guerra, e ao luto.

Por outro lado, engendra-se o conceito de masculinidade do homem gaúcho com base na ideia do homem macho. Com efeito, Verissimo temia que a construção de suas personagens masculinas viesse a cair no estereótipo, já que a “palavra *gaúcho* está associada em nosso espírito a termos como *macho, bravo, violento, mulherego, aventureiro, nobre, generoso...*” (VERISSIMO, 2005, p. 271, grifo do autor). Podemos, a partir disto, colocar a personagem do capitão Rodrigo Cambará como um exemplar bem acabado da imagem deste homem gaúcho. Assim, percebemos que não apenas há a construção do papel social da mulher e o que é destinado ao território feminino, como também uma concepção do conceito de masculinidade.

As personagens são formadas com base em uma concepção binária: masculino e feminino. Compreende-se que as construções de gênero não precisam ser necessariamente binárias, porém, elas são de caráter social e histórico e se fundamentam através da norma – especialmente ligadas ao “sexo”, que constitui o que Foucault denomina “ideal regulatório”. Com base em conceitos de diferentes estudiosos, podemos considerar o “sexo” como um “termo descritivo para as diferenças anatômicas básicas, internas e externas ao corpo, que vamos como diferenciando homens e mulheres” (WEEKS, 2022, p. 52); ao passo que o gênero se relaciona com os significados históricos e sociais associados ao sexo – portanto, o termo gênero será utilizado com a intenção de demarcar a diferenciação *social* entre homens e mulheres. Desse modo, o gênero “nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, [isso porque] estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (BUTLER, 2017, p. 21). Com isto em vista, já observamos previamente neste trabalho como as mulheres indígenas e negras são afetadas não apenas pela imposição do corpo masculino, mas também pela condição étnica, enquanto as imigrantes alemãs, vítimas da objetificação masculina, possuem uma relação diferente com os demais indivíduos do meio social gaúcho.

Há, pois, uma relação em que o sexo figura entre a materialidade do corpo e performatividade do gênero. Sobre o assunto, Judith Butler (2022, p. 194) aponta que a diferença sexual não é simplesmente “uma função de diferenças materiais que não sejam, de alguma forma, simultaneamente marcadas e formadas por práticas discursivas”. É por isso que a construção discursiva se atrela diretamente à da identidade feminina. Contudo, é preciso lembrar que apesar da concepção de gênero feminino e masculino estar diretamente associada

a uma demarcação discursiva, isto não significa que o discurso causa a diferença sexual, afinal, o *sexo* é

um ideal regulatório cuja materialização é imposta: [...]. Em outras palavras, o “sexo” é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas. O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta (BUTLER, 2022, p. 194-195).

Consequentemente, as personagens de *O tempo e o vento* foram compostas dentro desta divisão binária e de concepções específicas de gênero, porém, algumas personagens femininas apresentam características e ações tradicionalmente destinadas aos homens – como Luzia, que conversa abertamente sobre política. Por isto, as personagens femininas dominam o ambiente doméstico e o disputam. O espaço da guerra e da política não é visto como um território destinado às mulheres. A concepção do papel feminino está fortemente marcada no imaginário das personagens da obra, da mesma forma que a ideia de masculinidade: “Para Ricardo, trabalho manual era para mulher ou para negro. Um homem bem macho devia saber manejar a espada, a lança, a espingarda e a pistola, entender de criação e ser bom cavaleiro” (VERISSIMO, 2004a, p. 170).

A mulher, dentro do papel estabelecido pela sociedade, está destinada a cuidar das tarefas domésticas, como D. Henriqueta, Ana Terra e Bibiana o fazem. Todavia, este também é um trabalho cansativo e do qual não há como fugir: a figura feminina não tem espaço dentro da sociedade gaúcha da época para trabalhar em outro ambiente, está condenada. Nesse panorama, Ana Terra não se aflige com a morte da mãe, fica até mesmo aliviada por ela finalmente poder descansar e porque “não teria mais que cozinhar, ficar horas e horas pedalando na roca, em cima do estrado, fiando, suspirando e cantando as cantigas tristes de sua mocidade” (*Ibid.*, p. 148-149). O homem não se preocupa com o trabalho doméstico; com a morte da esposa, Maneco Terra apenas assume que a filha ou a nora irão realizar o trabalho destinado culturalmente ao gênero feminino. Nem mesmo há o reconhecimento pelos serviços realizados pelas personagens femininas: “Agora ele ia ver o quanto valia a mulher que Deus lhe dera. Agora teria de se apoiar na nora ou nela, Ana, pois precisava de quem lhe fizesse a comida, lavasse a roupa, cuidasse da casa. Precisava, enfim, de alguém a quem pudesse dar ordens, como a uma criada” (*Ibid.*, p. 149). Dentro de um jogo de oposições entre território feminino e masculino, o discurso cultural profundamente delimitado pelo patriarcado impõe à mulher uma posição de subalternidade natural condicionada ao seu sexo:

Em oposições que se desdobram em sujeito *versus* objeto, espírito *versus* corpo, cultura *versus* natureza, inteligível *versus* sensível, razão *versus* emoção, fica evidente a construção de um polo positivo associado à autoridade *logos*, onde o ser constitui-se como presença e um polo negativo, marcado pela não-presença do ser. Essas oposições, que Derrida chamou de sistema falocêntrico (centrado no *logos* e no *falo*) e que Hélène Cixous definiu como “os clássicos pares heterossexuais da filosofia” [...] embasam a construção de gênero na nossa sociedade, codificando a imagem da mulher como um ser “natural” e, portanto, inferior, e a imagem do homem como sujeito consciente universal (SCHMIDT, 1995, p. 186).

As mulheres são vistas como seres naturais em oposição ao homem, sujeito consciente, portanto mais frágeis, o que lhes permite chorar – “Um homem bem macho não chora nunca, haja o que houver. Choro é coisa de mulher” (VERISSIMO, 2004a, p. 33) – ou adoecer – “As mulheres são diferentes, essas sempre pensam que estão doentes e não podem enxergar um médico que não comecem a queixar-se [...] Mas os homens podem estar morrendo que nunca se queixam. Acham que doença é coisa de mulher” (VERISSIMO, 2004b, p. 101). A personagem de Rodrigo Cambará também se vale desta concepção de inferioridade das mulheres para justificar a sua covardia por não ter coragem de acompanhar Bibiana enquanto a filha Anita morre:

“Sua filhinha está muito mal...” Pois que esteja. Mulher não faz falta no mundo. Que morra! As mulheres são falsas. Helga Kunz é uma cadela. Que morra! Não sou curandeiro. Melhor é não ver nada. Não tem mais remédio. É questão de horas. Não me adianta nada ir. Não gosto de choro. Um dia a guerra vem. Tudo se resolve. A guerra e o tempo. Remédio para tudo (VERISSIMO, 2004a, p. 338).

A construção do gênero passa pela performatividade que “deve ser compreendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas, em vez disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (BUTLER, 2022, p. 195). Logo, os papéis de gênero não podem ser compreendidos de forma desassociada dos constructos históricos e discursivos, direcionando assim uma performatividade de gênero que se associa diretamente com a prática do poder: “O gênero não é uma simples categoria analítica; ele é (...) uma relação de poder. Assim, padrões de sexualidade feminina são, inescapavelmente, um produto do poder dos homens para definir o que é necessário e desejável – um poder historicamente enraizado” (WEEKS, 2022, p. 70-71). Desta forma, justifica-se a performatividade da identidade do homem gaúcho concebida a partir da masculinidade como uma fonte de virilidade que deve representar uma força bruta:

O código de honra daqueles homens possuía um nítido sabor espanhol. Falavam muito em honra. No fim de contas o que realmente importava para eles era “ser macho”. Outra preocupação dominante era a de “não ser corno”. Não levar desaforo para casa, saber montar bem e ter tomado parte pelo menos numa guerra eram as glórias supremas daquela gente meio bárbara que ainda bebia água em guampas de boi (VERISSIMO, 2004b, p. 55).

Deste modo, a performatividade do gênero feminino dentro da sociedade gaúcha está associada ao exaustivo trabalho da casa, do bordado e da costura, enquanto o trabalho da lavoura, por exemplo, não compõe um território típico feminino. Como visto no capítulo anterior, há dentro da narrativa um destaque para as mulheres alemãs que trabalham no campo junto com suas famílias, considerando-as avançadas para a cultura local. Todavia, Ana Terra é uma das personagens que se vê obrigada a exercer o trabalho da lavoura, entre outros encarados como território masculino (como proteger o filho e a casa), devido à falta de homens adultos na família depois do ataque à estância: “[...] um dia era a cópia de outro dia, em que ela trabalhava de sol a sol, em casa e na lavoura, fazendo serviço de homem” (VERISSIMO, 2004a, p. 176).

À vista disso, as personagens femininas estão destinadas ao território doméstico, onde possuem pouco espaço de fala e devem obedecer aos maridos – como D. Henriqueta, que “às vezes, quando estava sozinha, chorava, mas na frente do marido vivia de cabeça baixa e raramente abria a boca” (*Ibid.*, p. 104). Entretanto, personagens femininas como Ana Terra e Bibiana destacam-se por dominarem com tamanha destreza o espaço doméstico e familiar que seu poder se estende para além de seu território. Para o sujeito masculino, todavia, a mulher é categorizada em duas espécies: aquelas que devem ser respeitadas, pois exercem suas tarefas designadas dentro de seus lares – são as mães, avós, esposas -; e as que são vistas como um corpo a ser conquistado, que pertencem ao ambiente da rua – as prostitutas e as que não se encaixam por se envolverem em assuntos masculinos. O diálogo entre Maria Valéria e Licurgo no início do romance estabelece a demarcação entre esses territórios:

- Isto não é negócio de mulher. É de macho.

Maria Valéria abrandava um pouco a voz:

- Deus fez o mundo errado. Eu queria que os homens tivessem filho pelo menos uma vez na vida, só para verem como não é fácil.

[...]

- Ter filhos é que é negócio de mulher, eu sei – continua Maria Valéria. – Criar filhos é negócio de mulher. Cuidar da casa é negócio de mulher. Sofrer calada é negócio de mulher. Pois fique sabendo que esta revolução também é negócio de mulher. Nós também estamos defendendo o Sobrado. Alguma de nós já se queixou? Alguma já lhe disse que passa o dia com dor no estômago, como quem comeu pedra, e pedra salgada? Alguma já lhe pediu pra entregar o Sobrado? Não. Não pediu. Elas também estão na guerra (VERISSIMO, 2004a, p. 32).

A personagem de Maria Valéria delimita o espaço feminino como o tradicional espaço do lar, porém, coloca a mulher como parte da guerra – por sua cumplicidade nos projetos masculinos e por aguardar, permanecer firme no cerco, esperar -, enquanto Licurgo determina a guerra como um território completamente masculino. Assim, a guerra pertence a um território predominantemente masculino, no qual as mulheres exercem o papel do familiar que permanece

e sofre com a angústia da espera e do luto. A mulher representa o sofrimento e incompreensão do ato de guerrear:

Ana Terra sacudiu a cabeça lentamente, mas sem compreender. Para que tanto campo? Para que tanta guerra? Os homens se matavam e os campos ficavam desertos. Os meninos cresciam, faziam-se homens e iam para outras guerras. Os estancieiros aumentavam as suas estâncias. As mulheres continuavam esperando. Os soldados morriam ou ficavam aleijados (VERISSIMO, 2004a, p. 181).

Através das personagens de Maria Valéria e Licurgo há ainda a distinção entre os diferentes papéis designados a cada gênero. Preocupada em salvar Tinoco, Maria Valéria conversa com o cunhado, mas este não se intimida com a precária condição de saúde de um de seus combatentes: para ele “Milhares de homens têm morrido nesta revolução por causa de suas ideias. A vida duma pessoa não é tão importante assim. Há coisas mais sérias”, ao que Maria Valéria rebate: “O seu orgulho, por exemplo” (VERISSIMO, 2004a, p. 200). De fato, para Licurgo os ideais partidários são tão importantes que o custo da vida de seus companheiros lhe parece um valor justo a pagar para não se entregar aos adversários. Maria Valéria olha a situação de outro ponto de vista, ela vê o orgulho do homem que apenas deseja ser vencedor. Por conseguinte, Maria Valéria sente empatia pelo rapaz agonizante – e pela própria irmã que realiza um parto no Sobrado sem auxílio médico adequado. A personagem feminina representa um viés empático e humano, enquanto, por outro lado, Licurgo representa a figura masculina correlacionada ao poder político – e ao necropoder. E, desta forma, Licurgo delimita e exclui as mulheres do discurso político:

- É melhor a senhora ir calando a boca. Como chefe político tenho deveres que uma mulher não pode compreender.

Maria Valéria está pálida e seus lábios tremem um pouco quando ela diz:

- De política não entendo nem quero entender. Só sei que minha irmã está doente e precisa dum doutor e de remédio. Só isso é que sei (VERISSIMO, 2004a, p. 200).

Este poder necropolítico destinado ao homem, retoma o conceito de *biopoder* de Foucault (2010), no qual a sexualidade exerce um papel crucial, pois: “o sexo é um meio de acesso tanto à vida do corpo quanto à vida da espécie, isto é, ele oferece um meio de regulação tanto dos corpos individuais quanto do comportamento da população (o ‘corpo político’) como um todo” (WEEKS, 2022, p. 64). Com efeito, o sexo se coloca como uma marca de identidade sobre o corpo, materializando-o, e, especialmente através das construções histórico-discursivas dos papéis de gênero, é o meio pelo qual o sujeito se constitui dentro do sistema cultural marcado pelo exercício do biopoder: “O ‘sexo’ é, (...) uma das normas pelas quais o “alguém” simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2022, p. 196). Conseqüentemente, como efeito da dinâmica do poder há uma remodelação da matéria dos corpos que é indissociável das normas

regulatórias, já que a construção do sexo não se estabelece como apenas um dado corporal “sobre o qual o construto do gênero é artificialmente imposto, mas como uma norma cultural que governa a materialização dos corpos” (*Ibid.*, p. 196).

À vista disso, a figura masculina dentro da narrativa está associada ao espaço da rua e à possibilidade de escolhas e ações. O homem pode jogar, beber, divertir-se até tarde da noite com outras mulheres e depois retornar para casa esperando encontrar sua esposa e as tarefas do lar realizadas – como a personagem do capitão Rodrigo Cambará. A mulher não possui as mesmas possibilidades fora do ambiente doméstico. Em ocasiões sociais, por exemplo, é evidente a diferença no comportamento de homens e mulheres: “Mal, porém, o vinho começou a encher os copos e subir à cabeça dos convivas, eles se puseram a falar mais alto, a rir, a contar histórias, entusiasmados. As mulheres, mais quietas, limitavam-se a sorrir, de cabeça meio baixa” (VERISSIMO, 2004a, p. 268). Os homens podem falar alto, fazer barulho, exagerar, enquanto as mulheres permanecem contidas, restringidas pelas normas sociais. Do mesmo modo, a construção da masculinidade do homem gaúcho lhe permite a brutalidade, os atos impensados, a violência:

A avó sempre lhe falava da brutalidade dos homens, que sempre acabavam fazendo o que a gente menos espera, isto é, as coisas mais absurdas. Vovó Ana costumava dizer que certos assuntos eram “coisa de homem”. Guerra era coisa de homem; carreira, briga, jogo e bebida eram coisas de homem. O melhor que as mulheres tinham a fazer era desistir de compreendê-los. Desistir e continuar obedecendo e esperando... (VERISSIMO, 2004a, p. 236).

A personagem do alemão Carl Winter observa os padrões dicotômicos entre as posições sociais ocupadas por homens e mulheres dentro da sociedade gaúcha. O alemão destaca as atribuições sociais associadas ao sexo feminino:

Entretanto o destino das mulheres naquele fim de mundo era bem melancólico. Não tinham muitos direitos e arcavam com quase todas as responsabilidades. Sua missão era ter filhos, cria-los, tomar conta da casa, cozinhar, lavar, coser e esperar. Dificilmente ou nunca falavam com estranhos, e Winter sabia que um forasteiro que dirigisse a palavra a uma senhora corria o risco de incorrer na ira do marido, do pai ou do irmão dessa senhora, que lhe viria imediatamente “tirar uma satisfação”. Os homens, esses podiam sair em aventuras amorosas, a fazer filhos nas chinocas que encontrassem pelo caminho, nas escravas ou nas concubinas; mas ai de quem ousasse olhar mais demoradamente para suas esposas legítimas! (VERISSIMO, 2004b, p. 55).

O discurso de Winter nos permite analisar não apenas os duplos padrões de julgamento social, como também a forma que as mulheres são colocadas como objetos pertencentes ao homem – seja o marido, o pai ou até mesmo o irmão. A mulher não é de fato livre, está presa a sua condição social e as normas arraigadas do *ser mulher*.

Entre as normas associadas ao gênero feminino está o trabalho doméstico, essência do território feminino. A mulher está condicionada a limpar a casa, lavar as roupas, cozinhar, costurar e bordar, além de cuidar dos filhos. A condição da mulher está, assim, subordinada à tarefa de servir ao homem. Todavia, essa tarefa é desvalorizada pela maioria dos homens, que encontram nisto mais uma razão para justificar sua ideia de superioridade perante o gênero feminino.

O trabalho feminino pode diferir do masculino, contudo, é uma fonte de sofrimento que perpassa gerações. Ana Terra menciona como a mãe, D. Henriqueta trabalhava demais – comparando-a a uma escrava -, e mesmo depois da morte, quando deveria descansar, continua a trabalhar na roca. Assim é o destino das mulheres: trabalhar e carregar a dor. É o que acontece também com Ana Terra e, posteriormente, com sua neta Bibiana – conforme a própria Ana Terra prevê quando a jovem nasce: “Mais uma escrava” (VERISSIMO, 2004a, p. 186). Ondina, esposa de Florêncio Terra, exemplifica como a sina do trabalho penoso incide sobre todas as mulheres:

Desde o dia em que se casara até o dia em que a puseram no caixão, enrolada numa mortalha que as próprias filhas coseram, Ondina havia trabalhado sem parar, cozinhando, lavando e passando a roupa, cuidando da casa, dos filhos e do marido e ainda por cima – coitada! – fazendo renda para vender. No entanto ele não lhe ouvira nunca a menor queixa (VERISSIMO, 2004b, p. 324).

A criação dos filhos soma-se a este sofrimento porque, apesar do grande amor que sentem por sua descendência e o desejo de defendê-la das mais diversas adversidades, as mulheres se veem cansadas do trabalho da criação, do abandono posterior dos filhos, da espera e do luto decorrentes das guerras. Esta é uma questão tão marcante que Bibiana não lamenta a morte da bisneta, Aurora, ao contrário, acredita que a criança se libertou de um destino de sofrimento e ingratidão: “Morreu em boa hora. Essa não tem de trabalhar, sofrer, casar, criar filhos, e ficar esperando quando os filhos vão pra guerra. Primeiro precisam da gente, mamam em nossos peitos, mijam no nosso colo. Depois crescem, se casam e tratam a gente como um caco velho” (VERISSIMO, 20004a, p. 207).

Desse modo, é possível perceber que o ambiente doméstico e familiar interliga as mulheres da história, especialmente no que concerne às personagens femininas da família Terra-Cambará. As mulheres exercem o trabalho através dos anos, como uma herança que transmitem de geração em geração: “as mulheres do Rio Grande são direitas e cumprem suas obrigações por puro cacoete, e cacoete hereditário” (*Ibid.*, p. 381). Logo, as personagens da obra unem-se através da dor do trabalho, assim como pela dor da espera pelos homens que vão

para guerra. E é em nome da família, de sua descendência, que defendem seus territórios e permanecem resistentes às dificuldades.

6.3 A construção da figura feminina: o domínio do lar, a espera e a defesa da sua descendência

A figura feminina, portanto, domina o espaço doméstico e, em alguns casos, sua força atravessa as decisões familiares, tornando-a chefe da família – como é o caso de Ana Terra e Bibiana. Estas mulheres defendem seus filhos e netos, pois a sua descendência constitui sua força vital. Fruto da maternidade, expressão de força feminina, a proteção da descendência ganha diversas formas – o embate com um indígena (Ana Terra), a disputa com Luzia (Bibiana) – e suscita uma coleção de adjetivos masculinos para essas mulheres – poderosas, viris, varonis – por parte da crítica (ALMEIDA, 2000). Por exemplo, a personagem de Carl Winter observa esta força feminina e a importância da descendência ao apontar para Florêncio o grande medo de Bibiana:

Dona Bibiana vive atormentada, roída de medo. Tem medo que esta guerra dure mais três ou quatro anos e Licurgo acabe se apresentando como voluntário. Vosmecê reparou no que isso significa? Se Licurgo morre, acabam-se os Cambarás. Licurgo é para sua tia a continuação de Bolívar, assim como Bolívar era a continuação do capitão Rodrigo. Se Licurgo morre, tudo se acaba para ela (VERISSIMO, 2004b, p. 198).

É visível como a maternidade é essencial para a construção histórica do papel de gênero feminino, já que, para as personagens de Ana Terra e Bibiana, “cuidar da terra é cuidar da descendência e da manutenção da sobrevivência, que é, afinal, o que importa e o que concerne às mulheres” (ALMEIDA, 2000, p. 77). É o amor pelo filho que permitirá a Ana Terra permanecer firme depois da morte de Pedro Missioneiro e da invasão dos castelhanos à estância da família, assim como dará resistência à Bibiana para passar tantos anos convivendo com Luzia. As duas personagens da família Terra, indubitavelmente, possuem muitas semelhanças, como o orgulho e a teimosia – característica dos Terra. Bibiana havia crescido em torno da avó, “com quem aprendera a fiar, a bordar, a fazer pão e doces e principalmente a avaliar as pessoas” (VERISSIMO, 2004a, p. 226). Da avó herdou algumas manias e dizeres que repetia, comprovando a forte correspondência entre as duas personagens dentro da narrativa: “Depois que Ana Terra morrera, Pedro às vezes tinha a impressão de que ela continuava a falar pela boca da neta. Bibiana repetia as frases da avó. [...] Bibiana via muito os homens com os olhos desconfiados e cautelosos de Ana Terra” (*Ibid.*, p. 226). Com a morte da avó, Bibiana também

se sente extremamente desamparada, pois as duas mantinham uma relação de amizade e confiança:

[...] Costumava confiar-lhe seus segredos e as duas muitas vezes ficavam horas inteiras conversando, costurando, fazendo marmelada ou enchendo linguiça. A avó contava-lhe coisas do tempo em que era moça e morava com a família numa estância perdida no campo, lá para as bandas d Botucaraí. Agora a velhinha estava morta e Bibiana não tinha mais a quem confiar suas mágoas e suas dúvidas (VERISSIMO, 2004a, p. 227).

Chefes de família, Bibiana e Ana Terra assumem a função de matriarcas, que, por cumprirem suas obrigações maternais e domésticas, representam figuras dignas, quase santas – em especial sob o olhar de seus filhos. Apesar da força e resistência que estas personagens femininas apresentam, elas cumprem o destino socialmente construído para as mulheres: fiar, chorar e esperar.

A espera é um elemento central da vida, não apenas de Ana Terra e Bibiana, mas de todas as mulheres de família que aguardam o retorno dos homens da guerra: “Sina de mulher é essa: ficar em casa esperando, enquanto os homens se vão em suas andanças” (*Ibid.*, p. 367). Ao passo que as personagens masculinas dominam o espaço da guerra – envolvendo-se também com a violência das lutas -, as mulheres são afetadas através da dor e do luto. Há o medo de que seus filhos precisem lutar, o desespero da espera, do desconhecimento, e a perda. Estes sentimentos persistem durante toda a narrativa e constituem parte da identidade da mulher gaúcha, pois as guerras são uma constante na história. Assim, o pesar caracteriza as personagens femininas: “Eram tristes e bisonhas, e as contínuas guerras quase não lhes permitiam tirar o luto do corpo; por isso traziam nos olhos o permanente espanto de quem está sempre a esperar uma notícia trágica” (VERISSIMO, 2004b, p. 55). É por esta razão que as mulheres vivem inseguras e apreensivas, pois quando se despendem “do marido, do filho, do irmão ou do noivo, nunca sabe se é por pouco tempo ou para sempre” (*Ibid.*, p. 129).

A personagem de Bibiana Terra, em sua longa vida, experiencia as diferentes sensações que a guerra produzia nas mulheres: a angústia de não saber onde está o marido, a perda dele em uma luta, a espera pelo filho e o medo que o neto também vá para a batalha:

[...] Aqui estamos nós sofrendo, considerando, trabalhando, esperando. Primeiro esperei o meu marido que foi pra guerra; e no dia que voltou só tive ele por uns minutos, e logo em seguida foi morto pelos bandidos dos Amarais. Esperei que o Boli nascesse, que ele crescesse e tivesse um filho. Agora Boli está morto, o filho está crescendo e eu esperando que ele fique homem. Minha avó esperou muitas vezes o filho que tinha ido pra guerra. Uma vez fiquei na minha cadeira me balançando dum lado pra outro e esperando o Boli, que tinha ido brigar com os castelhanos. Agora está aí essa outra guerra braba que não acaba mais (VERISSIMO, 2004b, p. 245).

Em 1865, em meio a guerra do Paraguai, as mulheres da província “já não tiravam o luto do corpo: viviam a rezar, a fazer promessas e a acender velas em seus oratórios” (*Ibid.*, p. 182). Ao mesmo tempo que a vila sofria com as diversas consequências da guerra:

Os homens válidos da vila estavam em terras do Paraguai – em cima dela lutando ou debaixo dela apodrecendo. Os campos do município achavam-se quase despovoados: o governo fizera pesadas requisições de cavalos e reses; e os peões em idade militar haviam-se apresentado como voluntários. [...] Ninguém tinha vontade de se divertir nem ânimo para cantar, dançar ou brincar, sabendo que parentes e amigos estavam na guerra (VERISSIMO, 2004b, p. 182).

A longa guerra, que parecia se arrastar cada vez mais, fez Bibiana temer que Licurgo crescesse e se apresentasse como voluntário, assim como outras mulheres “passaram a olhar com pena e temor para os filhos adolescentes. ‘Se a guerra dura mais uns anos, eles ficam homens e têm de marchar pro Paraguai’” (*Ibid.*, p. 183).

À medida que o homem se relaciona com a guerra, que exige o uso de armas de fogo ou armas brancas em disputas corporais, as mulheres lidam com um outro tipo de guerra entre elas. Uma disputa, quase silenciosa, pelo domínio do ambiente doméstico – e, no caso de Bibiana e Luzia, por Licurgo:

- Nesta província os homens em geral resolvem suas questões a arma branca ou a arma de fogo. O duelo dura poucos minutos, um dos adversários fica estendido no chão...
[...]
- Mas nós mulheres não somos assim. Ficamos com a nossa guerra miudinha, dia a dia, hora a hora...
- E é preciso mais coragem pra esse tipo de guerra feminino do que para um duelo a adaga ou pistola.
- A paciência é a nossa maior arma, doutor.
Mais do que a paciência – refletiu Winter -, as mulheres tinham uma constância feroz no ódio. Não era um ódio que se concentrasse todo num ímpeto para produzir um gesto de selvagem violência. Diferente do ódio dos homens, que se fazia labareda devastadora, mas se extinguiu logo, o ódio das mulheres era uma brasa lenta que ardia, às vezes escondida sob cinzas, e que durava anos, anos e anos... (VERISSIMO, 200b, p. 251-252).

Esta disputa de poder entre as mulheres também ocorre devido às diferentes características: Bibiana Terra representa a mulher digna, mãe e avó, respeitada na região, firme e forte, determinada, teimosa e obstinada; enquanto, Luzia é também orgulhosa e obstinada, entretanto, representa a invasão feminina aos espaços masculinos: possui educação formal, expõe opiniões políticas e possui uma sensualidade que não faz questão de esconder. Assim, “a equação é simples, recorrente ao longo da representação e construção das personagens femininas na literatura: o corpo feminino dividido entre um corpo materno digno e um corpo prostituído indigno; ou bem Marias ou bem Evas, ou bem santas ou bem putas” (ALMEIDA, 2000, p. 78). Desta forma, o território doméstico é o espaço das esposas e das mães, para onde os homens sempre retornam. A força de mulheres que representam estes espaços, como Ana

Terra e Bibiana, vem do “recato, decência, dever, da resignação, responsabilidade, sacrifício, da infinita paciência, dessas qualidades que tecem essas mulheres nas suas malhas, enquanto os filhos crescem e os homens partem” (*Ibid.*, p. 79). Ocorre a diferenciação entre as mulheres da casa e as que não recebem o mesmo valor por serem consideradas indignas, conforme observamos através da distinção que Licurgo estabelece entre Alice e Ismália:

[...] ele gostava da prima Alice o suficiente para fazê-la feliz; que a achava bonitinha, prendada, e que tinha a certeza de que ela ia ser ótima dona de casa, boa esposa e boa mãe – mas que todas essas coisas nada tinham a ver com o que ele sentia pela Ismália. A chinoca não pedia nada, não esperava coisa alguma. Gostava dele quase assim como uma cadelinha gosta do dono (VERISSIMO, 2004b, p. 283).

Consequentemente, a mulher do ambiente doméstico é vista através do olhar masculino como digna e quase uma santa, que deve servir para os afazeres da casa e para constituir oficialmente uma família. Esta mulher não representa para o homem o desejo ardente – exceto, talvez, no caso de Bibiana e Rodrigo, porém, até mesmo neste caso ele perde interesse pela esposa, especialmente após ela engravidar, e procura saciar seu desejo fora do ambiente doméstico.

6.4 A representação do desejo feminino

Apesar do discurso historicamente construído que concede à figura masculina a liberdade de exercer sua sexualidade heteronormativa e seus desejos carnavais, dentro das normas sociais do período em que se desenvolve a narrativa, as mulheres estão presas às normas matrimoniais, ao passo que os homens quebram estas normas sem grandes consequências. Independente do homem buscar outros corpos femininos para além do corpo de sua esposa, a mulher da casa também é, inicialmente, um objeto de desejo sexual. Bibiana, por exemplo, arrebatou o capitão Rodrigo com sua beleza, de forma que ele decide casar-se por causa do desejo. Até mesmo Licurgo, que diferencia as mulheres de sua vida, sente, em determinado momento, forte desejo por sua futura esposa: “[...] olhar de Curgo fixou-se, morno, no doce relevo dos seios de Alice, e imaginou-a nua em seus braços. Mas repeliu logo esse pensamento. Era indecente, absurdo. Alice ia ser sua esposa, a mãe de seus filhos. Para ‘aquelas coisas’ ele teria Ismália” (VERISSIMO, 2004b, p. 311). Todavia, Verissimo não se limita apenas a representar o desejo masculino. O autor mostra o desejo feminino e como ele é associado ao sentimento de vergonha.

O desejo feminino aparece pela primeira vez na obra através da personagem Ana Terra. Em uma mistura de asco, repugnância e fascínio, a jovem se vê impelida a observar com cada vez mais atenção o homem estranho que encontra na sanga: “[...] tinha desejos de olhar para aquele mestiço, muitas vezes, por muito tempo, apesar de sentir que não devia, que isso era feio, mau, indecente” (VERISSIMO, 2004a, p. 110). Por não reconhecer o próprio sentimento, devido à crença social que considera o desejo algo ruim, assim como pelo preconceito devido aos traços indígenas do homem, Ana Terra se vê presa a um mal-estar. Assim, direciona uma mistura de ódio, nojo e desejo à figura de Pedro Missioneiro. Ana sente-se fascinada por aquele novo homem, ao mesmo tempo em que possui a sensação “de estar cometendo um feio pecado” (*Ibid.*, p. 110). Contrariando sua razão, os aspectos físicos de Pedro – seu suor, sua voz, aparência e porte – aos poucos conquistam cada vez mais Ana Terra, que se deixa levar pelas histórias e pela música do indígena.

A personagem de Ana Terra evidencia como o desejo feminino é um tabu dentro da sociedade da época – e até mesmo nos dias de hoje. Verissimo, porém, apresenta estes valores impostos ao corpo feminino – incluindo até mesmo a manifestação física do corpo diante o desejo sexual. A sexualidade feminina é reprimida dentro dos construtos históricos que conferem um caráter negativo ao desejo, tornando-o algo a ser contido. Por estas razões, Ana Terra sente nojo de si mesma, sente culpa pelos sentimentos sexuais que carrega dentro de si e que não pode contar a ninguém:

No fundo ela bem sabia o que era, mas envergonhava-se de seus sentimentos. [...] E o pior era que sentia os bicos dos seios (só o contato com o vestido dava-lhe arrepios) e o sexo como três focos ardentes. Sabia o que aquilo significava. Desde seus quinze anos a vida não tinha mais segredos para ela. Muitas noites, quando perdia o sono, ficava pensando em como seria a sensação de ser abraçada, beijada, penetrada por um homem. Sabia que esses eram pensamentos indecentes que precisava evitar. Mas sabia também que eles ficariam dentro de sua cabeça e de seu corpo, para sempre escondidos e secretos, pois nada neste mundo a faria revelar a outra pessoa [...] as coisas que sentia e desejava. E agora ali no calor do meio-dia, [...], voltava-lhe intenso como nunca o desejo de homem. Pensava nas cadelas em cio e tinha nojo de si mesma. Lembrava-se das vezes que vira touros cobrindo vacas e sentia um formigueiro de vergonha em todo o corpo. Mas esse formigueiro era ainda desejo (VERISSIMO, 2004a, p. 127).

O desejo e o corpo de Ana Terra, apesar da tentativa de repressão, vencem a racionalidade e a raiva, conduzindo-a diretamente a Pedro. Após a primeira relação dos dois, a jovem questiona o emaranhado de sentimentos que a consome: vergonha, constrangimento e medo; além da dúvida do que realmente sentia pelo indígena: seria amor, nojo, ódio ou pena? Perante tantos conflitos internos, Ana Terra busca convencer-se de que pode distanciar-se de Pedro, entretanto, “seu corpo ia sempre que possível para Pedro, com quem continuava a

encontrar-se à hora da sesta no mato da sanga” (VERISSIMO, 2004a, p. 136). Em sua narrativa, Verissimo não se acanha e descreve o gozo feminino, endossando o prazer e desejo femininos apesar da repressão social:

E, no dia em que pela primeira vez ela sentiu em toda a plenitude o prazer do amor, foi como se um terremoto tivesse sacudido o mundo. Voltou para casa meio no ar, feliz, como quem acaba de descobrir uma salamanca – ansiosa por ruminar a sós aquele gozo estonteantemente agudo que a fizera gritar quase tão alto como os quero-queros... (VERISSIMO, 2004a, p. 136).

O desejo reprimido manifesta-se também em Bibiana. A jovem que tanto resistia aos gracejos de Bento Amaral, se vê fascinada pelo forasteiro que chega na vila. O capitão Rodrigo provoca em Bibiana sentimentos parecidos com os que a avó dela sentira por Pedro Missioneiro. Bibiana sentia, quando via e pensava em Rodrigo, um calor que a perturbava e de que recusava admitir o significado: “Pensava na voz dele e sentia um calor no corpo. Não, não era bem calor. Era um amolecimento morno, uma vontade de... de que mesmo? Ela não sabia direito. Melhor: sabia mas não queria saber e só de pensar nisso corava, ficava perturbada” (VERISSIMO, 2004a, p. 234). A personagem feminina sente uma atração misturada com medo e receio. Ao ouvir a voz de Rodrigo cantando, sente uma “confusa ânsia que no fundo era um pressentimento de desastre. Mas também era prazer, um prazer tão grande que chegava a dar-lhe vergonha, como se ela estivesse fazendo algo de feio e proibido” (*Ibid.*, p. 237). Assim como a avó, envergonha-se de seus sentimentos, porém insiste em casar-se com Rodrigo, mesmo que isto signifique sua infelicidade no futuro.

A manifestação do desejo sexual é julgada com medidas diferentes para homens e mulheres. Rodrigo é mulhengo e ainda que isto cause confusão e fofocas entre os membros da vila de Santa Fé, não o desvaloriza socialmente. Por outro, lado, a mulher que manifesta seus desejos não é bem-vista pelos membros da comunidade. É o caso de Helga Kunz após relacionar-se com Rodrigo, pois passa a ser malvista pelos santa-fezenses. Porém, a forma como ela e a sua família lidam com o acontecimento mostra maior liberdade em relação ao corpo feminino. Há ainda o caso de mulheres, aquelas que pertencem ao espaço da casa, que sentem vergonha com as exposições públicas de carinho e intimidades. Bibiana, por exemplo, logo após seu casamento, na porta de sua casa com Rodrigo, sente vergonha quando seus pais a observam sentada no colo do marido, que a beijava avidamente: “E Bibiana, muda, afogueada, cheia de vergonha, viu o pai acercar-se da porta, parar, olhar para ela, de cenho franzido, fazer meia-volta, tomar o braço da mulher e ir-se embora sem dizer palavra” (VERISSIMO, 2004a, p. 302).

O desejo feminino acomoda-se dentro dos papéis de gênero discursivo e historicamente construído como algo a ser reprimido. Veríssimo, porém, o aborda como parte da identidade feminina, mesmo que não seja revelado. Apresentado como uma batalha entre a mente e o corpo, e visto como um pecado, o desejo feminino surge tanto nas mulheres consideradas dignas como nas indignas. As que dominam o espaço doméstico são quase “absolvidas” pela maternidade, que confere às relações sexuais uma aprovação, santificando o corpo. Apesar disso, há personagens - como Luzia, cujas ações mesmo sendo mãe, cruzam a fronteira do território feminino – que representam um corpo feminino julgado pela sua sensualidade.

6.5 A mulher tirana: a sensualidade feminina e a invasão do território masculino

O conceito de *mulher tirana* parte da própria narrativa. Enquanto jovem no Angico, Licurgo aprende sobre as mulheres através de cantigas e conversas dos peões. Estes distinguem as mulheres entre as para casar e as consideradas “mulheres tiranas” que arruinavam a vida dos homens. Licurgo tinha dificuldade em associar as mulheres que conhecia àquela figura da mulher tirana, exceto pela mãe, o que o incomodava:

As mulheres que ele conhecia estavam longe de merecer aquelas quadras. Eram quietas, trabalhadoras, sérias, mal ousavam erguer os olhos para os homens que não fossem seus maridos ou parentes muito chegados. Decerto as “tiranas” falsas de que falavam tais versos eram as mulheres de cidade grande. E, por mais que se esforçasse, sempre que ouvia quadras e modinhas sobre mulheres malvadas que tinham desgraçado a vida de homens, ele não podia deixar de pensar na mãe. E ficava perturbado (VERISSIMO, 2004b, p. 209).

Efetivamente, Luzia era uma mulher diferenciada das demais da região. Estudara na Corte, conhecia os costumes da cidade grande; e mostrava traços de maldade – na maneira como maltratava os empregados e se alegrava com o sofrimento de outras pessoas, como o próprio marido. A personagem não se encaixa plenamente no território feminino e nos papéis de gênero estabelecidos socialmente para o sexo feminino dentro da sociedade local do período. Luzia é uma figura feminina que, alfabetizada e com desejos de morar na Corte, distingue-se de todas as outras. Inicialmente, a jovem é vista como capaz de dominar o noivo, sendo necessária uma disputa de forças para organizar a hierarquia da casa, tarefa que deveria recair sobre os ombros de Bibiana:

Se não botasse cabresto na esposa desde o primeiro dia, estava perdido. Luzia era como certos cavalos que precisavam de rédea curta. [...] Boli estava cego de amor, ia passar a vida dominado por ela. Em tudo aquilo só havia uma esperança: era tia Bibiana, que ia morar também no Sobrado. Ela cuidaria de Boli, seria sempre um

escudo para o filho. Luzia era voluntariosa, autoritária, cheia de caprichos, mas ia encontrar pela frente uma adversária de respeito (VERISSIMO, 2004b, p. 40).

Luzia atrai certo interesse masculino, entretanto, suas opiniões e personalidade forte impõem medo nos homens e acarreta desconfiança nas mulheres. Sob os olhares do médico alemão, Luzia é comparada à Melpômene, a deusa grega da tragédia, à qual Winter associa algo de perturbador e perigoso. Juvenal Terra, por outro lado, não gostando do casamento do sobrinho, considera a “moça de cidade criada com mimo, e sem a menor serventia” (VERISSIMO, 2004b, p. 59). A suposta falta de serventia se relaciona à ideia de que a mulher deveria cuidar dos afazeres domésticos, com o que Luzia realmente não se envolvia.

A personagem de Luzia, contudo, encanta os homens com sua sensualidade. A voz da jovem é, de acordo com Winter, grave e musical, associada ao registro de uma viola: “Era quente, úmida, profunda, veludosa – tão excitante que parecia vir-lhe do sexo e não da boca” (*Ibid.*, p. 65). A voz da noiva também produzia fortes efeitos sobre Bolívar que “nunca conseguia explicar a si mesmo por que ficava tão excitado quando a noiva falava. Aquela voz tinha feitiço, punha-lhe uns arrepios no corpo. Quando a ouvia, ele tinha ímpetos de saltar sobre Luzia, rasgar-lhe as roupas e amá-la com fúria” (*Ibid.*, p. 65).

A obsessão da personagem pelo macabro e pela dor alheia chamam a atenção das outras personagens e do leitor. Ela quer saber pormenores do enforcamento de Severino – se havia sido possível ouvir o pescoço quebrar – e interessa-se pelos detalhes de como ocorreu o assassinato que o condenado teria cometido. Em Porto Alegre, durante a peste, Luzia se vê absorva pela morte, que a intriga e a faz percorrer as ruas da cidade a observar os cadáveres e doentes, ignorando o perigo de contaminação. No entanto, a fascinação pelo macabro é, de certa forma, uma fonte de sua sensualidade. Enquanto observava a cena do enforcamento, através da focalização narrativa na personagem de Carl Winter, Verissimo nos mostra o prazer que a jovem sentiu ao ver a morte do negro, um prazer quase sexual:

O dr. Winter voltou a cabeça para Luzia. E foi no semblante da teiniaguá que ele viu o resto da cena macabra. Primeiro o rosto dela se contorceu num puxão nervoso, como se ela tivesse sentido uma súbita dor aguda. Depois se fixou numa expressão de profundo interesse que aos poucos se foi transformando numa máscara de gozo que pareceu chegar quase ao orgasmo (VERISSIMO, 2004b, p. 79).

Após assistir a cena, Luzia deixa a janela com o rosto iluminado “por uma luz de bondade que a transfigurava” (*Ibid.*, p. 80), e começa a tocar uma melodia alegre em sua cítara. O prazer perverso da jovem emana sensualidade, e apesar de reconhecer essa perversidade, Winter admite que permanece a olhar para ela enfeitiçado.

A sensualidade de Luzia incomoda as demais personagens femininas da obra, que antipatizam com ela também por sua audácia de conversar com os homens sobre política e outros assuntos considerados masculinos, por expor suas opiniões. Isto apesar de intimidar muitos homens locais, chama a atenção de homens mais cultos, como Winter e viajantes que passavam por Santa Fé. A sogra Bibiana repreende mentalmente Luzia após uma conversa com o major Graça: “E lançou para a nora um olhar carregado de censura e rancor. Achava quase indecente que uma viúva ainda moça estivesse a conversar aquelas coisas com homens. Aquilo positivamente não era assunto de mulher” (VERISSIMO, 2004b, p. 236). Por isto, e, por não exercer as tarefas domésticas e as maternais conforme os padrões da sociedade local, Luzia é criticada pelos moradores do vilarejo de Santa Fé: “Eu sei que sou censurada, que sou falada na vila só porque não quero ser como as outras mulheres que levam uma vida de escravas” (*Ibid.*, p. 115). A personagem faz questão de destacar-se das outras mulheres devido à sua educação formal e por desejar uma vida como a das mulheres que vivem em grandes cidades do mundo – entretanto, devemos notar que ela se refere à classe social alta, pois as mulheres de classe social mais baixa, mesmo que em grandes cidades, não possuem a vida que Luzia deseja para si mesma: “Fui educada na Corte. Sei como vivem as mulheres nas grandes cidades do mundo” (*Ibid.*, p. 115). Por esta razão, a personagem alimenta o desejo de retornar ao Rio de Janeiro – o que será fonte de angústia para Bibiana, já que teme que a jovem leve consigo Licurgo.

Em seus diálogos com os homens que visitavam o Sobrado, Luzia expressa opiniões sobre a condição da mulher dentro da sociedade da época. Em um debate entre Winter, padre Otero e o major Graça sobre os Direitos do Homem, Luzia se interpõe e salienta como a mulher não participa destas novas convenções de liberdade destinadas ao sexo masculino, ao contrário, permanece presa às normas da Idade Média. A participação da nora nas conversas masculinas causava grande vergonha em Bibiana:

- E para a mulher – interveio Luzia – uma posição idêntica à que ela tinha na idade do obscurantismo.

Por que é que ela não fica de boca fechada? – perguntava Bibiana a si mesma. A atitude da nora lhe dava uma vergonha tão grande que ela como que sentia formigas lhe passearem pelo corpo. Por que é que essa sem-vergonha não vai pra cama?

- Se o padre Otero pudesse – disse ainda Luzia, sorrindo -, ele erguia uma muralha para evitar que as invenções e as ideias novas da Europa entrassem no Brasil (VERISSIMO, 2004b, p. 239).

Em vista disso, Luzia, apesar da maternidade, não se enquadra na imagem de matriarca santa que representa o lar. Ela pertence ao grupo das mulheres associadas ao espaço da rua, mesmo que passe a maior parte do seu tempo dentro do Sobrado. Luzia é uma personagem

forte, porém, ao contrário de Ana Terra e Bibiana, sua força provém da sexualidade, e não possui relação com a função materna (ALMEIDA, 2000). Esta força sexual presente em Luzia, também está marcada em outras personagens, como Helga Kunz e Ismália Caré. Sendo assim, as matriarcas da família Terra Cambará representam as mães dignas e fortes, à medida que as demais são consideradas “estrangeiras, perigosas, ameaçadoras, excluídas tanto do âmbito cultural como da classe social dos Terra Cambará, encarnam uma sexualidade impulsiva e destruidora” (*Ibid.*, p. 78).

Desta forma, retomamos a divisão social entre as mulheres dignas, pertencentes ao espaço doméstico e familiar, e as mulheres que participam do espaço da rua, precisando sobreviver em um território marcado pela forte violência masculina. Estas mulheres são encaradas como prostitutas, mesmo quando não o são de fato, e ficam à mercê da hostilidade masculina que busca “possuir” o corpo feminino. A mulher deste espaço representa a sexualidade, que, fora do ambiente doméstico, atrai o desejo masculino e, por outro lado, exemplifica a concepção de um corpo a ser “conquistado”, sobre o qual o homem deve exercer seu poder sexual:

O território do outro lado da rua, além da casa, traz em seu mapa a casa das mulheres perdidas, sexuadas, que “tentam”, com seus corpos e artimanhas, o juízo dos homens até o sumidouro, a perdição. Na rua está o perigo, o inimigo, o outro, o desconhecido, o que não é familiar, o estrangeiro. As mulheres da vida são um território a ser “conquistado”, um corpo a ser “possuído”, “submetido”, “violentado”, um corpo que deve “entregar-se” (ALMEIDA, 2000, p. 80).

Tais corpos são considerados perigosos e representam mulheres que se relacionam com os homens fora das relações matrimoniais: Paula, esposa de Nicolau, que “se deixa usar” por Rodrigo; Honorina, a indígena com olhos de Teiniaguá; Helga, com o reconhecimento do próprio desejo; Ismália Caré, a figura da amante que representa uma alternativa às regras do matrimônio; entre outras mulheres relegadas à condição de prostituição. Percebe-se que, dentre estas personagens, Honorina e Ismália possuem origens indígenas – como destacado em capítulo anterior – e têm seus corpos sexualizados e são abusadas sexualmente pelos homens da família Terra-Cambará.

Como visto, a personagem de Ismália Caré fornece um contraste com a figura de Alice, que representa a mulher destinada ao casamento, ao domínio do lar e à maternidade. Para o homem, é para a figura da amante que reserva seus desejos sexuais mais impuros. Entretanto, a amante precisa ser conquistada através de uma exibição de poder para que seja possível estabelecer uma relação. Isto ocorre com o capitão Rodrigo e Honorina, mas principalmente

com Licurgo e Ismália, pois inicialmente o rapaz violenta a jovem através do estupro, porém, depois ela continua a procurá-lo:

Começara a desejar violentamente a rapariga desde o dia em que a vira pela primeira vez no rancho dos Carés, (...). E certa manhã, após longo assédio, muitos negaceios e engodos, conseguira levá-la para o mato. Nos últimos momentos, porém, tivera de pegá-la à força, e desses minutos agitados e refolgantes de luta corporal lhe haviam ficado lembranças meio confusas e perturbadoras: o desejo que, exacerbado pela longa espera e pela resistência de Ismália, se havia transformado numa fúria quase homicida; os gritos da chinoca, primeiro de protesto e finalmente de dor [...]. [...] E uma tarde, à hora da sesta, estando ele deitado no seu quarto já quase a cair no sono, vira um vulto de mulher esgueirar-se pela porta entreaberta e caminhar na direção de sua cama. Era Ismália. Fez-lhe um sinal e a china veio enroscar-se a seu lado como uma gata (VERISSIMO, 2004b, p. 283-284).

Apesar da maternidade conferir dignidade às mulheres da família Terra, o mesmo não acontece com Ismália. Ao engravidar, não existe a possibilidade de Licurgo desmanchar o noivado com Alice e assumir o relacionamento com ela. A jovem continua a representar o corpo sensual conquistado e indigno, seu status não muda. Além do poder sexual sobre o corpo da mulher, o homem apresenta o domínio reprodutivo, pois, antes mesmo de consultar a vontade de Ismália em relação à criança, Licurgo já estava pensando no que seria melhor para si mesmo, tomando decisões em sua mente sobre o futuro da mulher e seu filho. Licurgo pensa inicialmente que a criança não poderia nascer devido às desaprovações sociais, porém, também não gostava da ideia de “mandar Ismália botar o filho fora”, tinha medo que a amante morresse. Para ele, o nascimento da criança traria muitos sabores: “Se fosse um homem a coisa seria má; mas se fosse mulher, tudo ficaria ainda pior. Cresceria como a mãe, ao abandono, no rancho dos Carés. Quando se fizesse mocinha algum graúdo a levaria para a cama e depois a deixaria ao abandono com um filho na barriga” (VERISSIMO, 2004b, p. 371). Com este trecho, Verissimo evidencia a hipocrisia da personagem em seus discursos e ações. Licurgo havia forçado Ismália e a engravidado, e estava ali pensando em um possível aborto para a criança, ao mesmo tempo que sentia raiva do homem que poderia vir a abusar dela caso nascesse mulher.

Por conseguinte, podemos estabelecer com clareza a distinção representativa entre as mulheres associadas ao corpo feminino da mãe digna e aquelas associadas à sensualidade. Entretanto, apesar da diferente visão social sobre estes corpos femininos, em ambos os casos, a mulher sofre com a imposição da brutalidade masculina, a objetificação e o assédio.

6.6 Objetificação e resistência das mulheres

De acordo com o que apresentamos preliminarmente, o corpo feminino deve ser “conquistado”. Apesar de termos associado este ideal de conquista e de posse às mulheres fora do ambiente doméstico, é possível situar as personagens representantes do lar dentro desta concepção. O homem deseja dominar o corpo feminino, impor sua força e sexualidade. Por causa disso, ocorrem violações – como no caso de Ismália e Licurgo -, além de assédios morais constantes.

A figura do capitão Rodrigo Cambará é emblemática da construção masculina mencionada acima. A personagem representa o homem que gosta de “jogo, de mulheres e de bebida” (VERISSIMO, 2004a, p. 242). Porém, a sua forte atração por Bibiana é intensificada pela dificuldade imposta pela família da moça. De fato, Rodrigo enxerga as mulheres como objetos sexuais. É por isso que irá se relacionar com a esposa do dono da venda onde estava hospedado. Não a considerava bonita e nem mesmo jovem o suficiente, “mas era uma fêmea” e “fazia tempo que Rodrigo não tinha mulher” (*Ibid.*, p. 249).

As personagens femininas dentro da obra são constantemente comparadas aos cavalos, o que exemplifica a objetificação, assim como o fato de que as comparações costumam ser sempre realizadas a partir de objetos conhecidos pelo indivíduo:

- Meu marido também gostava de dizer que quando falava com homem olhava pros olhos dele; e quando falava com mulher, olhava pra boca, e assim ficava logo sabendo com quem estava tratando.

- Se não me engano – observou o médico -, isso quer dizer que o capitão Rodrigo julgava tanto as mulheres como os cavalos pela boca...

Luzia, [...], falou:

- Mas, doutor Winter, nesta terra os homens não fazem muita diferença entre as mulheres e os cavalos.

[...]

- Veja bem, doutor, a ideia dos gaúchos em geral é a de que o cavalo e a mulher foram feitos para servirem os homens. E nós nem podemos ficar ofendidas, porque os rio-grandenses dão muito valor aos seus cavalos... (VERISSIMO, 2004b, p. 114-115).

Realmente, o capitão Rodrigo comparava as mulheres a potranças, como faz ao manifestar a “conquista” de Bibiana: “Essa potranquinha está laçada [...]. Já botei nela a minha marca. [...] Minha marca não sai mais” (VERISSIMO, 2004a, p. 270). Posteriormente, Licurgo também aprende com os homens do campo a classificar as mulheres conforme o “pêlo”: “Concluía que as morenas eram mais constantes que as claras, e que as ruivas eram geniosas e as de cabelo preto, sinceras” (VERISSIMO, 2004b, p. 208). Até mesmo Fandango chega a aconselhar os peões para que casem com “moças conhecidas, se possível com meninas que eles

tivessem visto crescer. E aplicava o ditado: “Cria perto de teu olhar a potranca pro teu andar” (*Ibid.*, p. 208).

Dentro da narrativa, a objetificação do corpo feminino resulta no assédio, no abuso e na violência brutal contra o corpo feminino. Em concordância com a análise realizada sobre a representação indígena, podemos afirmar que Verissimo baseia a história do povo gaúcho no abuso sexual sofrido pelas mulheres indígenas – como o caso da mãe de Pedro Missioneiro. Entretanto, uma situação semelhante ocorre na invasão da estância, quando Ana Terra, pensando no bem do filho, decide não se esconder, mas ajudar os homens da família a lutar a contra os invasores, o que lhe custa caro. Além do trauma de assistir à morte do pai e do irmão, Ana Terra é brutalmente violentada pelos castelhanos: “Um dos homens apertou-lhe os seios. E depois Ana viu uma cara de beiços carnudos, com dentes grandes e amarelos – e esses beiços, que cheiravam a cachaça e sarro de cigarro, se colaram brutalmente ao seus num beijo que foi quase uma mordida” (VERISSIMO, 2004a, p. 156). O escritor, contudo, para dar destaque a violência do ato, descreve detalhadamente o estupro coletivo sofrido por Ana Terra:

[...] Braços enlaçaram-lhe a cintura, e Ana sentiu contra as costas, as nádegas, as coxas, o corpo duro dum homem; e lábios úmidos e mornos se lhe colaram na nuca, desceram em beijos chupados pelo cogote, ao mesmo tempo que mãos lhe rasgavam o vestido.

La plata... la plata... E Ana começou a andar à roda, de braço em braço, de homem em homem, de boca em boca.

[...]

Tombaram-na, e mãos fortes que lhe faziam pressão nos ombros, nos pulsos, nos quadris e nos joelhos imobilizaram-na contra o solo. Ana começou a mover a cabeça dum lado para outro, com uma força e uma rapidez que a deixavam ainda mais estonteada.

- Capitán! Usted primeiro!

Ana sentiu que lhe erguiam o vestido. Abriu a boca e preparou-se para morder a primeira cara que se aproximasse da sua. Um homem caiu sobre ela. [...] Ela soltou um grito, fez um esforço para se erguer, mas não conseguiu. O homem resfolegava, o suor de seu rosto pingava no de Ana, que lhe cuspiam nas faces, procurando ao mesmo tempo mordê-lo. (Por que Deus não me mata?) Veio outro homem. E outro. E outro. E ainda outro. Ana já não resistia mais. Tinha a impressão de que lhe metiam adagas no ventre. Por fim perdeu os sentidos (VERISSIMO, 2004a, p. 157).

Erico Verissimo, ao retratar a cena, expõe a barbárie dos homens. Ele também relata a reação do corpo feminino à violação, o sentimento de culpa, de nojo e repulsa por si mesma, o desejo de morte. Ana Terra acorda após o ato desumano com a “sensação de estar irremediavelmente suja, desejou um banho e ao mesmo tempo quis morrer. Tinha ainda nas narinas o cheiro daqueles homens nojentos” (*Ibid.*, p. 157). O estupro lhe deixa dores profundas no corpo, que sente ao começar a andar com dificuldade: “Ia de pernas moles, passos incertos, chorando e gemendo, e a cada passo uma agulhada como que lhe trespassava os rins” (*Ibid.*, p. 158). A sensação de sujidade e repulsa permanece consigo até que, desesperada por livrar-se

do cheiro daqueles homens e das memórias traumáticas, atira-se na água: “Lembrou-se dos homens que se haviam cevado no seu corpo, e sem pensar, num assomo de desespero, atirou-se no poço” (*Ibid.*, p. 158).

Apesar do terrível acontecimento, Ana Terra apresenta uma força incomparável – amparada na maternidade – que lhe permite não desmoronar. A jovem, que tentou resistir à violência dos castelhanos, decide que, apesar do desejo inicial de morrer, deve e precisa continuar viva. Ana Terra resolve viver por teimosia, para criar o filho, ampará-lo e ver os netos nascerem. Acreditava que poderia enfrentar quaisquer empecilhos que a vida lhe apresentasse, pois “por pior que fossem as coisas que estavam por vir, não podiam ser tão horríveis como as que já tinha sofrido” (*Ibid.*, p. 162).

A violência sexual também ocorre com personagens femininas menos relevantes na narrativa, como a filha de João Caré que não possui nome. A jovem é vendida para um negociante pelo próprio pai:

E, como precisa de dinheiro para dar de comer à família, aluga a filha mais moça a um negociante.
 É virgem?
 É sim senhor.
 Quantos anos tem?
 Deve andar pelos quinze.
 Está no ponto.
 [...]

 Quanto quer por ela?
 Vossa mercê faça preço.
 Dois patações e uma manta de charque.
 Pode levar a menina.
 Os olhos do homem cocam os peitinhos da chinoca.
 [...]

 E foi assim que nasceu o Mingote Caré.
 Cresceu ali mesmo no Rio Pardo, onde a mãe, china de soldado, dormia com os dragões a dez vinténs por cabeça.
 Agora lá vai ela levando o Mingote no colo e outro filho sem pai no bucho
 (VERISSIMO, 2004a, p. 191-192).

A personagem sem nome encontra na prostituição sua forma de resistir e de sobreviver. Esta resiliência das mulheres, tão marcada em Ana Terra, repete-se também em Bibiana que, após a morte de Rodrigo, “tinha dois filhos e havia de criá-los direito, nem que tivesse de suar sangue e comer sopa de pedra” (*Ibid.*, p. 363). Bibiana ainda mostra sua resiliência em sua decisão de tomar o casarão do Sobrado, através do casamento do filho com Luzia, e em sua disputa com a nora. Ana Terra e Bibiana exercem dentro da obra o papel feminino de mães fortes e dignas, que encontram na maternidade a resistência que precisam para sobreviver.

6.7 A construção da personagem Maria Valéria

Dentro dos papéis de gênero e dicotomias apresentados, onde poderíamos colocar a personagem Maria Valéria? Ela não é capaz de enquadrar-se completamente em nenhuma classificação. A personagem domina o ambiente doméstico, controla o Sobrado durante o cerco, cuida da já idosa Bibiana, da irmã Alice, dos sobrinhos e dos homens da casa. Entretanto, não é associada à figura da mãe santa, pois é uma solteirona sem filhos. Mas, também não é possível associá-la à mulher indigna do território da rua, visto que não mantém relações com homem algum e nem ao mesmo apresenta uma sensualidade marcada. O único homem que sente desejo por ela, Liroca, é fortemente repellido, pois a jovem tinha-lhe uma forte repulsa.

Maria Valéria é uma mulher decidida e com voz própria, que expõe suas opiniões. Enquanto a irmã é uma moça mais dependente, que precisaria sempre de um homem para protegê-la, Maria Valéria é corajosa, não precisando viver à sombra de nenhum homem. Independente, Maria Valéria mostra a sua resistência ao assumir o comando nas situações de necessidade – no cerco do Sobrado e após a morte da mãe, quando se encarregou do lar paterno. O contraste entre as irmãs também ocorre na aparência: Alice apresenta uma beleza comum que atrai olhares, enquanto Maria Valéria é, em geral, considerada feia. Além disso, é ácida e obstinada, não confessa seus sentimentos para os demais, mantendo sempre uma armadura erguida:

Tinha uma simpatia particular por aquela rapariga que toda a gente achava feia, mas na qual ele descobria um encanto secreto e meio áspero, muito mais atraente para seu gosto do que a “boniteza” comum de Alice. Sempre que a via, muito alta, tesa e esbelta, o rosto alongado, os grandes olhos negros um pouco saltados, o nariz longo e fino, a boca rasgada de expressão um tanto sardônica – ele não podia deixar de fazer uma comparação: “comprida e aguda como uma lança”. A própria voz de Maria Valéria tinha algo de contundente. Em várias ocasiões, com o intuito de conhecê-la melhor, Winter procurara levá-la a confidências, pois suspeitava de que havia naquela criatura muito mais coisas do que seus gestos e palavras revelavam. Não conseguira, entretanto, quebrar aquela espécie de armadura de gelo que envolvia a filha mais moça de Florêncio Terra. Aos vinte e quatro anos Maria Valéria tinha mentalmente quase a idade de Bibiana (VERISSIMO, 2004b, p. 319).

A emblemática personagem permanece presa aos papéis de gênero associados ao sexo feminino – tanto que exerce muito bem sua função dentro do território feminino. Contudo, ela não é marcada pela maternidade e impõe-se perante Licurgo para expor-lhe suas opiniões sobre a guerra e exigir um médico para os doentes do Sobrado. Assim, ela brinca com a fronteira do território masculino, sem cruzá-la de fato.

A personagem de Maria Valéria representa um fio condutor que abre a narrativa e a encerra, pois a obra começa com a personagem caminhando com uma vela pelo sobrado e encerrasse da mesma maneira. Desta forma, a força da personagem guia e sustenta não apenas a família Terra-Cambará e o cerco do sobrado, como toda a história.

Por isso, Maria Valéria é uma personagem interessante que, até mesmo em Verissimo, provoca sentimentos contraditórios. O autor de *O continente* confessa em suas memórias que possuía um fraco pelas personagens femininas de *O tempo e o vento*, especialmente Ana Terra, Bibiana e Maria Valéria. Contudo, admite que teve suas ressalvas quanto a Maria Valéria: “Quando esta última era ainda moça, tive lá as minhas implicâncias com ela, mas, depois que a filha do velho Florêncio envelheceu e ficou parecida com as outras matronas da família, passei a votar-lhe uma admiração temperada de ternura” (VERISSIMO, 2005, p. 272). Tanto pelo autor como pelos críticos e leitores, Maria Valéria é associada às fortes personagens femininas Ana Terra e Bibiana. Porém, enquanto elas encontram força na maternidade, Maria Valéria é uma matriarca sem filhos. Diante dessa perspectiva, o autor apresenta diferentes pontos de vista sobre o corpo feminino, sem desassociá-lo dos papéis de gênero impostos socialmente.

Logo, podemos expressar como, neste capítulo, destacou-se a importância das mulheres para a construção da identidade gaúcha, bem como para a prosperidade da comunidade local. Conforme evidenciado no decorrer do capítulo as mulheres são historicamente subjugadas pelas figuras masculinas, apesar de ocuparem papel de destaque na sociedade gaúcha. A representação da mulher como matriarca da família, protetora dos descendentes e do legado, comprova como as figuras femininas constituem pilar fundamental para a sustentação da comunidade. Através da perspectiva de Judith Butler (2017; 2022) sobre os papéis de gênero, pode-se observar como Erico Verissimo destaca a construção de um território feminino e um masculino, que delimitam os espaços de atuação de cada um dos sexos. Contudo, o autor também salienta a quebra da barreira desses territórios e a construção de um conceito de masculinidade baseado na ideia de que o homem não pode mostrar fraqueza, pois isto seria destinado apenas às mulheres. Por outro lado, personagens femininas como Ana Terra, Bibiana e Maria Valéria evidenciam justamente a força da mulher que bravamente conduz a família pelas adversidades, inclusive as figuras masculinas.

A representação das mulheres dentro de *O continente* denuncia as relações de poder e a opressão que permeiam a sociedade gaúcha, evidenciando as diferenças entre os sexos. Assim, Verissimo aponta para a necropolítica onde o homem, em especial o homem branco, é capaz de determinar as condições em que o corpo feminino pode se estabelecer dentro de uma sociedade

e a quais ambientes este corpo está confinado. O homem, além de poder definir se a mulher pode ou não viver, impõe a sua força e desejo sexual sobre o corpo feminino.

Em suma, podemos concluir que a representação das mulheres dentro da narrativa figura as condições de exploração às quais as mulheres foram submetidas no decorrer da formação do estado do Rio Grande do Sul. Erico Verissimo apresenta tanto o discurso masculino sobre a mulher como o discurso da própria mulher, mostrando perspectivas diferentes sobre elas, mas que confluem para a subvalorização do trabalho feminino. Todavia, elas compõem papel fundamental para compreender a sociedade gaúcha e são elemento central da constituição da identidade coletiva.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de identidade abrange diferentes significações e possibilidades de compreensão. Entretanto, ao tratar a identidade como representação e identificação de um indivíduo ou grupo é essencial reconhecer seu aspecto de construção permanente, seu estabelecimento como um processo e, a necessidade de reconhecer as diferenças do Outro para marcar as próprias características do sujeito. Desta forma, a identidade torna-se um veículo de poder ao julgar características dos diferentes grupos atribuindo-lhes valor. A partir de então, a formação discursiva da identidade assume função central no jogo de poder estabelecido entre grupos e sujeitos. Sob esse viés, é preciso destacar que a constituição da identidade se estabelece a partir de um mosaico de discursos que permitem ao indivíduo ou grupo reconhecer-se em determinados discursos e culturas e, portanto, caracterizarem-se como membros de uma mesma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008).

Para tanto, a cultura deve ser concebida como uma teia de significados que estabelece meios de regulação do comportamento e do poder (GEERTZ, 2008). Elemento fundamental das construções identitárias, a cultura estabelece valores simbólicos reguladores importantes para o estabelecimento da divisão de valores em relação às diferentes culturas dentro de uma mesma e/ou diferentes comunidades. Em decorrência disso, há, por exemplo, a subalternização dos saberes locais (MIGNOLO, 2020) – estabelecida a partir de comunidades imperialistas detentoras do poder de narrar e, portanto, capazes de estabelecer valores entre grupos e características culturais (SAID, 2011).

A partir do poder narrativo e, conseqüentemente, regulatório, a necropolítica é estabelecida (MBEMBE, 2018; FOUCAULT, 2010), e determinadas culturas são desvalorizadas ou apagadas ao sofrerem não apenas a violência discursiva, como também a violência física, especialmente através do poder de matar. A necropolítica assegura o poder sobre a vida do outro baseando-se no biopoder e em construções discursivas discriminatórias. Sob essa ótica, é possível compreender movimentos genocidas sobre povos tradicionais de países colonizados e os modos de promoção do apagamento das culturas e saberes locais.

Em *O tempo e o vento*, Erico Verissimo busca retratar a formação do estado do Rio Grande do Sul, por isso, aspectos de diferentes culturas que formam a identidade gaúcha permeiam a trilogia. Dentro da obra *O continente* pode-se observar como, nos anos iniciais de formação do estado após o início da colonização, os embates entre diferentes grupos sociais

estabeleceram a construção discursiva predominante e promoveram a necropolítica. Nesse viés, com a finalidade de investigar a construção dos discursos de grupos sociais e étnicos que compõem a identidade do povo rio-grandense e a representação destes grupos dentro do romance, o presente trabalho buscou apresentar uma análise de grupos pré-selecionados: os indígenas, os escravizados, os povos migrantes e as mulheres.

Em primeiro lugar, a partir da leitura da obra de Verissimo e dos textos de apoio teórico, é possível apontar que há dois modelos de discursos dos grupos marginalizados e dos saberes subalternos: a) o discurso do marginalizado a partir dele próprio; b) a representação do marginalizado a partir do narrador e de outros participantes dos eventos. Inicialmente, tanto os indígenas como os escravizados são retratados na perspectiva do narrador e outras personagens. Neste caso, evidencia-se a subalternização dos saberes destes povos tradicionais e o discurso discriminatório que recai sobre esses sujeitos através da marcação e regulação de seus corpos. Os indígenas são fortemente retratados pela perspectiva dos jesuítas e membros da família Terra, além do próprio narrador. Por sua vez, os escravizados são descritos pelos imigrantes europeus e pela elite do povoado de Santa Fé – a família Terra-Cambará. Nesse quadro, a identidade e as culturas destes grupos étnicos ocorrem, dentro da narrativa, a partir do discurso do colonizador e de outros grupos. Estas modalidades narrativas ressaltam a marginalização e a tentativa de apagamento destes grupos étnicos e sociais dentro da construção da identidade gaúcha e ressaltam a formação discursiva da narrativa histórica e identitária a partir da fala do detentor de poder.

Em contrapartida, a representação dos grupos de migrantes e das mulheres se alterna entre o narrador, a voz do outro sobre estes grupos e a voz de integrantes dos mesmos. Os migrantes – entre os quais destacamos os grupos de imigrantes alemães e italianos – possuem voz através de personagens como o médico Dr. Winter e o padre Romano. Dr. Winter, personagem imigrante de maior realce na obra, discursa sobre os imigrantes em diversos momentos, permitindo a percepção de uma identidade alemã baseada em elementos culturais fortes. Entretanto, a personagem também critica características de sua comunidade e da comunidade dos migrantes italianos. Desse modo, o grupo de migrantes é representado positiva e negativamente pela perspectiva de personagens brasileiras – como Fandango -, pelo narrador, assim como pelas próprias personagens migrantes. As mulheres, por outro lado, representam um grupo que perpassa todos os demais – as indígenas, as escravizadas, as migrantes e as brasileiras. Esta multiplicidade nos permite uma variedade de discursos e a análise mais expressiva de determinadas personagens que retratam a construção do discurso de um gênero

feminino. Todavia, é evidente que, enquanto o discurso sobre as mulheres indígenas, escravizadas e até mesmo das imigrantes alemãs e italianas recai sobre narrativas de outros indivíduos, as mulheres da família Terra-Cambará ganham certo espaço discursivo. Portanto, apesar de não incorporar o discurso narrativo de todos os grupos que compõem a nossa identidade a partir de personagens representativas destes grupos, Verissimo busca reconstruir este discurso.

A intelectual Gerda Lerner aponta para a necessidade de recontar a história a partir da perspectiva feminina com o intuito de apresentar elementos que foram silenciados e subalternizados com a construção do discurso histórico a partir da fala masculina:

As mulheres têm sido deixadas de fora da história não por causa das conspirações maldosas dos homens em geral ou dos historiadores homens em particular, mas porque temos considerado a história somente em termos centrados no homem. Temos perdido as mulheres e as suas atividades porque lhes temos colocado questões históricas inapropriadas às mulheres. [...] A questão central que ela levanta é: como seria a história se vista através dos olhos das mulheres e ordenada pelos valores que elas definem? (LERNER apud SHOWALTER, 1994, p. 45)

É possível refletir sobre a proposição de Lerner para além da perspectiva feminina: e se pensarmos a história sob o viés do migrante? Sob o do escravizado? E sob o do indígena? A obra de Verissimo se propõe a (re)construir a história e a identidade gaúcha a partir de vozes subalternas, entretanto, o autor incide em certas limitações em sua construção. As mulheres da família central são destacadas como matriarcas importantes para a formação gaúcha, da mesma forma, a violência sobre as indígenas é denunciada e vista como base da constituição do povo brasileiro. Os povos indígenas também são amplamente representados. O autor aponta para a exploração desses povos, assim como a organização em missões e suas altas habilidades para a produção agrícola e cultural. Apesar disso, estes povos, ao não possuírem discurso narrativo próprio, estão limitados ao olhar do colonizador e do narrador. Algo semelhante ocorre com os povos escravizados, cujos costumes são mal compreendidos pelos membros do povoado. Na narrativa, falta o discurso do próprio escravizado. Até mesmo aqueles que defendiam a abolição da escravidão possuíam um olhar racista sobre os corpos demarcados pela cor. No caso desses três grupos – mulheres, indígenas e escravizados – há a marcação do segundo termo que os diferencia do homem branco. O discurso histórico, por conseguinte, centra-se no homem branco europeu, e, então, surge a necessidade de repensar os discursos a partir da visão do segundo termo, do corpo marcado.

Diante desta perspectiva, surge uma dúvida importante em relação aos imigrantes alemães e italianos, já que poderiam ser considerados detentores de poder – especialmente os

homens destes grupos. De fato, os imigrantes europeus possuem vantagens históricas inegáveis e que são retratadas por Verissimo através da formação das colônias alemãs e italianas. Todavia, o sujeito migrante ao chegar em território estrangeiro – além da falta de suporte prometida pelo governo – enfrenta o estranhamento com o povo local. Assim, apesar de não se caracterizarem necessariamente como um grupo marginalizado, os migrantes alemães e italianos constituem um grupo social e étnico que influencia fortemente a construção da identidade gaúcha, havendo a mistura e apropriação de hábitos culturais por ambos os lados.

Por outro lado, a obra mostra como, ao decorrer dos eventos históricos gaúchos, alemães e italianos ganharam importância no espaço político, social e econômico local. Este grupo possui um espaço discursivo maior na narrativa do que povos marcados como não-brancos – mesmo que, em determinados momentos, este grupo também sofra preconceito devido ao estranhamento. A personagem de Winter, por exemplo, é um recurso de Verissimo para narrar e descrever eventos e personagens a partir de um homem culto. Entretanto, a personagem representa o homem europeu que, além de possuir voz – ao contrário de personagens como Severino -, julga as demais personagens da narrativa. Ao acentuar isto, é possível também perceber que as mulheres que possuem espaço de fala dentro da narrativa são brancas. Consequentemente, o narrador concede maior espaço discursivo para as personagens brancas.

Por mais que haja limitações nas representações dos grupos formativos da identidade gaúcha, Erico Verissimo é capaz de desenvolver satisfatoriamente a construção dos principais grupos étnicos participantes da identidade do povo sulino. Verissimo realça o valor dos indígenas na formação inicial dos gaúchos, destaca o genocídio desses povos e o consequente apagamento do seu discurso dentro da construção histórica do estado. Através do combate dos povos tradicionais contra portugueses e espanhóis colonizadores, o autor compõe a necropolítica dos primeiros anos de colonização do estado, destacando a violência contra a mulher indígena e o roubo de terras. De maneira semelhante, os escravizados não possuem voz própria, Severino é um exemplo da falta de voz do negro escravizado: sua posição invalida a própria fala, causando uma condenação injusta, sem que se esclareça a verdade sobre o assassinato, pois o rapaz é julgado por sua cor. Verissimo mostra como os povos do Rio Grande do Sul categorizavam os negros escravizados como inferiores devido à sua pele, de forma a justificarem a escravidão. Com o surgimento do discurso abolicionista, já no final do primeiro volume da trilogia, é possível perceber como o pensamento discriminatório continua enraizado, apesar de esconder-se atrás de um discurso progressista.

Os imigrantes, em contrapartida, são representados como essenciais para o progresso rio-grandense devido às suas contribuições econômicas, tecnológicas e culturais. Em *O continente*, os alemães possuem mais estatura, evidenciando-se seus hábitos e as organizações das colônias recém-estabelecidas. Entretanto, no final deste primeiro romance os italianos aparecem e também representam o desenvolvimento sociocultural e econômico da província. Verissimo ainda retrata os açorianos, que, ao estabelecerem-se em Porto Alegre, contribuíram para a formação da capital gaúcha. Ao retratar a migração, Verissimo apresenta o deslocamento como uma busca por melhores condições de vida. Os imigrantes europeus – exceto portugueses e espanhóis, pois estes são colocados como colonizadores violentos da terra – deslocam-se para o Brasil em busca de prosperidade, com promessas de enriquecimento rápido e de comida, já que muitos passavam fome em suas terras natais. Outros grupos são obrigados a migrar dentro do próprio país, como os indígenas após terem suas terras invadidas, e grupos que buscam povoados em formação – como os viajantes a quem Ana Terra se junta em direção a Santa Fé.

A representação do grupo das mulheres perpassa diferentes grupos étnicos e classes sociais, porém, Verissimo é capaz de evidenciar as peculiaridades de cada um. A mulher indígena é explorada sexualmente, é vítima direta do processo de colonização. A mulher escravizada sofre também exploração sexual, mas é principalmente lembrada na obra por seu sofrimento pelo trabalho exaustivo. As imigrantes representam uma mulher com mais autonomia, pois, além do ambiente doméstico, também trabalham na lavoura ao lado dos maridos. As mulheres, em geral, são responsáveis pelo espaço doméstico, expondo as dificuldades dos trabalhos relacionados a este ambiente. Entretanto, a mulher representa a maternidade na obra, especialmente nas figuras de Ana Terra e Bibiana, matriarcas protetoras da família. As mulheres da família Terra-Cambará se caracterizam por lutar por sua descendência, protegendo os filhos e netos com grande empenho, assim como o nome da família.

Em síntese, é possível ressaltar como Verissimo, ao construir as representações culturais gerais do Estado em busca de uma identidade local, aborda as características de diferentes grupos que constituem a identidade do grande grupo. Ele mostra o apagamento dos elementos culturais e dos discursos indígenas e dos povos escravizados a fim de fazer sobressair o exercício da necropolítica desde o início do processo de colonização. O exercício do biopoder altera-se com o passar do tempo, sofrendo pequenas alterações, entretanto os latifundiários continuam sempre como detentores do poder, utilizando mecanismos como a religião e a força bruta para exercer a sua influência política e econômica. Com isso, *O continente* marca o início

de uma grande narrativa sobre a tradição local. Ao reconstruir historicamente a formação do estado gaúcho, torna possível desmistificar elementos culturais que caracterizam uma falsa identidade local até os dias de hoje. Por isto, a obra *O tempo e o vento* adquire grande valor para a literatura sul-rio-grandense e nacional.

O presente trabalho procurou retratar a construção dos discursos dos grupos formadores da identidade local e representar como a necropolítica e os jogos de poder interferem nas representações de tais grupos. Igualmente demonstrou como a identidade local se forma através dos diferentes aspectos culturais de cada grupo. A partir deste trabalho, é possível continuar a realização da análise de cada um dos grupos dentro do restante da trilogia, evidenciando o desenvolvimento da presença ou apagamento de tais grupos com o passar dos séculos da história gaúcha. Por fim, é possível afirmar que o trabalho cumpriu a função de realizar uma análise central dos grupos pré-determinados e comprovou a importância da obra de Verissimo para a construção da identidade da comunidade local a partir dos conceitos teóricos estudados.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Lélia. Num território de figuras femininas. *In*: GONÇALVES, Robson Pereira (org.). **O Tempo e o Vento**: 50 anos. Santa Maria: UFSM; Bauru: EDUSC, 2000. p.75-84.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AQUINO, Ivânia Campigotto; DIAS, Luís Francisco Fianco. Imigrantes em *O tempo e o vento*: a visão de Erico Verissimo sobre a participação da etnia alemã na formação do Rio Grande do Sul. *In*: AQUINO, I. C. *et. al.* (Org.). **Língua, literatura, cultura e identidade**: entrelaçando conceitos. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2016. p. 79-96. Disponível em: http://editora.upf.br/images/ebook/lingua_literatura_cultura_pdf_final.pdf. Acesso em: 12 de fevereiro de 2023.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BAKOS, Margaret (Org.). **Júlio de Castilhos**: positivismo, abolição e República. Porto Alegre: IEL; EDIPUCRS, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. **Crítica de la economía política del signo**. Cidade do México: Siglo XXI, 1974.
- BERND, Zilá. A construção do feminino e da consciência negra na literatura brasileira. **Revista Organon**, Porto Alegre, v. 16, n. 16, p. 140-144, 1989.
- BORDINI, Maria da Glória. **Criação literária em Erico Verissimo**. Porto Alegre: L&PM; EDIPUCRS, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 15 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”. *In*: LOURO, G. L. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. p. 191-219.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- CANDIDO, Antonio. Erico Verissimo de Trinta a Setenta. *In*: LOUREIRO, F. C. (org.). **O contador de histórias**: 40 anos de vida literária de Erico Verissimo. Porto Alegre: Globo, 1972. p. 40-51.
- CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CECHIN, Antonio. São Sepé Tiaraju: exemplo heróico guarani. [Entrevista concedida a] Patrícia Fachin. **Revista do Instituto Humanista Unisinos**, São Leopoldo, n 331, p. 35-39, 31 de maio de 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/331>. Acesso em: 25 fev. 2022.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

KRENAK, Ailton. A potência do Sujeito Coletivo, parte 1. [Entrevista concedida a] Jailson de Sousa e Silva. **Revista Periferias**, n. 1, maio de 2018a. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/ed/o-paradigma-da-potencia/>. Acesso em: 27 fev. 2023.

KRENAK, Ailton. A potência do Sujeito Coletivo, parte 2. [Entrevista concedida a] Jailson de Sousa e Silva. **Revista Periferias**, n. 1, maio de 2018b. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/ed/o-paradigma-da-potencia/>. Acesso em: 27 fev. 2023.

KREUTZ, Lúcio. A imigração alemã em O Tempo e o Vento. *In*: GONÇALVES, Robson Pereira (org.). **O Tempo e o Vento**: 50 anos. Santa Maria: UFSM; Bauru: EDUSC, 2000. p. 149-179.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELIÁ, Bartolomeu. A história de um guarani é a história de suas palavras. [Entrevista concedida a] Patrícia Fachin. **Revista do Instituto Humanista Unisinos**, São Leopoldo, n. 331, p. 5-8, 31 de maio de 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/331>. Acesso em: 25 fev. 2022.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. 1 ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

ROCHE, J. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Globo, 1969.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Repensando a cultura, a literatura e o espaço da autoria feminina. *In*: NAVARRO, Márcia Hoppe (org.). **Rompendo o silêncio**: gênero e literatura na América Latina. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.

SCHMITZ, Pedro I. Uma história marcada por lutas e resistências. [Entrevista concedida a] Patrícia Fachin. **Revista do Instituto Humanista Unisinos**, São Leopoldo, n. 331, p. 15-17, 31 de maio de 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/331>. Acesso em: 25 fev. 2022.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SOUSA, Alexandre Ricardo Lobo de. Santa Fé: do mito fundador ao domínio patrimonial. **REEL – Revista Eletrônica de Estudos Literários**, Vitória, s. 2, ano 7, n 8, 2011.

TORRES, Luiz Henrique. A colonização açoriana no Rio Grande do Sul (1752-63). **BIBLOS – Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 16, p. 177-189, 2004.

VERISSIMO, Erico. **O tempo e o vento, parte 1: O Continente v. 1**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. **O tempo e o vento, parte 1: O Continente v. 2**. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. **Solo de Clarineta: memórias**, v. 1. 20 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. *In*: LOURO, G. L. (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. p. 43-104.