

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

**NIVALDO PEREIRA DA SILVA**

**DEUS MORTO NO PAMPA:  
A RELIGIOSIDADE GAÚCHA NO MITO FUNDADOR  
PROPOSTO POR ERICO VERISSIMO**

**Orientador:  
Prof. Dr. FLÁVIO LOUREIRO CHAVES**

**Caxias do Sul - RS  
2006**

**NIVALDO PEREIRA DA SILVA**

**DEUS MORTO NO PAMPA: A RELIGIOSIDADE  
GAÚCHA NO MITO FUNDADOR  
PROPOSTO POR ERICO VERISSIMO**

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura Regional da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura Regional.

Área de Concentração: Estudos de Identidade e Cultura Regional

**Orientador:**

**Prof. Dr. FLÁVIO LOUREIRO CHAVES**

## RESUMO

Este estudo toma como base uma obra literária para levantar considerações sobre aspectos característicos da cultura do Rio Grande do Sul em relação ao Brasil. A partir da leitura do romance histórico *O Continente*, de Erico Verissimo, surge a hipótese de trabalho de que a religião teve um papel diferenciado na formação dessa peculiar região brasileira. Isso repercute na estrutura de valores que caracteriza a sociedade gaúcha, destacando o livre-arbítrio e a ação política. Busca-se estabelecer não um perfil religioso atual do Estado, mas um panorama qualitativo do quanto uma fraca religiosidade influenciou na construção de um etos gaúcho e do quanto este se diferencia do etos brasileiro pelo viés mítico. A pesquisa tem caráter interdisciplinar e está apoiada em dados e teorias da antropologia, da história, da sociologia, da filosofia e da psicologia, além da teologia cristã.

Palavras-chaves: Religião e formação social

Mito fundador gaúcho

Mito gaúcho e história

## ABSTRACT

This study was based on a literary work so as to raise considerations about peculiar aspects of the culture of the state of Rio Grande do Sul in relation to Brazil. From reading on the historical novel *O Continente*, written by Erico Verissimo, arises the work hypothesis that religion had a different role in the development of this specific Brazilian province. It has reflections on the structure of the values that characterize this society, with emphasis on free will and political action. This research aims at giving not a present religious outline of the province, but a qualitative panorama of how such thin religiosity influenced the construction of a gaucho ethos and how much this mythic view has made it distinguished from the Brazilian ethos. The research, which has interdisciplinary character, is supported by the data and theories of Anthropology, History, Sociology, Philosophy and Psychology, besides the Christian theology.

Key-words: Religion and social formation

Gaucho founder myth

Gaucho myth and History

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	07
<b>1 O CATOLICISMO NA FORMAÇÃO HISTÓRICA DO BRASIL</b>	
1.1 O fenômeno religioso	13
1.2 Crença e religião	14
1.3 Elementos da religião	16
1.4 Cristianismo e catolicismo	20
1.5 Cristianismo e sofrimento	24
1.6 O catolicismo brasileiro	26
<b>2 CATOLICISMO E O MITO FUNDADOR DO BRASIL</b>	
2.1 Múltipla comunicação com o divino	33
2.2 Catolicismo e ideologia	34
2.3 Mito	36
2.3.1 Mito, ciência e história	38
2.3.2 Degradação e permanência dos mitos	40
2.4 Mito fundador do Brasil	41
2.4.1 Deus e mito fundador do Brasil	43
2.4.1.1. A sagração da Natureza	44
2.4.1.2 A sagração da História	45
2.4.1.3 A sagração do governante	47
<b>3 A PECULIAR REGIÃO DO RIO GRANDE DO SUL</b>	
3.1 Um Brasil diferente	52
3.2 Conceito e delimitação de região	53
3.3 Construção histórica da região	55
3.4 A sociedade rio-grandense	57
3.5 A cultura da região pampeana	60
3.6 O projeto missioneiro	65
3.6.1 Jesuítas e o Estado português	66
3.6.2 Jesuítas e o Estado espanhol	68
<b>4 O MITO FUNDADOR GAÚCHO SEGUNDO ERICO VERISSIMO</b>	
4.1 Literatura e mito	72
4.2 Elementos míticos em <i>O Continente</i>	74
4.2.1 Mito fundador gaúcho em <i>O Continente</i>	78
4.2.2 O tema do paraíso perdido	81
4.2.3 Música, divina música	84
4.2.4 Paraíso sim, mas imperfeito	86
4.2.5 Símbolo da violência	88
4.2.6 A negação do paraíso	91

<b>5 DEUS MORTO NO PAMPA</b>	
5.1 A sentença de Nietzsche	93
5.2 Jung e a morte de Deus	96
5.3 Deus e religião em <i>O Continente</i>	99
5.3.1 Materialidade dos símbolos religiosos	100
5.3.2 Terra aberta à liberdade e aos instintos	102
5.3.3 Se Deus é grande, a vontade do homem é maior	104
5.3.4 O caráter ambíguo de Deus	107
5.3.5 O gaúcho e a Igreja	110
5.4 Nietzsche no pampa	114
5.5 Erico, o humanismo e Deus	116
<b>6 A PARTE E O TODO NUM VIÉS MÍTICO-RELIGIOSO</b>	
6.1 Confronto de mitos	121
6.2 O tradicionalismo gaúcho	122
6.2.1 Tradicionalismo e crítica	126
6.3 Cultura gaúcha e o resgate do passado idílico	127
6.4 Reorganização do mito de origem	129
6.5 Mito fundador e ação política	131
6.6 O lugar da religião	133
6.7 Estado branco, terra de batuque	138
6.8 Ordem e progresso	141
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	144
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	148

## APRESENTAÇÃO

Já faz parte do senso comum a constatação do fenômeno da globalização, alavancado pela hegemonia econômica da nação mais rica do planeta e de seus aliados. Também é de conhecimento geral a influência cultural da globalização, uma vez que a interligação do mundo pelos meios de comunicação já é uma realidade. Por causa disso, torna-se consenso no universo científico a necessidade de se estudar as particularidades culturais de cada país, cada cultura, cada etnia, como forma de serem preservadas identidades de enorme valor para as sociedades, num contexto de convivência com valores de outros universos. Não se trata da preservação de culturas localizadas numa perspectiva defensiva contra um inexorável progresso de efeitos nocivos, mas sim de um estudo interdisciplinar do que é particular e geral, específico e universal em cada cultura, a fim de que identidades sejam reconhecidas no âmbito das influências da diversidade ou das hegemonias trazidas pela globalização. Surge como base desses estudos o conceito de regionalidade, visando estabelecer as relações entre as partes e o todo e as implicações dessas relações na preservação de características específicas, seja de uma pequena comunidade ou de um país.

O estudo que desenvolveremos, atendendo aos requisitos do Mestrado em Letras e Cultura Regional da Universidade de Caxias do Sul, teve sua gênese em alguns fatos e indagações de caráter pessoal que, acreditamos, possuem relevância para serem narrados, já que forneceram o mote para a pesquisa. Pelo caráter de depoimento dessa narração, nos afastaremos momentaneamente do tom em terceira pessoa do plural que adotamos aqui para usar a primeira do singular. Nascido e criado na Bahia, tive naquele estado, ainda na década de 1970, o primeiro contato com referências ao Rio Grande do Sul – para além de conteúdos escolares restritivos e sem conexão interna – mediante a leitura de romances de Erico Verissimo, como *Olhai os lírios do campo*, *Clarissa* e *O Continente*. A literatura de Erico ajudou a construir um primeiro imaginário pessoal sobre o estado mais meridional do país, com aspectos culturais que praticamente desenhavam um mundo à parte no contexto geral brasileiro, fossem aqueles aspectos locais de caráter natural, como o frio, o inverno e a vegetação típica, ou de caráter social, a exemplo de hábitos e costumes do povo gaúcho.

No ano de 1992, com a profissão de jornalista, mudei-me da Bahia para o Rio Grande do Sul, onde passei a trabalhar num jornal de cobertura regional. O contato diário com as mais variadas fontes de informações destacou as especificidades desta região do país, gerando

questionamentos sobre o etos do povo gaúcho. De início, chamou-me a atenção o grande número de adesivos colados em automóveis com a bandeira de uma propagada República do Pampa. Era 1993, e o tema do separatismo ganhava destaque nos noticiários, que davam voz a líderes e autoridades descontentes com o descaso do Governo Federal em relação ao povo gaúcho, conclamado então a reavivar seu passado de lutas e fazer valer seus direitos, nem que fosse à custa de uma emancipação do Brasil. O tema não durou muito tempo, mas surgiram outros a me convidar a decifrar a espécie de esfinge que seria para mim a cultura gaúcha.

Em certa ocasião, quando cobria jornalisticamente uma convenção de municípios encarregada de definir políticas na área da saúde bucal, um fato chamou-me a atenção para determinados valores coletivos. Alguém na convenção pregou, energicamente, que todos ali tinham a obrigação de serem pioneiros naquela área de atuação, nem que fosse para validar o papel histórico do Rio Grande do Sul em relação ao Brasil. A audiência aplaudiu e ovacionou calorosamente a idéia. A reação trouxe-me um choque e uma indagação: então havia entre os gaúchos um sentimento de obrigação de ser a vanguarda do país? Outros fatos, de menor impacto, foram confirmando a existência desse sentimento coletivo, mas faltavam-me dados que explicassem a origem disso.

Em outra ocasião, interessado em desvendar mais a fundo a cultura local, recebi o convite de um amigo para conhecer internamente um dos famosos Centros de Tradições Gaúchas, num oportuno dia de festa. Porém, desavisado, usei uma calça de brim jeans e fui impedido de entrar no recinto. Meu amigo tentou interceder na portaria, mas eram ordens estritas do “patrão”: jeans afrontavam a cultura gaúcha e eram vetados naquele CTG. A força dessa instituição e o certo radicalismo da proposta aumentaram a minha estranheza baiana acerca de aspectos definidores da cultura sul-rio-grandense. Isso ficou ainda mais evidente quando presenciei as festividades em torno da Semana Farroupilha, com seus acampamentos, desfiles a cavalo, músicas típicas, gente pilchada nas ruas, nas lojas, nas empresas, e um cheiro onipresente de churrasco no ar. Uma leitura da história e de um jeito de ser marcado pela tradição se reafirmavam a cada ano, nestas ocasiões.

Com o passar do tempo, fui observando, tanto pela ótica crítica jornalística quanto pela de forasteiro baiano, a carga passional com que eram conduzidas as campanhas políticas gaúchas. Mais que isso, a atitude cotidiana de participação individual nos destinos do Estado e o sentido de afirmação dos posicionamentos pessoais. A polarização de idéias parecia ser uma constante, fosse nas torcidas pelos times de futebol ou na luta por esta ou aquela bandeira partidária. Pareceu-me haver um pacto silencioso e coletivo que exigia de todo gaúcho um definido código de valores, uma determinada tomada de posição e a defesa ardorosa desta. Tal



percepção contrastava, a meu ver, com uma postura comum, principalmente no Nordeste, de os cidadãos serem quase nada ativos ou reativos em matéria de decidir os rumos da própria sociedade.

Passei a classificar essa suposta peculiaridade gaúcha como uma espécie de atitude política, justificada localmente por uma tradição. Confirmei isso apressadamente quando fui entrevistar um grupo de cavalarianos, todos devidamente pilchados, que cruzariam um longo trecho do Rio Grande do Sul a cavalo, com o propósito de chamar a atenção das autoridades para o estado calamitoso de conservação de determinada rodovia. O coordenador do grupo deixou claro a evocação, naquele gesto, da garra e da fibra do gaúcho na luta por seus ideais. O aspecto ritual da manifestação, principalmente na indumentária do grupo, fazia uma ponte simbólica com um passado sempre presente. Em minha mente surgiam outras facetas da esfinge simbólica que eu precisava desvendar.

Anos depois, em 2001, fui encarregado de realizar a cobertura jornalística do Festival de Cinema de Gramado, no qual concorria o filme *Netto perde a sua alma*, produção gaúcha baseada no romance de Tabajara Ruas sobre a Revolução Farroupilha. Na noite da primeira exibição do filme, o cinema estava lotado de curiosos, entre dezenas de jornalistas de todo o Brasil. Na cena épica em que o General Netto proclama a República Rio-Grandense, ouviu-se uma espontânea gritaria coletiva, seguida de aplausos efusivos da platéia gaúcha. Eu já tinha um certo conhecimento da história local para entender aquela reação, mas ouvi de vários colegas de profissão de outros estados, depois da sessão, a crítica de que a produção pregava o separatismo e de que era “filme para gaúchos”. Alguns usaram a inesperada efusão no cinema para referendar velhas crenças sobre um bairrismo gaúcho e um sentimento de superioridade deste em relação aos outros brasileiros. Eu não pude oferecer argumentos contrários a essas afirmações, porque a tal esfinge ainda rondava os meus conceitos de forasteiro, mesmo que eu estivesse acostumado a lidar com fatos dessa natureza.

O meu olhar de jornalista foi colecionando outros fatos peculiares da cultura local, como o imenso número de terreiros de umbanda e de CTGs numa cidade como Caxias do Sul, que teve na colonização dos imigrantes italianos sua matriz cultural. Até que, em 2004, surgiu a oportunidade de buscar meios de clarear todas as minhas antigas questões com o meu ingresso na turma do Mestrado em Letras e Cultura Regional da UCS. Por uma premissa afetiva e prazerosa, decidi de antemão que minha pesquisa seria na área da literatura e que giraria em torno da obra de Erico Verissimo, o primeiro autor a apresentar essa cultura gaúcha com a qual eu passaria a conviver.

O romance *O Continente* seria o corpus do meu trabalho, porque nele o autor teria sintetizado com maestria a gênese da alma do seu povo. Enquanto relia o livro, que eu conhecera ainda adolescente, na década de 1970, li uma reportagem num jornal que falava da importância desse volume para uma assimilação social da identidade gaúcha, ou seja, do quanto *O Continente* ajudou a formatar socialmente uma visão da história e dos valores do Rio Grande do Sul, talvez com mais força do que os dados da historiografia oficial. Em busca de um recorte específico para minha pesquisa, desde o começo do livro foi-me chamando a atenção a atitude rebelde ou resistente dos personagens para com Deus e com o aspecto religioso da vida, em contraposição ao primeiro episódio, *A fonte*, em que a religiosidade dava o mote. Percebi um confronto nítido, nas páginas do romance, entre o livre-arbítrio humano, sempre exaltado, e a presença católica com suas diretrizes de obediência e vinculação ao poder. Como minha origem nordestina me dava uma base empírica de observação da enorme força da “vontade de Deus” junto ao imaginário popular de outras partes do Brasil, decidi que o viés religioso seria o caminho de possível decifração da minha metafórica esfinge gaúcha.

Se a sociedade sul-rio-grandense, na visão de Erico Verissimo no livro – que ganhava credibilidade quase absoluta –, começava num universo religioso com alta carga mítica, então, pela própria teoria do mito, seria derivado desse núcleo primeiro o esboço de um etos gaúcho ou, no mínimo, de valores essenciais dessa sociedade. No entanto, seria preciso também estabelecer uma referência maior desse universo, a brasileira, para que fosse possível identificar nuances de especificidades. Seria necessário, desse modo, estabelecer os mitos fundadores, tanto do Brasil quanto do Rio Grande do Sul, para que o enfoque religioso de ambos pudesse ser analisado. Pronto: eu tinha já nas mãos um problema de pesquisa, apto a ser sistematizado cientificamente. Aqui encerro essas impressões um tanto subjetivas, mas necessárias, sobre como o tema desse estudo foi eleito.

Uma vez eleito o problema de pesquisa, e antes de buscar a fundamentação teórica, cabe-nos estruturá-lo de um modo mais claro e delimitar seu enfoque. Com a leitura de *O Continente*, partimos de uma única hipótese geral de que a religião teve um papel diferenciado na fundação do Rio Grande do Sul e que isso repercute na estrutura de valores que vai caracterizar essa sociedade, a exemplo de um destacado livre-arbítrio. Assim, a questão central de nosso problema de pesquisa dever ser: que relações há, pelo viés religioso, entre os mitos fundadores brasileiro e gaúcho? Não buscaremos um perfil da religiosidade gaúcha atual, em termos de expressão e diversidade, mas um entendimento do quanto a religiosidade atuou na construção de um quadro social.

Muitos e reconhecidos estudos publicados, pelos enfoques da história, da geografia e da sociologia, explicam as especificidades do Rio Grande do Sul em relação ao Brasil, sempre destacando o fato de este estado ter se incorporado tardiamente ao território nacional. Nossa intenção não é questionar esses valiosos estudos, mas sim tomá-los como base de referência ou sustentação para uma outra forma de narrar a formação gaúcha: a mítica e religiosa. Nosso objetivo, portanto, é acrescentar, na medida do possível, dados que permitam um olhar mais amplo e interdisciplinar sobre o nosso objeto de estudo, que é uma região do Brasil, mais exatamente seu estado mais ao sul. Para isso, devemos buscar apoio também na antropologia, na filosofia e na psicologia, num livre acesso entre as ferramentas científicas para compreensão da realidade do homem.

A interdisciplinaridade de nosso estudo, com a óbvia ausência de uma única teoria norteadora nesse caso, exige que o formato do ensaio crítico seja adotado na dissertação, numa metodologia que permita interpretações e discussões a partir do exposto teoricamente. A estrutura teórica de referência deverá ser construída em etapas interligadas, atendendo ao contínuo da argumentação. Em respeito a essa estrutura, as idéias deverão ser examinadas do âmbito mais geral para o mais específico. Se a religião é o viés condutor da nossa análise, ela deve ser conceituada e apresentada logo de início. O Brasil, como um todo, também deve ser estudado antes do Rio Grande do Sul.

Nosso primeiro capítulo vai examinar os conceitos de religião, seus aspectos formativos e sua função social e individual. Desse universo, devemos nos deter no catolicismo, por ter sido a forma religiosa presente e atuante na formação histórica do Brasil. Os valores e dogmas do catolicismo devem ser apresentados à luz de seus próprios preceitos teológicos e também discutidos criticamente. Além disso, devemos sintetizar a ação católica no etos brasileiro.

No segundo capítulo, vamos dar prosseguimento à análise do catolicismo brasileiro, agora sob a perspectiva do mito, que é elemento da religião. O mito deve ser examinado sob enfoques variados, em suas relações com a história e a ciência. Daí, passaremos para o conceito de mito fundador e o estabelecimento de um possível mito fundador do Brasil. Cumpriremos neste capítulo uma etapa do estudo, que é a de fornecer o mito fundador mais geral, para comparação com o particular, no final.

A seguir, no capítulo terceiro, começaremos o estudo da parte em questão, o Rio Grande do Sul. Como uma região tomada para análise, convém investigarmos as variáveis redes de relações com que se estabelecem conceitos e limites entre as partes constituintes de um universo territorial ou social. Se tomarmos o Rio Grande do Sul como região, deveremos

estudar as relações históricas, geográficas e sociais que ajudaram a caracterizar uma cultura específica. A leitura da história sobre a ação religiosa na região já devera constar aqui também.

No capítulo quarto, passaremos para a definição de um mito fundador do Rio Grande do Sul. Como a fonte de informações sobre esse mito será o corpus de nosso trabalho, o romance *O Continente*, deveremos examinar, antes de tudo, a importância do livro citado como elemento de referência no espelhamento da identidade gaúcha e o papel da literatura como fonte de um mito. No livro, nossa atenção se centrará aqui no episódio inicial, em que a religião dá as nuances do universo de origem. Passaremos, então, a uma análise da simbologia adotada por Erico na narrativa, de modo a encontrarmos as pistas do mito de origem.

Na próxima etapa, quinto capítulo, o trabalho será o de buscar, no desenrolar do romance, a confirmação das idéias latentes no mito de origem. Como nossa hipótese inicial prevê uma redução do elemento religioso na formação gaúcha e uma elevação da liberdade humana, será nesse estágio o momento de estudarmos essa questão pelo prisma da filosofia e da psicologia. Já deveremos ter, aqui, uma estrutura teórica anterior que permita a inclusão da perspectiva da morte de Deus que dá título ao nosso estudo. Num mapeamento das referências à religião contidas na narrativa de *O Continente*, devemos confirmar ou não nossa hipótese inicial. Já que adotamos como corpus uma obra literária, também convém o exame da conjuntura histórica da produção dessa obra e os posicionamentos de seu autor, principalmente os religiosos.

No capítulo final, o sexto, a partir dos dados estabelecidos anteriormente, haverá a oportunidade de um cruzamento analítico do enfoque religioso dos mitos fundadores brasileiro e gaúcho, a fim de buscarmos as nuances culturais que tornam o Rio Grande do Sul tão distinto do resto do país. Também será a oportunidade de, a partir dos elementos simbólicos constituintes do mito fundador levantado para o Rio Grande, apontarmos relações entre estes e algumas reconhecidas manifestações culturais gaúchas.

Nesse aspecto, nossa intenção não será a de chegar a conclusões para além daquelas estabelecidas pelos estudiosos nos quais buscaremos apoio teórico, mas sim a de propor uma síntese pertinente ao universo do mito, exatamente por fazer parte do mito conter a matriz de todas as manifestações culturais. As relações que apontaremos ao final carecerão de validação científica e não passarão de novas hipóteses de trabalho. Poderão ser frutos do subjetivo olhar de um forasteiro sobre o Rio Grande do Sul. Mas, certamente, terão servido para ajudar a decifrar o que esse olhar associou antes a uma mítica esfinge.

## **1 O CATOLICISMO E A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO BRASIL**

### **1.1 O fenômeno religioso**

No percurso desta pesquisa sobre as relações entre as culturas gaúcha e brasileira pelo viés mítico e religioso, convém, antes de tudo, explorar a terminologia que será empregada para tal fim. Começemos pelo conceito de religião, o qual, como veremos, é mais fácil de ser percebido na sociedade em sua diversidade do que se obter dele uma definição que dê conta de sua amplitude.

Vamos a alguns exemplos de situações comuns do fenômeno religioso, tomando como referência espacial a Serra gaúcha. Todos os anos, no mês de maio, milhares de pessoas dirigem-se ao Santuário de Nossa Senhora de Caravaggio, para homenagear uma personificação da Virgem Maria trazida pelos imigrantes italianos. Aos domingos, igrejas evangélicas lotam de fiéis que geralmente renegam o culto a imagens. Já nos terreiros de umbanda, as imagens católicas repartem sua identidade primordial com a de orixás africanos e de entidades indígenas. Nestes mesmos terreiros, os adeptos da umbanda submetem-se a rituais de purificação ou de abertura de caminhos, valendo-se, para isso, de ervas sagradas ou do sacrifício de animais. Dentro de táxis e caminhões, crucifixos se somam a fitas abençoadas, figas, patuás e outros amuletos, no sentido de garantir ao usuário do veículo uma proteção contra os infortúnios. E nos centros espíritas, muitos buscam contatos com pessoas próximas já falecidas. Essas cenas, dentre outras ainda mais diversas, são indicativas da pluralidade de atitudes humanas quando o assunto é a conexão com o lado transcendente da vida, este que naturalmente é associado ao universo religioso. Constituem o livre sistema de crenças de cada indivíduo, uma prerrogativa assegurada pela constituição brasileira.

No entanto, basta uma rápida olhada nos noticiários dos jornais e da televisão para que se perceba que tal liberdade de credo não é uma regra no mundo inteiro. A dificuldade de convivência entre crenças resulta em conflitos, guerras e derramamento de sangue. No Oriente Médio, adeptos radicais da doutrina islâmica criada por Maomé dão a vida em sacrifício para expulsar dali as influências da cultura ocidental, entendidas como ações demoníacas. No rigor do código de condutas ditado pela religião, mulheres muçulmanas são presas, e mesmo condenadas à morte, se transitarem sozinhas nas ruas ou com o cabelo descoberto. No Tibete, seguidores do budismo lutam para o retorno do seu líder supremo, o Dalai Lama, deposto e expatriado pelo invasor governo comunista chinês. Na Irlanda do

Norte, católicos e protestantes esforçam-se para validar um tratado de paz assinado após décadas de batalhas entre irmãos. Por detrás de atuais atentados terroristas em nações desenvolvidas do mundo, surge a mesma autoria: guerreiros extremistas autoproclamados defensores da verdade divina.

Diante desse quadro conflitivo, o entendimento do mecanismo pelo qual operam as religiões se torna fundamental. Como se observou nos exemplos citados, o que era para ser uma dimensão humana de relacionamento com o transcendente, em muitos casos ganha a condição de principal pilar da vida social, resultando em estados teocráticos e totalitários. Crenças e religiões, portanto, têm conexões profundas com a estrutura das modernas sociedades.

## 1.2 Crença e religião

Há diferenças conceituais entre os termos crença e religião. O *Dicionário Aurélio* define crença como:

1. Ato ou efeito de crer. 2. Fé religiosa. 3. Aquilo em que se crê, que é objeto de crença. 4. Convicção íntima. 5. Opinião adotada com fé e convicção. 6. Forma de assentimento que se dá às verdades de fé, que é objetivamente insuficiente, embora subjetivamente se imponha com grande convicção.<sup>1</sup>

Esse aspecto da subjetividade na qual estão assentadas as verdades de fé já sinaliza uma multiplicidade de interpretações e um necessário relativismo quando o assunto é religião. Vem daí a liberdade de crença individual adotada pelas sociedades mais democráticas e a opção destas por um estado laico, separado de instituições religiosas específicas.

O mesmo dicionário define religião como:

1. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais consideradas como criadoras do Universo, e que como tal devem ser adoradas e obedecidas. 2. A manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos. 3. Virtude do homem que presta a Deus o culto que lhe é devido. 4. Reverência às coisas sagradas. 5. Crença fervorosa, devoção, piedade. [...] 8. Qualquer filiação a um sistema específico de pensamento ou crença que envolve uma posição filosófica, ética, metafísica, etc. 9. Modo de pensar ou de agir, princípios.<sup>2</sup>

As crenças que vão conduzir à formação de um corpo dogmático religioso surgem da relação do homem com os mistérios de sua própria existência. Em *O livro das religiões*, Gaarder, Hellern e Notaker observam que a necessidade de orientar a própria vida é

<sup>1</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3.ed.. Curitiba: Positivo, 2004, p. 572.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 1729.

fundamental para os seres humanos. Além de atender às necessidades primordiais de sobrevivência, também precisamos saber por que estamos vivos. Dessa interrogação derivam outras relativas à origem do mundo, às forças que governam a história, ao que acontece ao homem após a morte e à existência de Deus. Essas questões existenciais costumam permear todas as culturas do mundo. “Embora nem sempre sejam expressas de maneira tão sucinta, elas formam a base de todas as religiões. Não existe nenhuma raça ou tribo de que haja registro que não tenha tido algum tipo de religião.”<sup>3</sup>

A respeito desses tipos de atividades religiosas, surge um problema: como elaborar uma definição de religião que dê conta da diversidade de atitudes humanas perante o sobrenatural? A questão é relevante, pois uma invocação de forças da natureza em benefício próprio não teria a mesma amplitude conceitual de um ritual cristão coletivo e socializante, como a missa, por exemplo. Ou seja, entre a magia individualizada e o ritual religioso estabelecido pode-se perceber nuances distintas do fenômeno religioso.

No processo de estudo da história das religiões, teóricos como o sociólogo Emile Durkheim estabeleceram alguns parâmetros definidores de religião, recorrendo a certas noções como mistério, sobrenatural, profano, sagrado, ascetismo, proibições, almas, deuses, iniciações e magia.<sup>4</sup> Durkheim começou por analisar a primeira noção considerada característica de todo fenômeno religioso, a de sobrenatural ou de mistério. Ele partiu da observação do totemismo australiano, apontado como a mais simples e primitiva religião atualmente conhecida, e, em relação ao sobrenatural, concluiu que, durante muito tempo, a religião nada teve de misterioso ou de incompatível com a ciência ou a filosofia. Aos primitivos, não parecia irracional a prática de rituais de fertilidade e fecundidade. Intervenções milagrosas atribuídas aos deuses não eram vistas como milagrosas pelos antigos, na moderna acepção da palavra. Assim, as noções de mistério e de sobrenatural são tardias.

Sobre a idéia de divindade, Durkheim observou que ela não está presente em todas as religiões.<sup>5</sup> Almas de mortos e espíritos que não são propriamente deuses são objetos de ritos e cultuados em muitas culturas. Há também religiões sem deuses e sem espíritos, como algumas formas de budismo, e, mesmo em religiões “deístas”, há ritos que independem da idéia de deuses, como os interditos bíblicos. O sociólogo propõe, então, uma definição geral da religião como um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas,

---

<sup>3</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 11.

<sup>4</sup> ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Vol. 30. Coord. Fernando Gil; trad. Bernardo Leitão et al. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p.179.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 180.

separadas e interditas, as quais unem numa única comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.<sup>6</sup>

Diante da dificuldade de se chegar a uma definição de religião que se aplique a todos os tipos de crenças e atividades religiosas, trabalho este a cargo dos estudiosos das religiões comparadas, outros pesquisadores propõem a análise de cada religião dentro de seu próprio contexto histórico e cultural. Paralelamente às investigações de Durkheim, nos primeiros anos do século XX, surgiu o conceito de sagrado, que viria a descrever a natureza das religiões e o que elas têm de especial. Conforme Gaarder, Hellern e Notaker, esse termo ganhou realce numa obra sobre psicologia da religião, *A idéia do sagrado*, de Rudolf Otto, publicada em 1917. O sagrado seria aquilo que é totalmente diferente de tudo o mais e que não pode ser descrito em termos comuns. “É uma força que por um lado engendra um sentimento de grande espanto, quase de temor, mas por outro lado tem um poder de atração ao qual é difícil resistir”.<sup>7</sup> Essa terminologia do sagrado, em contraposição ao profano, ganhou a simpatia de notáveis pesquisadores das religiões, como o romeno Mircea Eliade, que propôs o termo hierofania para designar a manifestação do sagrado ou sua revelação. Explica Eliade:

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.<sup>8</sup>

A distinção entre sagrado e profano tende à universalidade. A extensão desses dois âmbitos pode variar de cultura para cultura ou de um conjunto de representações para outro. À luz desses conceitos, a idéia de Durkheim de religião como a sistematização geral do mundo seria duplamente vinculada ao social: seria social em si mesma, devido às proibições e às jurisdições que instituem a oposição entre sagrado e profano, ou às instituições que regem a passagem de um ao outro.<sup>9</sup>

### 1.3 Elementos da religião

O problema de estabelecer os referenciais do sagrado e do profano e a relação destes com culturas específicas tornam relativa, obviamente, uma definição restrita de religião. No

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>7</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *Op. cit.*, p. 20.

<sup>8</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 17

<sup>9</sup> ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Op. cit.*, 181.



entanto, mesmo sem uma abordagem universal, pode-se estudar a religião sob quatro ângulos, de acordo com Gaarder, Hellern e Notaker: crença, cerimônia, experiência e organização.<sup>10</sup>

O primeiro enfoque, a crença, envolve o aspecto intelectual da religião, ou seja, os conceitos firmados coletivamente sobre o homem e sua origem, sobre a divindade e o sentido da vida. Esse repertório geral de uma dada religião aparece primordialmente na linguagem, a exemplo dos mitos, credos e escritos sagrados. O mito costuma estar na base de todas as religiões. É ele que vai dar significado ao rito e aos cerimoniais. Mito é a resposta metafórica para as já citadas questões que conduzem o homem a uma busca religiosa. A origem do mundo, em praticamente todas as religiões, encontra explicação em algum mito. É o caso, por exemplo, dos relatos bíblicos no começo do Gênesis, para os católicos e judeus, e dos textos Vedas e Upanixades para os hinduístas. Mircea Eliade assinala a estreita relação do mito com o sagrado:

O mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo. [...] Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana.<sup>11</sup>

Dessa forma, o mito estabelece os conceitos sobre um deus único ou vários deuses, sobre o mundo e sobre o homem. O conceito de mito será ampliado mais adiante. Passemos agora ao olhar sobre a religião pelo ângulo da cerimônia, composta por ritos. O rito pode ser a reiteração de atos sobre os quais um mito está baseado. Os ritos tendem a seguir um padrão distinto, o ritual, constitutivo das cerimônias, cujo conjunto é conhecido como culto ou liturgia, de acordo com Gaarder, Heller e Notaker. “O culto promove o contato com o sagrado, e por isso costuma ser realizado em lugares sagrados (templos, mesquitas, igrejas), nos quais há objetos sagrados (fetiches, árvores sagradas, altares).”<sup>12</sup> Os ritos podem aparecer como orações, sem obedecer a formas materiais definidas, ou em sacrifícios e oferendas, sejam de louvor ou expiação. Mas também podem surgir como ritos de passagem, em importantes etapas de transformação da vida individual, como o nascimento, a puberdade, o casamento e a morte, mesmo em sociedades em que a religião não está vinculada à vida pública.

<sup>10</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>11</sup> ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>12</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *Op. cit.*, p. 28.

O verbete “Rito” da *Enciclopédia Einaudi*<sup>13</sup> apresenta a diversidade de enfoques teóricos acerca do rito, mais especificamente sobre os componentes racional e mágico de um ato ritual. Um rito é a repetição de gestos mecânicos, mas estes também possuem uma participação simbólica ou mágica. Estudiosos considerados intelectualistas, como Tylor e Frazer e, em certo ponto, também Levi-Strauss, propunham que as ações rituais traduzem crenças inerentes a processos intelectuais. Assim, as crenças mágicas e religiosas destinam-se a explicar os fenômenos naturais, enquanto os ritos destinam-se a controlá-los, sendo a crença uma ciência errônea e o rito, uma ação técnica ilusória.

Contrário a essa visão, Durkheim argumentava que a religião não poderia persistir se suas representações rituais fossem ilusórias. Para ele, a realidade referida pela crença, e reafirmada pelo rito na consciência dos indivíduos, é o mundo moral e social. Desse modo, a função aparente do rito reforçaria os vínculos do fiel ao seu deus; e a função real, os vínculos que unem o indivíduo à sociedade a que pertence, tida como uma expressão figurada do deus. A sociedade, adorando o que considera sagrado, se adora a si própria.<sup>14</sup>

Se os ritos possuem uma representação simbólica ou mágica e outra de natureza mecânica ou racional, cabe aqui sintetizar o enfoque psicanalítico da visão de Carl G. Jung, que estudou a fundo crenças, religiões e rituais, em busca de pistas sobre um provável inconsciente coletivo para a humanidade, povoado por arquétipos que se manifestam de forma diferente em distintas culturas. Jung alertava para o perigo da excessiva racionalização do homem moderno, que teria saneado a sua consciência de “superstições” e relações com o divino, sendo condenado, em consequência, a uma perda de valores espirituais fundamentais para a saúde psíquica. Observa o psicólogo:

Os antropólogos descreveram, muitas vezes, o que acontece a uma sociedade primitiva quando seus valores espirituais sofrem o impacto da civilização moderna. Sua gente perde o sentido da vida, sua organização social se desintegra e os próprios indivíduos entram em decadência moral. Encontramo-nos agora em idênticas condições. [...] Despojamos todas as coisas de seu mistério e de sua numinosidade; e nada mais é sagrado.<sup>15</sup>

Para um equilíbrio psíquico tanto individual quanto coletivo, Jung destaca a necessidade da energia emocional que a conexão simbólica com o sagrado alimenta. Essa energia emocional é tão importante quanto a vinculação intelectual das religiões, no caso, as crenças. Música, cantos e danças, em rituais específicos, ao lado de obras de arte que ativam a imaginação, suscitam as emoções, conduzindo o praticante ao que se chama participação

<sup>13</sup> ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Op. cit.*, p 325-359.

<sup>14</sup> *Idem*, p.329, 330.

<sup>15</sup> JUNG, Carl G (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964, p. 94.

mística, ou comunhão com o mistério. O êxtase espiritual, ou arrebatamento íntimo pelo espírito, torna-se uma meta da vida religiosa e uma experiência comum a muitas religiões. Como explicam Gaarder, Hellern e Notaker: “O místico experimenta, pelo menos por instantes, a sensação de ser indivisível de um eu maior – não importa que ele dê a isso o nome de Deus, espírito universal, o eu, o vazio, o universo ou qualquer outra coisa.”<sup>16</sup>

O último ângulo proposto por estes autores para o estudo das religiões é o da organização. A irmandade entre os praticantes de um mesmo credo parece ser uma marca de todas as religiões do mundo, talvez referendando a relação que Durkheim atribuía entre essa dimensão humana e a estrutura da sociedade. Comunidades religiosas tendem a ser regulamentadas à luz dos seus próprios preceitos e a eleger representantes para dirigir seus cultos. Em uma sociedade tribal, muitas vezes, toda ela é uma constituição religiosa, em que o chefe da tribo também é o supremo sacerdote. Num âmbito mais amplo, vê-se atualmente essa fusão de religião e poder político nos estados teocráticos islâmicos, como o Irã, ou no budismo do impedido Tibete.<sup>17</sup>

Nas civilizações clássicas da antiguidade, como a Grécia e o Egito, a religião era o elemento comum de uma cultura. Na Europa medieval, o catolicismo absoluto era também um fator de coesão da proposta feudal e não seria demais atribuir a Reforma protestante de Martinho Lutero em 1517, na Alemanha, seguidas das reformas de Calvino, na França, e a de Henrique VIII, na Inglaterra, a uma mudança total nos rumos das culturas de então. Essas rupturas com um poder central, no entanto, costumam conflitos às vezes sangrentos entre os povos. A convivência entre visões distintas da religião numa mesma cultura às vezes é traumática. Também o é o surgimento de uma nova doutrina, que precisa resistir ao império estabelecido, como foi o caso do incipiente cristianismo em tempos de dominação romana.

De base ritualística, as religiões costumam prescrever regras de comportamento a seus membros, principalmente se estes formarem o grupo de propagação das crenças. É o caso do celibato exigido de padres e de freiras católicos, por exemplo, ou a obrigação das orações em direção a Meca dos muçulmanos. Por sua própria condição de pilar de uma sociedade, a religião se põe, geralmente, em posição privilegiada nas hierarquias sociais. Na História do Brasil, o catolicismo esteve diretamente vinculado à Coroa portuguesa, num sistema conhecido como padroado, em que os sacerdotes recebiam soldos dos reis católicos.

Gaarder, Hellern e Notaker relacionam o tipo de sociedade a três categorias de divisão religiosa: religiões primais, religiões nacionais e religiões mundiais, embora de limites fluidos

---

<sup>16</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *Op. cit.*, p. 37.

<sup>17</sup> O Tibete foi invadido pela China comunista em 1950, o que derrubou o governo teocrático budista.

entre si.<sup>18</sup> As primais se associam à designação geral de sociedades primitivas. Como explicam os autores:

A marca mais característica dessas religiões é a crença numa miríade de forças, deuses e espíritos que controlam a vida cotidiana. O culto aos antepassados e os ritos de passagem desempenham um papel importante. A comunidade não se separa da vida social, e o sacerdócio normalmente é sinônimo de liderança política da tribo.<sup>19</sup>

As religiões nacionais, na concepção dos citados autores, incluem religiões históricas que praticamente não são mais praticadas, como a grega, a germânica e a egípcia, embora ainda hoje se possa encontrar vestígios delas no xintoísmo japonês. Possuem como marca o politeísmo, com deuses organizados em hierarquias e funções especializadas, e um sacerdócio permanente encarregado dos cuidados dos tempos. “Há sempre uma mitologia bem desenvolvida, o culto sacrificial é básico, e os deuses é que escolhem o líder da nação (monarquia sacra).”<sup>20</sup>

E, por fim, as religiões mundiais, ou universais, pregam uma abrangência para todas as pessoas. As surgidas no Oriente Médio, o catolicismo, o judaísmo e o islamismo, se baseiam na crença de um deus único, o monoteísmo, e foram criadas por profetas, a exemplo de Moisés e Maomé. Outras concebem várias divindades hierarquizadas, como o hinduísmo, ou a ambivalência entre nenhum deus e vários deuses, como as formas de budismo.

#### **1.4 Cristianismo e catolicismo**

Por conta de sua formação histórica e de sua grande população, o Brasil é considerado o maior país católico do mundo. É impossível um exame das nuances da cultura brasileira sem a necessária vinculação desta aos fundamentos do catolicismo, que é, por sua vez, uma corrente do cristianismo. Religião mundial e monoteísta, o cristianismo é uma espécie de dissidência do judaísmo. Tem sua origem em Jesus Cristo, tido como o filho encarnado de Deus e que abre uma nova concepção nas relações sociais e individuais até então ditadas pelo judaísmo. É o mais influente sistema de crenças do Ocidente, com profundas interferências nos rumos da história, da filosofia, das artes, da literatura e até da arquitetura e da organização urbana.

O ano do suposto nascimento de Jesus assinala o ponto inicial do calendário empregado hoje na maior parte do mundo. Seus feitos e mensagens estão compilados nos livros sagrados do Novo Testamento, o diferencial bíblico entre cristãos e judeus. É o não

---

<sup>18</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.40.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 40-41.

reconhecimento da divindade de Jesus pelos judeus que separa essas duas religiões. Assim, o judaísmo segue apenas os preceitos do que o cristianismo chama de Velho Testamento. Por conta desse dois segmentos religiosos, a Bíblia, englobando o Velho e o Novo Testamentos, é o livro mais lido do mundo, em toda a história. “Nenhum outro livro teve maior influência literária. Até mesmo escritores não cristãos reconheceram a Bíblia como sua fonte de inspiração mais importante.”<sup>21</sup> Vamos, então, examinar os valores essenciais do cristianismo, de acordo com o que diz a Bíblia, enfatizando-se aqui as relações entre o homem e Deus, que vêm a ser uma das bases de nosso estudo.

A Bíblia começa narrando o seu próprio mito de criação do mundo. Como também se observa em outras culturas, a criação bíblica é conduzida pela vontade divina, que organiza o caos, ou a matéria informe primordial, dando-lhe sentido e definição. Desse modo, o mundo passa a existir por força da vontade de algo fora de si mesmo. “E esse algo não é uma força impessoal, mas o poder de um Deus pessoal.”<sup>22</sup> Essa é uma importante diferença entre o mito de criação bíblico e o cosmogônico grego, em que não havia uma inteligência pessoal atuando na formação primordial do universo.

A imagem divina no cristianismo é a de um Deus que transcende as noções comuns de tempo e de espaço. Ele teria criado o homem à sua imagem e semelhança, mas apenas sua criação estaria sujeita à temporalidade e à morte. Deus é eterno: sempre existiu e sempre existirá, de acordo com os dogmas cristãos. “É fundamental para o cristianismo a idéia de que Deus *sustenta* o mundo. Se ele tivesse ‘se retirado’ após a criação, tudo teria entrado em colapso. O Deus cristão é o senhor da história, conduzindo o mundo até a sua redenção.”<sup>23</sup>

Tal necessidade de redenção surge após a queda do homem no Paraíso, quando este desobedece ao Criador, comendo do fruto proibido do conhecimento a adquirindo uma inteligência não disponibilizada por Deus. Essa oposição deliberada à vontade divina é o que se chama de pecado. Praticado pelo primeiro homem e pela primeira mulher, o pecado seria uma herança comum a toda a humanidade. Assim, cada pessoa tem um desejo inato de romper com Deus, seguindo o legado do que os teólogos chamam de “pecado original”.

De acordo com o relato bíblico, além da expulsão do homem do Paraíso, Deus teria lançado sobre ele uma maldição: “Comerás o teu pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado; porque és pó, e em pó te hás de tornar.”<sup>24</sup> Privações, sofrimentos e a própria finitude da vida com a morte física seriam as conseqüências da posse da inteligência

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 147.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 150.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 158.

<sup>24</sup> Bíblia Sagrada. Gênesis, 3: 19. 119. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1998.

e do discernimento contidos no fruto proibido. Mas Deus se compadece dos desatinos de suas crias e oferece uma oportunidade de devolver a elas a condição original de unidade consigo. É quando envia seu próprio Filho, feito homem, como promessa de salvação da degradada humanidade. O nome Cristo, em grego, é o equivalente a messias, ou enviado. O sacrifício e a ressurreição do messias Jesus seriam uma forma de expiar a humanidade de suas faltas, devolvendo-lhe a graça divina de retornar ao Paraíso.

Dogma de fé, a ressurreição de Jesus é o ponto fundamental do cristianismo. A salvação do homem vai depender da sua crença na vitória sobre a morte e na obediência aos ensinamentos cristãos, como mérito para o usufruto eterno de um novo reino celestial, no fim dos tempos. Gaarder, Hellern e Notaker explicam melhor essa questão:

A esperança cristã anseia por uma época em que tudo o que tiver permanecido imperfeito será substituído pela soberania absoluta e incontestada do amor de Deus. O cristianismo ensina que uma nova época surgiu com a vitória de Jesus sobre as forças destrutivas da existência. [...] Os ensinamentos de Jesus deixam claro que sua referência ao reino de Deus significa mais que a mera salvação individual. A esperança cristã não tem apenas um *aspecto pessoal*. Tem também o *aspecto social* ou *coletivo*; em outras palavras, seu objetivo é uma nova fraternidade humana, uma nova ordem social ou um novo mundo. [...] Para poder viver no novo reino, o homem deve “negar a si mesmo” e se voltar para Deus. Deus não raro dá ao indivíduo uma escolha, e é preciso força de vontade para sacrificar o obstáculo para uma verdadeira comunhão com Deus. Aqui não se trata simplesmente de se livrar do egoísmo de uma vez por todas, mas também de escolher uma vida de obediência, humildade e amor.<sup>25</sup>

Antes de prosseguirmos na abordagem dos dogmas e preceitos sobre os quais está assentada a religião cristã, é necessário lembrar brevemente o processo histórico de construção da mesma e a sua fragmentação posterior. As primeiras congregações cristãs surgiram logo após a morte de Jesus, no atual Israel. Igreja é uma palavra de origem grega, que diz respeito às pessoas chamadas e reunidas para o serviço divino, aqui associado à pregação da mensagem de Jesus. No entanto, igreja também passou a designar o local onde os cristãos se reuniam para adoração. A cargo dessa comunidade primordial, a mensagem de Cristo foi difundida em boa parte do mundo antigo ocidental, ganhando muitos adeptos, apesar da oposição declarada do Império Romano, que perseguia os cristãos. Contudo, em 313 d.C., o imperador romano Constantino, convertido ao cristianismo, tirou essa religião dos porões da clandestinidade e a tornou oficial do Império. Ligada ao poder vigente, o cristianismo se espalhou, até que, no ano de 1054, houve uma cisão de sua doutrina e ela

---

<sup>25</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 181-182.

dividiu-se em católica romana e em ortodoxa, abrangendo povos da Europa do Ocidente e do Oriente, respectivamente. Adiante, no século XVI, Lutero, na Alemanha, rompeu com o poder católico e abriu espaço para o protestantismo. Como o que interessa neste estudo é a trajetória e os valores da Igreja Católica, doravante abordaremos apenas as nuances da crença católica romana, sob o comando do papa. Voltemos, então, aos dogmas católicos.

Como um modo de demarcar seu principal pilar de fé, o catolicismo tem na cruz um símbolo máximo, representando sofrimento, morte e ressurreição de Jesus. A cruz é tanto uma evocação do sofrimento de Jesus pela humanidade quanto uma forma material de lembrar aos devotos a necessária aceitação de uma vida de provações, como meio de obter a salvação no Juízo Final, quando mortos e vivos deverão ser julgados merecedores ou não de habitar o novo paraíso. A Igreja Católica estabelece sacramentos, ou atos sagrados, como formas de reforçar os laços entre os homens e Deus. São sete sacramentos: batismo, crisma, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem (ordenação de padres) e matrimônio.

Desses sete sacramentos, a eucaristia torna-se motivo do principal rito católico, a missa. Eucaristia, em grego, significa “dar graças”, e se refere à ceia que Jesus compartilhou com seus discípulos antes de ser executado.<sup>26</sup> A missa revive o ritual do sacrifício de Jesus no Calvário, tornando-se também um modo de reunião da comunidade em torno da mesma promessa de redenção. Os que tomam parte nessa cerimônia recebem a remissão de seus pecados em consequência da morte sacrificial de Jesus. A hóstia consagrada é o símbolo do corpo de Cristo dado em sacrifício.

Para concluir essa abordagem teológica do catolicismo, ou seja, relativa aos próprios dogmas e tradições dessa religião, resumimos a visão católica da humanidade em relação à necessidade de salvação, tomando as palavras de Gaarder, Hellern e Notaker:

[...] o homem foi criado à imagem de Deus, e portanto tem uma alma eterna e o livre-arbítrio. O homem abusou de seu livre arbítrio desobedecendo a Deus, e sua vontade o pôs no caminho errado, um caminho que o afasta de Deus e da vontade de Deus. [...] Depois da queda, o homem conservou a capacidade de fazer boas ações, e estas são um pré-requisito para obter a salvação. [...] Deus, porém, não impõe sua redenção ao homem. O homem deve aceitar a salvação acreditando na Palavra de Deus como é pregada pela Igreja. A salvação é vista como uma ação conjunta entre Deus e o homem. Tanto a fé como a salvação pressupõem a graça de Deus. Os sacramentos transmitem essa graça. Deles os católicos recebem a força para viver de acordo com a vontade de Deus. Mas a redenção final vem apenas após a morte. Esta vida terrena é só uma preparação para ela.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 187.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 198.

Nesse ponto de nosso estudo, podemos concluir que, na visão teológica do catolicismo, a humanidade é naturalmente pecadora e condenada a uma vida de sofrimentos. A redenção passaria pela fé em Jesus Cristo, na expectativa de uma vida eterna paradisíaca. Para isso, é necessária a negação da vida terrena e dos impulsos individuais. O livre-arbítrio humano, ou seja, a capacidade de escolher os rumos de sua própria existência, é visto como uma negação do estado primordial de união com Deus. A expulsão do Paraíso deveu-se ao exercício humano da escolha de seu próprio destino. O sofrimento decorrente da expulsão, então, está diretamente vinculado ao livre-arbítrio humano. Vale ainda lembrar que o símbolo máximo do catolicismo é a cruz, na qual Cristo sofreu os tormentos de seu sacrifício redentor. Essa questão do sofrimento, por ser fundamento do catolicismo, deve ser examinada também por outra ótica diferente da teológica, de modo a obtermos uma visão mais ampla do tema, uma vez que este estudo tem caráter interdisciplinar. Passemos então a uma análise crítica do cristianismo pelo viés da filosofia, acompanhando as idéias desenvolvidas pelo filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804 – 1872).

### **1.5 Cristianismo e sofrimento**

No livro *A essência do cristianismo*, Feuerbach discorre sobre a relação do homem com a religião e examina aspectos centrais do cristianismo. O filósofo distingue o objeto sensorial do objeto religioso pelo foco da consciência do homem. A consciência de um objeto sensorial é facilmente diferenciada da consciência de si mesmo, enquanto a do objeto religioso coincide com a consciência de si mesmo. O objeto do homem seria sua própria essência objetivada. Então, como o homem pensar, assim é seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo e o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo.<sup>28</sup>

Ao definir religião como a consciência de Deus associada à própria consciência do homem, o autor faz uma ressalva: o homem não tem consciência de que cria Deus a partir de si mesmo, e isso constitui a essência peculiar das religiões. Desse modo, religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo. “Por isso em toda parte a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo. O homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si, antes de encontrá-la dentro de si.”<sup>29</sup> Em outras palavras, cremos no amor como uma qualidade divina porque amamos;

---

<sup>28</sup> FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2.ed. Campinas: Papyrus, 1997, p. 55.

<sup>29</sup> *Idem.*, p. 56.



cremos que Deus é bom e sábio porque reconhecemos em nós como qualidades superiores a bondade e a razão.

Para Feuerbach, essa construção de Deus pelo homem projetada para fora de si mesmo produz um fenômeno essencial da religião: quanto mais humano é Deus quanto à essência, maior será a diferença entre ele e o homem. Para enriquecer Deus, deve o homem se tornar pobre, para que Deus seja tudo e o homem, nada. Tudo o que o homem tira de si, é conservado em Deus. O autor dá um exemplo: “Os monges fizeram voto de castidade para a essência divina, eles oprimiram o amor sexual em si, mas em compensação conseguiram com o céu, com Deus, com a Virgem Maria a imagem da mulher – uma imagem de amor.”<sup>30</sup>

A diferença entre o homem e Deus se acentua na qualidade racional da perfeição moral, um atributo de Deus. Essa qualidade se torna uma lei para o homem imperfeito, aumentando sua cisão com o divino. A atenuação dessa cisão surge a partir da consciência do coração e do amor como verdade mais elevada. O amor seria então o laço de união, o princípio de mediação entre o perfeito e o imperfeito, entre o ser sem pecado e o pecador, a lei e o coração, o divino e o humano. “O amor é o próprio Deus e sem ele não há Deus. O amor transforma o homem em Deus e Deus no homem”. Não se trata aí de um amor idealizado, mas o que tem carne e sangue, “porque somente este pode perdoar os pecados cometidos pela carne e pelo sangue.”<sup>31</sup>

É, pois, por esse atributo do amor divino que Deus se compadece dos humanos, encarnando como Jesus, para que a humanidade possa atingir a conciliação com ele. Para Feuerbach, a encarnação, como uma lágrima da compaixão divina, é o fenômeno de um ser que sente humanamente e que, por isso, é essencialmente humano.<sup>32</sup> A Paixão, ou seja, o sofrimento, é uma qualidade essencial do Deus encarnado. “Todos os pensamentos e sentimentos que inicialmente se associam a Cristo concentram-se no conceito de sofrimento.” Nessa perspectiva, sofrer pelos outros é divino. Quem sofre pelos outros abandona a sua alma, comporta-se divinamente, tornando-se um deus para o homem.<sup>33</sup>

Feuerbach sintetiza: a religião cristã é a religião do sofrimento. E justifica:

As imagens do crucificado, que até hoje encontramos em todas as igrejas, não representam um redentor, mas somente o crucificado, o sofredor. Mesmo as autoflagelações dos cristãos são conseqüências que se baseiam psicologicamente na sua concepção religiosa. Como não se sentiria contente de crucificar a si ou aos outros aquele que tem sempre em mente a imagem do sacrificado? [...] Deus sofre não significa em verdade nada mais que:

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 67-68.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 90-91.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 104.

Deus é um coração. O coração é a fonte, o cerne de todo sofrimento. Um ser sem sofrimento é um ser sem coração.<sup>34</sup>

Por essa ótica, se o homem tem em Deus uma projeção do que há de melhor em si, o sofrimento, aqui naturalmente associado ao coração e ao amor, se legitimaria na vida humana como uma espécie de condição existencial. Sofrer pode significar aceitar incondicionalmente as situações opressoras da realidade, uma vez que o reino dos céus não pertence a este mundo. Assim, a dureza da vida, a negação do livre-arbítrio e a submissão irrestrita aos governantes podem ser entendidas como crucificações simbólicas e necessárias do humano, a fim de construir, pelo viés da religião, um caminho para a vida eterna.

Após esse breve exame crítico de pontos fundamentais do catolicismo, devemos abordar agora o processo histórico de formação do Brasil sob a chancela da Igreja Católica. Ou seja, abordar os mecanismos com que o catolicismo influenciou na construção de um etos (espírito coletivo) brasileiro, de uma cultura específica.

## **1.6 O catolicismo brasileiro**

A chegada dos navegadores portugueses ao Brasil em 1500 é o marco inaugural do processo de ocupação das novas terras situadas a leste da América do Sul. O recorte específico de nossa pesquisa é o religioso, mas devemos contextualizar brevemente o panorama econômico e político da época, pois foi o enriquecimento da Coroa portuguesa com a exploração das terras descobertas o mote do processo de colonização do Brasil.

Naquele começo do século XVI, vigorava o sistema mercantil de produção, ou capitalismo mercantilista, em que o comércio incrementado pela conquista de rotas marítimas para a Ásia proporcionou o destaque de Portugal frente aos outros países europeus. Por sua localização estratégica na fronteira ocidental da Europa, Portugal, banhado pelo Oceano Atlântico, cedo investiu nas grandes navegações como estratégia de comércio para além dos contatos comumente efetuados com os países do Mediterrâneo. Contribuiu para isso o respeito angariado pela classe dos mercadores e uma unidade política adquirida ainda no século XIV, quando o país ibérico, bem antes da vizinha Espanha, libertou-se do domínio árabe e forjou uma potente aliança com a monarquia inglesa.

Depois da consagração da rota marítima para a Índia, com a circunavegação da África por Vasco da Gama em 1498, a Coroa portuguesa lançou ao mar uma grande expedição, em 1500, chefiada por Pedro Álvares Cabral. Fosse por um suposto propósito declarado de descobrir novas terras ou apenas para chegar aos centros comerciais asiáticos em busca de

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 106.

especiarias, o fato é que a expedição de Cabral terminou aportando na costa brasileira e tomando posse da terra como legítima propriedade de Portugal. Deu-se ali a largada de um processo de colonização que enriqueceria ainda mais a Coroa portuguesa.

Seguindo um modelo já executado nas colônias orientais, Portugal estabeleceu fortificações em áreas estratégicas, de onde podia defender o território e extrair os bens primários que eram enviados à Metrópole. Não havia interesse em fundar uma nova sociedade em solo brasileiro. O Brasil era visto então como uma grande empresa extrativa, de propriedade portuguesa e destinada a fornecer produtos que abasteceriam os centros econômicos da Europa. Argemiro Brum destaca:

O que interessa não é o Brasil em si, mas o que ele pode oferecer, o que dele é possível tirar em proveito de Portugal. Por isso, a política e todo o aparelho institucional e administrativo do Império Português, aqui, tem o objetivo de manter uma situação de dependência, para que a Colônia continue indefinidamente como produtora de gêneros alimentícios e matérias-primas e importadora de produtos acabados.<sup>35</sup>

Essa relação perdurou até a independência política do Brasil, em 1822, com direito a sucessivos ciclos econômicos, como os do pau-brasil, da cana-de-açúcar e do ouro, sempre de acordo com os interesses da Metrópole. Monocultura e latifúndio formaram a base do sistema produtivo colonial, sustentada pela mão-de-obra escrava. Inicialmente, os portugueses tentaram dominar os índios nativos para o trabalho pesado nas lavouras, mas a resistência destes à dominação e as mortes provocadas pelo contato com as doenças do homem branco conduziram a uma outra alternativa: a importação de escravos negros capturados em território africano. Segundo Thomas Skidmore, o fluxo contínuo de escravos no Brasil passou de mais de 2 mil por ano, em 1580, até atingir uma população de 3,65 milhões em 1850.<sup>36</sup>

A nação brasileira vai se constituindo, assim, nesse possível entrecruzamento de três raças: a branca portuguesa, a ameríndia nativa e a negra africana. Esse encontro em circunstâncias de dominação produziu uma peculiar mestiçagem e um sincretismo religioso igualmente original, presente no catolicismo popular de hoje. Mas voltemos agora ao exame do catolicismo trazido ao Brasil pelos portugueses. Algumas características da religiosidade portuguesa a distinguiam daquela praticada no resto da Europa. No Portugal de monarquia católica, havia uma larga tolerância às práticas de curandeirismo e feitiçaria, em que a população, e mesmo as autoridades, se valiam de benzedores e magos para toda finalidade. Os hereges, perseguidos pela Igreja, eram apenas os judeus. Já no restante da Europa católica,

---

<sup>35</sup> BRUM, Argemiro J. **Desenvolvimento econômico brasileiro**. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p.51

<sup>36</sup> SKIDMORE, Thomas E. **Uma história do Brasil**. 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p.33.

tais práticas de magia popular cabiam no rol das feitiçarias condenadas pela Inquisição.<sup>37</sup> Essa flexibilidade, que incorporou aos dogmas de fé do cristianismo superstições pagãs e crenças como a do culto às almas dos mortos, facilitou a troca sincrética com as crenças de índios e negros.

Outro traço marcante do catolicismo português de então era o seu aspecto guerreiro. Dos séculos VIII ao XV, Portugal e Espanha, países da Península Ibérica, estiveram ocupados pelos árabes muçulmanos. No espírito das cruzadas encarregadas de expulsar os turcos da Terra Santa, Jerusalém, os povos católicos ibéricos fizeram da libertação de sua própria terra também uma guerra santa. Esse espírito perdurou em Portugal. “Os colonizadores portugueses, marcados por essa experiência, consideravam a conquista do Brasil uma cruzada. O povo português é o povo eleito por Deus para transformar o mundo no Reino de Deus”.<sup>38</sup>

Assim, o próprio rei português, soldados, aventureiros e missionários se uniram nessa grande missão. Eduardo Hoornaert destaca as palavras de Dom João III, rei de Portugal entre 1521 e 1557, em carta ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica.”<sup>39</sup> Para Hoornaert, o discurso do rei previa o estabelecimento europeu no Brasil como um benefício sobretudo espiritual, pois significava a conversão dos índios, a expansão da Igreja e a catequese de povos nunca antes evangelizados.<sup>40</sup>

Desse modo, o espírito de conquista material e de exploração da nova terra se justificou na religião. Nas palavras de Segna, “a espada uniu-se ao altar”.<sup>41</sup> A cruz era o símbolo de posse da terra em nome de Cristo. Vale lembrar que Terra de Santa Cruz foi um dos primeiros nomes dados ao Brasil. Em nome da cruz cristã, os índios eram submetidos à escravidão. Os negros trazidos da África eram batizados ainda em solo natal ou logo ao desembarcar no Brasil.

Na proposta da conquista portuguesa, a fusão entre os aspectos materiais, ou seja, apropriação dos bens da colônia e submissão do seu povo, e os aspectos espirituais, de caráter evangelizador, se legitima com o chamado padroado. Este era prerrogativa da Coroa portuguesa, baseada no fato de o rei ser também grão-mestre de três tradicionais ordens militares e religiosas de Portugal: a de Cristo (mais importante e herdeira da Ordem dos

---

<sup>37</sup> SEGNA, Egidio Vittorio. **Análise crítica do catolicismo no Brasil e perspectivas para uma pastoral de libertação**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 14.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>39</sup> HOORNAERT, Eduardo. *A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial*. In: **História geral da igreja na América Latina**. Tomo II, vol. 1: História da Igreja no Brasil. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 24.

<sup>40</sup> HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.8.

<sup>41</sup> SEGNA, Egidio Vittorio. *Op. cit.*, p.16.

Templários), a de São Tiago da Espada e a de São Bento. O direito de padroado foi cedido pelo papa ao rei português com a incumbência de promover a organização da Igreja nas novas terras. Por intermédio do padroado, a expansão do catolicismo no Brasil foi financiada.

Riolando Azzi explica:

O padroado conferia aos monarcas lusitanos o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, ou seja, a taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas. [...] A partir do século XVI, e portanto da época da descoberta do Brasil, a coleta desses dízimos passa a ser feita pelo próprio rei de Portugal, que, como grão-mestre da Ordem de Cristo, devia também zelar pelo bem espiritual das colônias portuguesas. Além disso, cabia ao monarca a apresentação dos nomes dos escolhidos para ocupar o governo das dioceses, das paróquias e outros benefícios eclesiásticos, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios do culto, de remunerar o clero e de promover a expansão da fé cristã. Na realidade, o monarca português tornava-se assim uma espécie de delegado pontifício para o Brasil, ou seja, o chefe efetivo da Igreja em formação. Ao papa cabia apenas a confirmação das atividades religiosas do rei de Portugal.<sup>42</sup>

O poder civil e religioso nas mãos do rei e os interesses mercantis vigentes ajudaram a firmar uma inabalável estrutura social patriarcal e verticalizada. Segna afirma: “Podemos concluir que a característica do catolicismo no período da conquista é a imposição”.<sup>43</sup> A terra brasileira foi repartida em imensos latifúndios, as capitânicas, doadas pelo rei aos donatários. O engenho e a fazenda eram estruturas típicas dessa sociedade em formação, em que os proprietários detinham praticamente todo o poder. Seguindo uma teoria feudal elaborada por juristas espanhóis, o mundo era feudo do papa, representante de Deus. A partir daí, se estabeleceu a relação de senhor-vassalo entre o papa e o rei, e entre o rei e os donatários ou entre o rei e os senhores de engenho e de fazenda. Na base dessa estrutura estava o escravo. Assim, surgiu um esquema de relação interpessoal entre os brasileiros que só permitia a atitude de dominação e de superioridade. Esse catolicismo patriarcal foi a única expressão religiosa até a proclamação da República, em 1889 e, de acordo com Segna, “marcou profundamente a psique do homem brasileiro e sobrevive ainda hoje em amplos setores da população.”<sup>44</sup>

Tal modalidade de catolicismo desenvolvida em solo brasileiro tinha a função de sacralizar e perpetuar o poder da Coroa portuguesa, transformada em instrumento de Deus para instalar na terra seu Reino. A Igreja tornava-se o instrumento dócil manipulado pelo poder civil do Estado. Diz Segna: “Não é tão fácil fugir a esta sutil dominação: no momento

<sup>42</sup> AZZI, Riolando. *A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*. In: **História geral da igreja na América Latina**. Tomo II, vol. 1: História da igreja no Brasil. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 163-164.

<sup>43</sup> SEGNA, Egidio Vittorio. *Op. cit.*, p.17.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 19.

em que a Igreja aceita esta submissão, ela de fato está renunciando à sua missão específica de anunciar a Boa-Nova aos pobres.”<sup>45</sup>

A convivência do clero com o sistema de dominação e opressão da sociedade em formação pode ser conferida no seguinte trecho de um sermão do Padre Antônio Vieira, dirigido a uma irmandade de escravos em um engenho baiano, no ano de 1633. A condição de servidão escrava é apontada pelo destacado pregador como uma bênção, em relação à ignorância religiosa em que viviam os negros na África:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.<sup>46</sup>

No mesmo sermão, Vieira dignifica os sofrimentos dos escravos com o trabalho no engenho, ao compará-los com o padecimento de Cristo na cruz:

Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos. [...] Bem-aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho! Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi*, porque padeceis em um modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua Paixão. [...] A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio.<sup>47</sup>

O discurso de Vieira, pelo viés religioso, estava em total conformidade com o projeto colonial português. O negro pagão, livre em sua terra e distante do pensamento português, era mau, condenado, portanto, ao fogo do inferno. Já o negro cristão, servil ao branco, era bom. Hoornaert evoca um trecho de outro sermão do mesmo padre, também dirigido aos escravos, e que reforça a legitimação religiosa da condição escrava: “Quando servis aos vossos senhores, não os sirvais como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus; porque então não servis como cativos senão como livres, nem obedeceis como escravos senão como filhos.” Hoornaert ainda lembra que Vieira não permitia que os negros fugitivos do Quilombo

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 36.

<sup>46</sup> VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões**. Vol. XI. Porto: Lello & Irmãos Editores, 1951, p. 305.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 309-310.

dos Palmares recebessem os sacramentos católicos, por viverem em pecado mortal. Os sacramentos só eram ministrados aos negros dóceis dos engenhos de açúcar.<sup>48</sup>

Em relação à população indígena, alvo principal da ação evangelizadora dos conquistadores portugueses, a dominação começa com a negação de toda uma cultura tida como pagã. Era preciso converter os índios à santa fé católica, para que abandonassem a própria religião, considerada “demoníaca”. Não há nenhum esforço de compreensão da mentalidade indígena, “mas apenas um sentimento de comiseração por seu atraso cultural e pelas trevas do paganismo em que estão envolvidos.”<sup>49</sup> Criam-se, então, os aldeamentos, originados de um “descimento” ou “redução” de índios do interior para a zona litorânea ou para a confluência de rios. Praticados com a proteção de aparatos militares, os descimentos deslocavam índios brabos para as aldeias de “índios da cruz”.

Conforme Hoornaert, a prática do descimento quase sempre resultou em fracasso em termos demográficos, pois os índios morriam em quantidade, contaminados pelas doenças dos brancos. Isso tornou a história dos indígenas após 1500 um processo de progressiva eliminação. “O indígena não podia conviver com o projeto capitalista, tinha que desaparecer, pois era irreduzível aos intentos do capitalismo: foi eliminado pela doenças, pela fome, pelas guerras denominadas ‘justas’, pelas torturas, pelos regimes de trabalho.”<sup>50</sup> Com essas calamidades, os missionários passaram a distanciar mais os aldeamentos das vilas e fazendas, num modelo copiado das missões paraguaias, que serão estudadas em outro capítulo dessa pesquisa. Só que o êxito, no sul brasileiro, dessa empreitada, que catequizava os índios e os protegia da escravidão, foi de encontro aos interesses mercantis, o que culminou com a expulsão dos jesuítas do país.

Sob a égide da Igreja católica e sua supremacia aliada ao mercantilismo, o Brasil nasceu e cresceu. A miscigenação que produziu uma sociedade etnicamente diversificada veio acompanhada de um sincretismo religioso, já coerente com o modelo diferenciado do catolicismo português, sem que isso abalasse a supremacia do senhor branco. Segna explica:

Devia-se permitir um mínimo de liberdade para a expressão da própria cultura índia ou negra, a fim de não criar conflitos evidentes, dando dessa forma uma válvula de escape às tensões internas. A cultura dominante terá sempre presente este aspecto importante. O mais interessado pela religião era o senhor que procurava orientar e plasmar a nova religiosidade popular que vinha assumindo formas sincréticas; era ele que justificava o sistema escravocrata por meio da ideologia religiosa.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)**. Op. cit., p. 76-77.

<sup>49</sup> AZZI, Riolando. *Op. cit.*, p. 157.

<sup>50</sup> HOORNAERT, Eduardo. *Idem*, p. 17.

<sup>51</sup> SEGNA, Egidio Vittorio. *Op. cit.*, p. 21.

Concluimos este capítulo sobre as bases teológicas do catolicismo e seu percurso histórico na formação da sociedade brasileira constatando que o brasileiro vivenciará um etos pontuado pela histórica aceitação passiva ante o poder, num comportamento típico de uma sociedade autoritária. Em conformidade com Segna, a religião justificava o sistema ou algumas vezes limitava-se a oferecer a compensação de uma vida futura. “A Igreja vinculada ao rei guarda o silêncio sobre o problema da exploração econômica das terras e dos homens. A atitude constante da Igreja será de aceitar a ordem estabelecida.”<sup>52</sup> Passemos a seguir ao exame do resultado disso em termos de ideologia e mito fundador.

---

<sup>52</sup> *Idem*, p. 31



## 2 CATOLICISMO E O MITO FUNDADOR DO BRASIL

### 2.1 Múltipla comunicação com o divino

Como foi mostrado no capítulo anterior, podemos entender a religião como uma forma de dar sentido à vida e de ordenar as relações que se estabelecem entre os vários níveis da existência. Para explicar a necessidade de o homem criar meios de se comunicar com o divino, o antropólogo Roberto DaMatta aponta um fator sociológico básico: o grande espelho a que chamamos de religião é construído para trazer, tanto no aspecto individual quanto no coletivo, um sentimento de comunhão com o universo como um todo. De acordo com DaMatta, a religião pode explicar os infortúnios da vida e por que existem ricos e pobres, fortes e fracos, doentes e sãos, dando sentido pleno às diferenciações de poder percebidas como parte do mundo social. Sofrimentos, doenças, calamidades, injustiças e aflições deste mundo são explicados pela religião de modo mais satisfatório que a filosofia e a ciência.<sup>53</sup>

Não vamos abordar neste trabalho a diversidade de formas com que a atual religiosidade brasileira, sincrética e múltipla, estabelece contatos com o transcendente, uma vez que trabalharemos em termos de fundação e origem, numa perspectiva mítica. Interessamos o fato de o catolicismo romano ter sido a religião dominante e oficial do Brasil até 1890, uma “denominação religiosa formadora da própria sociedade brasileira e, naturalmente, de um conjunto de valores que são essenciais no Brasil.”<sup>54</sup>

Interessa-nos saber também que, independentemente de a ligação entre este mundo e o “outro mundo” (espiritual) se dar de modos diversificados, englobando práticas que vão do catolicismo ao candomblé, da umbanda ao espiritismo, em todas elas a comunicação com o divino se realiza a partir de um elo pessoal, pontuado pela simpatia e fidelidade do crente com os representantes do outro mundo. Explica DaMatta:

Do mesmo modo que temos pais, padrinhos e patrões, temos também entidades sobrenaturais que nos protegem. E elas podem ser de duas tradições religiosas aparentemente divergentes. Isso realmente não importa. O que para um norte-americano calvinista, um inglês puritano ou um francês católico seria sinal de superstição e até mesmo de cinismo ou ignorância, para nós é modo de ampliar as nossas possibilidades de proteção.<sup>55</sup>

Essa ampliação dos códigos de acesso ao divino pela coexistência de diversas formas de cultos religiosos, para além do mero resultado de uma sociedade miscigenada e

<sup>53</sup> DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 111-112.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 115.

culturalmente plural, também pode significar uma linguagem mais acessível ao divino de um povo historicamente marcado pela opressão. “Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo.”<sup>56</sup>

Por essa perspectiva, a diversidade religiosa moderna parece uma resposta a um sentimento geral de carência e exclusão da população em relação ao governo e à estrutura social. Igualmente parece sinalizar a longevidade do modelo católico da formação do Brasil, quando a Igreja aliou-se ao Estado em seus interesses mercantis e dominadores, excluindo a população comum. Tal repetição de um modelo primordial poderia se legitimar como verdade atual no universo das ideologias. Passemos, então, a um exame das relações entre religião e ideologia.

## 2.2 Catolicismo e ideologia

Segna afirma que os modernos cristãos brasileiros, ao internalizarem a busca pessoal de Deus na religião, num individualismo em que a fraternidade aparece na caridade aos mais necessitados, deixam de questionar a sociedade classista e reconhecem como cristã uma situação que é o reflexo da concepção burguesa de mundo. “Aceita-se como obra de Deus a sociedade projetada pela classe dominante.” Ao reconhecer como obra da criação divina o que é fruto da classe dominante, a teologia se identifica com uma visão do mundo e proporciona à burguesia uma ideologia. A falta de uma chave para interpretar objetivamente as estruturas sociais acarreta numa aceitação de que as injustiças sejam obra das leis da natureza e cientificamente inevitáveis.<sup>57</sup>

Devemos agora buscar o conceito de ideologia. Do *Dicionário Houaiss*, vamos destacar as seguintes acepções do termo, relativas às ações entre dominadores e dominados, por ser este o foco da nossa reflexão até agora:

no *marxismo*, conjunto de idéias presentes nos âmbitos teórico, cultural e institucional das sociedades, que se caracteriza por ignorar a sua origem materialista nas necessidades e interesses inerentes às relações econômicas de produção, e, portanto, termina por beneficiar as classes sociais dominantes;

no *marxismo*, especialmente o dos epígonos de Marx, totalidade das formas de consciência social, o que abrange o sistema de idéias que legitima o poder econômico da classe dominante (ideologia burguesa) e o conjunto de idéias que expressa os interesses revolucionários da classe dominada (ideologia proletária ou socialista);

sistema de idéias (crenças, tradições, princípios e mitos) interdependentes, sustentadas por um grupo social de qualquer natureza ou dimensão, as quais

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>57</sup> SEGNA, Egidio Vittorio. *Op. cit.*, p. 57-58.

refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômicos;<sup>58</sup>

Esse enfoque centrado nos mecanismos de produção apresenta a ideologia como uma espécie de ilusão ou fabricação de uma história imaginada. Para Marilena Chaui, a função da ideologia é a de apagar as diferenças, como as de classes, e fornecer aos membros da sociedade o sentimento da identidade social, encontrando referenciais identificadores de todos e para todos.<sup>59</sup> Dessa forma, a história passa a ser a história dos vencedores. “Graças a esse tipo de história, a ideologia pode manter sua hegemonia mesmo sobre os vencidos, pois estes interiorizam a suposição de que não são sujeitos da história, mas apenas seus pacientes.”<sup>60</sup>

Na formação do Brasil, a religião católica, aliada do Estado português conquistador, ajudou a modelar a ideologia da dominação. Em termos conceituais, religião e ideologia podem se aproximar bastante. A *Enciclopédia Einaudi*, no tópico “Religião”, observa: “Na reflexão filosófica ou antropológica geral, a noção de religião é comparada com a de ideologia.”<sup>61</sup> Seria leviandade afirmar que a religião se constrói em torno dos mesmos princípios ilusórios e com fins de manipulação que caracterizam a ideologia. Em um Estado teocrático, isso até pode ocorrer, mas, em se tratando de sociedades minimamente democráticas, sempre é possível um olhar crítico para a religião, o que nunca acontece em relação à ideologia encarregada de garantir o sistema de dominação e o próprio Estado.

No entanto, podemos identificar uma semelhança geral entre os conceitos de ideologia e religião a partir do mito. No capítulo anterior, observamos que o mito é o aspecto racional da religião, a explicação metafórica que legitima a religião. Já na conceituação de ideologia oriunda do dicionário e exposta acima, vemos que esta também se vale de mitos para referendar o seu fundamental sistema de idéias. Então, na base, tanto religião quanto ideologia bebem na fonte do mito. Se podemos questionar a aplicação final de cada um desses dois sistemas de crenças (se para fins de dominação ou não), não podemos questionar o fato de que ambos se alimentam do mito. Analisemos a seguir o conceito de mito.

## 2.3 Mito

<sup>58</sup> HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 1565.

<sup>59</sup> CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2001, p.109.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>61</sup> ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Op. cit.*, p. 189.

Esse termo se presta a diversas acepções na língua portuguesa, algumas até antagônicas. Podemos falar, por exemplo, no mito de Édipo como a célula metafórica de um comportamento tido como real na psicologia humana e também afirmar que determinada crença nada tem de verdade, sendo uma mentira, invenção ou puro mito. Voltemos ao *Dicionário Houaiss* para examinar o léxico de mito, onde encontramos, entre outras, as seguintes significações:

relato fantástico de tradição oral, geralmente protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana; narrativa acerca dos tempos heróicos, que geralmente guarda um fundo de verdade; relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenômeno, ser vivo, acidente geográfico, instituição, costume social etc.; representação de fatos e/ou personagens históricos, freqüentemente deformados, amplificados através do imaginário coletivo e de longas tradições literárias orais ou escritas; construção mental de algo idealizado, sem comprovação prática; idéia, estereótipo; e afirmação fantasiosa, inverídica, que é disseminada com fins de dominação, difamatórios, propagandísticos, como guerra psicológica ou ideológica.<sup>62</sup>

Nesse espectro amplo de significações, o mito envolve desde uma afirmação com fundo de verdade, passando por uma deformação de fatos históricos, até chegar a uma afirmação inverídica. Percebemos nesse percurso, no entanto, uma estreita relação do mito com a representação simbólica de algo importante para a coletividade que o constrói. A função mítica parece associada à capacidade de o homem fabular em cima de um determinado evento e de dar-lhe um significado vivo, que pode ou não ter um caráter ideológico. Geralmente, é na origem das coisas que o mito encontra sua função plena, que é explicar a estrutura de uma determinada situação presente a partir de suas condições de origem. Por isso o mito ganha tanto interesse de estudiosos das áreas da antropologia, sociologia, história e psicologia. Nesse ponto de nosso estudo, convém acompanhar a visão de destacados pesquisadores do tema.

Mircea Eliade opta por conceituar mito diferentemente da visão dos eruditos do século XIX, os quais o associavam a fábula, ficção e mesmo mentira. Segundo Eliade, o mito deve ser observado como algo vivo, que fornece modelos e significados à conduta humana. “Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos”.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Op. cit.*, p. 1936..

<sup>63</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 8

As narrativas de origem, portanto, longe de significarem visões ingênuas e fantasiosas da existência, associadas a povos considerados atrasados intelectualmente, revelam um substrato real acerca da vida e da estrutura da sociedade. A trajetória dos “Entes Sobrenaturais” que povoaram ou fundaram, com seus feitos milagrosos, primordialmente uma região, tocam a esfera do sagrado para as culturas que lhes dão relevância. Pois, como acrescenta Eliade,

[...] o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a *realidades*. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo está aí para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.<sup>64</sup>

Joseph Campbell segue a mesma linha de pensamento de Eliade, mas com uma certa ênfase na função psíquica do mito, tanto individual quanto coletiva, e na capacidade humana de produzir mitos que se assemelham em significação, mesmo que originários de culturas distintas (mitologia comparada). Ele afirma que os mitos humanos têm florescido em todo o mundo habitado, em todas as épocas e sob todas as circunstâncias, servindo de inspiração para todos os demais produtos da ação humana, física ou mental. Os mitos seriam a abertura secreta através da qual as energias do cosmo penetram nas manifestações culturais humanas. “As religiões, filosofias, artes, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais da ciência e da tecnologia e os próprios sonhos que nos povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito.”<sup>65</sup>

Para esse teórico, os mitos são uma resposta natural do homem ao ambiente. Mais uma vez, o que se busca nessa relação é dar um sentido, mesmo que simbólico, a algo que se percebe como verdadeiro. Campbell explica:

O mundo exterior é o que obtemos por meio do conhecimento, o interior é a nossa reação a ele. Ora, é na junção dos dois que surgem os mitos. O mundo exterior transforma-se com o tempo histórico, enquanto o interior é o mundo do homem. Os sistemas mitológicos são uma constante, na qual o que reconhecemos é a nossa vida íntima, simultaneamente com a inflexão da história.<sup>66</sup>

Para Eliade,<sup>67</sup> os mitos narram não apenas a origem do mundo, das coisas e do homem, mas também narram a origem de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje: um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade

<sup>64</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>65</sup> CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 8.ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, p. 15.

<sup>66</sup> CAMPBELL, Joseph. In: COUSINEAU, Phil. **A jornada do herói – Vida e obra de Joseph Campbell**. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 204.

<sup>67</sup> ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 16.

e obrigado a trabalhar para viver de acordo com determinadas regras.<sup>68</sup> Os mitos também revelam como um padrão de comportamento, uma instituição ou um modo de trabalhar foram estabelecidos: “essa é a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos.”<sup>69</sup>

### 2.3.1 Mito, ciência e história

Pelo que já foi exposto, percebemos que o mito, além de narrar a origem dos padrões fundamentais da vida humana, também oferece sentido para estes mesmo padrões. Mais ainda, o mito permite uma compreensão em níveis para além do lógico de fenômenos culturais humanos, trazendo para a ciência contribuições significativas. O antropólogo Claude Levi-Strauss, sob a perspectiva estruturalista com a qual conduziu suas pesquisas, valoriza o aspecto mitológico como importante fonte de identificação de estruturas comuns à humanidade. E comenta a oposição que geralmente se fazia entre as explicações científica e mitológica. A ciência, que tinha uma perspectiva quantitativa, desde o século XVII ao XIX, passou a integrar os aspectos qualitativos da realidade, dispondo-se, assim, a explicar não somente a sua própria validade como também a do pensamento mitológico. Levi-Strauss celebra essa posição: “Esta tendência habilitar-nos-á, indubitavelmente, a entender uma grande quantidade de coisas presentes no pensamento mitológico e que no passado nos apressávamos a pôr de parte como coisa carecida de significado e absurda.”<sup>70</sup>

O antropólogo francês admite que a oposição simplificada que comumente se faz entre história e mitologia não se encontra bem definida, sugerindo um nível intermediário. E questiona: “Quando tentamos fazer História científica, fazemos porventura algo científico ou adotamos também a nossa própria mitologia nessa tentativa de fazer História pura?” Para Levi-Strauss, em nossas sociedades a história substitui a mitologia e desempenha a mesma função. Nas sociedades sem escrita e sem arquivos, a mitologia é uma forma de garantir que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Para nós, o futuro deveria ser sempre diferente do presente. Apesar disso, afirma o autor, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre mitologia e história pode abrir fendas pelo estudo de histórias concebidas não como separadas da mitologia, mas como uma continuação desta.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Essa observação parece adequar-se à perfeição ao mito bíblico da expulsão do homem do paraíso, quando foi condenado por Deus a ganhar o pão com o suor do próprio rosto.

<sup>69</sup> ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>70</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Tradução: Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 38.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 61-64.

Um dos precursores de uma visão científica mais cuidadosa e abrangente em relação às potencialidades da linguagem mitológica foi o antropólogo e etnólogo polonês Bronislaw Malinowski, propagador de uma perspectiva funcionalista, pela qual a sociedade se estrutura a partir do atendimento das necessidades coletivas. Ainda em 1926, ele buscou ampliar o conceito comum de mito. Todos os estudiosos do mito, fenomenólogos, psicólogos e sociólogos referem-se com frequência aos termos descritivos da definição de Malinowski, da qual destacamos o seguinte trecho:

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma mentalidade primordial, que satisfaz profundas necessidades religiosas, aspirações morais, pressões e imperativos de ordem social e mesmo experiências práticas. [...] Longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade vida, à qual se recorre incessantemente.<sup>72</sup>

O mito, ao desenhar as formas elementares de ser no mundo, pode também esboçar os rumos da história. Segundo Adolpho Crippa, referindo-se às idéias de Mircea Eliade, umas das funções do mito é a de revelar modelos e fornecer significado ao mundo e à existência humana. Essa função é imensa na constituição humana, pois, graças ao mito, as idéias de realidade, de valor e de transcendência surgem lentamente. Crippa afirma que não importam os símbolos de que se serve a narração e nem os acontecimentos narrados, mas sim a significação última das coisas que se instala no mundo a partir da proposição mítica. “Somente a partir dessa proposição, o mundo, o homem e a história podem ser constituídos como realidades significativas.”<sup>73</sup>

A partir disso, Crippa conclui que as significações e os valores fundamentais que constituem a entidade histórica que chamamos homem não se formam a partir de deliberações individuais ou coletivas. Qualquer gesto humano já está prefigurado no mundo, ou seja, naquela possibilidade radical de ser, na qual cada ser humano se encontra como existente. Como exemplo ilustrativo desse enfoque, o autor diz que não há uma “helenidade” porque existiram helenos, mas, ao contrário, existiram helenos porque houve uma possibilidade de ser heleno. E acrescenta o autor:

Deve-se reconhecer que os povos constituem configurações historiáveis, ou possibilidades culturais determinadas a partir de delineamentos radicais, constituídos numa anterioridade exemplar ou paradigmática. Na ordem da existência e do ser, ninguém é o que quer ser. Todos são o que podem ser. O poder ser, por sua vez, está contido e velado em proposições originais, em revelações míticas, em projetos arcanos *ditos* e re-velados inicialmente nos

<sup>72</sup> MALINOWSKI, Bronislaw, apud CRIPPA, Adolpho. **Mito e cultura**. São Paulo: Convívio, 1975, p. 16.

<sup>73</sup> CRIPPA, Adolpho. **Mito e cultura**. São Paulo: Convívio, 1975, p. 25.

mitos. Os povos e as culturas divergem porque diversas as possibilidades de ser nas quais cada um foi posto.<sup>74</sup>

Ainda a respeito da importância dos mitos como proponentes de realidades e antecipadores dos modos singulares que determinam essas realidades num mundo definido, Crippa escreve que os mitos precedem e pré-figuram as realizações históricas. Assim, a história de uma cultura e de um povo não seria senão a explicitação das significações originais contidas nos mitos arcaicos. E comentando os estudos sobre o tema desenvolvidos por Shelling e Cassirer, Crippa reafirma que o mito é o elemento primário do qual deriva-se a história. Não apenas a mitologia de um povo determina sua história, como a história é o próprio destino desse povo, a sorte que lhe coube desde o início. A identidade de um povo, portanto, é profundamente atrelada à sua mitologia. Pois, como instalações primordiais, os mitos são “predeterminações de desempenhos históricos.”<sup>75</sup>

### 2.3.2 Degradação e permanência dos mitos

Toda essa potência do mito não significa que ele mantenha, ao longo do tempo, sua pureza original em termos de narrativa e conteúdos primordiais. Conforme Mircea Eliade<sup>76</sup>, o mito pode degradar-se em lenda épica, em balada e em romance, ou então sobreviver, em forma diminuída, nas superstições, hábitos e nostalgias, sem perder, contudo, sua estrutura e nem seu valor. Como exemplo, o autor cita o mito da árvores cósmica, mantido nas lendas e nos ritos de colheita dos simples.<sup>77</sup> Se o romance policial aborda a luta entre um criminoso e um detetive, a mesma estrutura mítica, anteriormente, podia ser reconhecida nas obras que falavam de um príncipe órfão ou uma criança inocente vítima de algum algoz, ou, mais distante ainda no passado, nas narrativas dos romances negros. Mudam as tonalidades da efabulação, conforme a coloração em voga da sensibilidade popular, mas não muda o essencial tema mítico.

De acordo com Eliade, essa modulação do mito traz um obscurecimento da sua transparência original e uma multiplicação das notas específicas da “cor local”. “Mas os modelos transmitidos do mais longínquo passado não desaparecem nem perdem o seu poder de reatualização, permanecendo válido para a consciência ‘moderna’”.<sup>78</sup> O autor cita, a

<sup>74</sup> *Idem*, p. 25-26.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 26-27.

<sup>76</sup> ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.352.

<sup>77</sup> Eliade estabelece uma diferença entre mito e fábula ou conto, segundo a importância dada a essas narrativas por povos indígenas. Tudo o que é narrado nos mitos concerne diretamente a eles, enquanto os contos e fábulas se referem acontecimentos sem o poder de modificarem a condição humana como tal, embora possam causar mudanças no mundo.

<sup>78</sup> *Idem*, p. 353.



seguir, dois exemplos dessa migração do mito antigo para a realidade posterior. Um deles fala da identificação entre o herói grego mitológico Aquiles e o filósofo Sören Kirkegaard: ambos renunciam ao casamento “comum” como modo de atingir a imortalidade sendo “o único”. Nesse caso, a estrutura mítica se realiza no plano da experiência existencialista, sem qualquer consciência do modelo mítico.

Outro exemplo de Eliade ilustra como o arquétipo continua a ser criador mesmo quando degradado para níveis cada vez mais baixos. Foi o caso do mito das Ilhas Afortunadas ou do Paraíso Terrestre, que perturbou a ciência náutica até a época dos grandes descobrimentos marítimos. Mesmo os navegadores que perseguiram uma finalidade econômica, como o caso português da descoberta do caminho marítimo para as Índias, ainda assim tinham também em vista o descobrimento das Ilhas dos Bem-aventurados ou do Paraíso Terrestre.<sup>79</sup> Esse tema estará presente no mito fundador brasileiro, o próximo conceito a ser examinado aqui.

## 2.4 Mito fundador do Brasil

Em *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*, Marilena Chaui emprega um dos sentidos antropológicos de mito: uma narrativa compartilhada socialmente como solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos de resolução no nível da realidade. O mito seria o elemento propulsor de um universo de crenças que vão se sedimentando no imaginário coletivo, a ponto de passarem a funcionar como uma crença mais ampla e real.

Chaui constrói sua argumentação abordando primeiramente a representação homogênea que os brasileiros possuem de si mesmos e do país, a partir de crenças generalizadas. O Brasil seria, assim, 1) um dom de Deus e da Natureza, sem catástrofes naturais como terremotos, vulcões e furacões; 2) dono de um povo pacífico, ordeiro, generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor; 3) um país miscigenado e sem preconceito de raça ou credo; 4) um lugar acolhedor para quem nele deseja trabalhar; e 5) um país de contrastes regionais e, por isso, destinado à pluralidade econômica e cultural. Essa crença se completa com a constatação coletiva de que falta ao Brasil apenas a modernização, para que ele possa ocupar seu justo lugar de destaque no mundo dos países ricos.<sup>80</sup>

Essa representação possui uma força persuasiva que transparece quando resolve imaginariamente uma tensão real e produz uma contradição que passa despercebida. Por

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 353-354.

<sup>80</sup> CHAUI, Marilena. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 5-8.

exemplo, alguém pode rotular os nordestinos de atrasados, os portugueses de burros, os índios de ignorantes e considerar as mulheres inferiores, mas, mesmo assim, declarar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo sem preconceito e uma nação nascida da miscigenação. Um outro pode se dizer indignado com a chacina de crianças de rua e com o massacre dos sem-terra, mas, ao mesmo tempo, dizer que se orgulha de ser brasileiro porque somos pacíficos e inimigos da violência. Essa representação permite que uma sociedade que pratica o apartheid social desde seu surgimento possa ter de si mesma a imagem positiva de sua unidade fraterna. “Se indagarmos de onde proveio essa representação e de onde ela tira sua força sempre renovada, seremos levados em direção ao mito fundador do Brasil, cujas raízes foram fincadas em 1500.”<sup>81</sup>

Segundo Chauí, esse mito é fundador porque, à maneira de toda *fundatio*, impõe um vínculo interno com o passado como origem, “um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal.” Aí, a autora fala de mito também na concepção psicanalítica: como um impulso à repetição de algo imaginário que bloqueia a percepção da realidade e impede de lidar com ela. “Um mito fundador é aquele que não cessa nunca de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.”<sup>82</sup>

A autora prefere o emprego da expressão mito fundador a mito formador, porque identifica uma importante diferença entre fundação e formação. E justifica que formação, no sentido dado pelos historiadores, se refere às determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico propenso a uma transformação, ou seja, um acontecimento sujeito a processos temporais. O registro da formação seria a própria história, incluindo suas representações, sejam as que conhecem o processo histórico, sejam as que o ocultam, como as ideologias. Já a fundação se refere a um passado imaginário e originário, que se mantém vivo, quase eterno, no curso do tempo, sustentando-o e dando-lhe sentido. Desse modo, a fundação situa-se fora da história, num presente que se repete sob múltiplas formas e aspectos. Além disso, Chauí destaca que a fundação aparece emanando da sociedade, ou nação, e, ao mesmo tempo, gerando essa mesma sociedade da qual emana. Por isso, a fundação assume a condição de mito.

Como mito, o mito fundador oferece um repertório de representações da realidade, cujos elementos se reorganizam hierarquicamente em cada momento da formação histórica,

---

<sup>81</sup> *Idem*, p.8-9.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p.9.

como também têm seu sentido ampliado, ou seja, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo. A autora deixa clara a relação desse processo com a ideologia:

Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente.<sup>83</sup>

#### **2.4.1 Deus e mito fundador do Brasil**

Seguiremos acompanhando, em linhas gerais, o estudo citado de Marilena Chaui sobre o mito fundador brasileiro, sem necessidade de confrontá-lo com outras interpretações. Justificamos essa atitude por o estudo de Chaui adequar-se perfeitamente ao recorte que adotamos nessa pesquisa, e também pelo fato de a autora, em sua interpretação, ter se baseado de forma abrangente na obra de reconhecidos intérpretes do caráter brasileiro, como Afonso Celso, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

Chaui conclui que o Brasil é uma criação dos conquistadores europeus, instituído como colônia de Portugal e inventado como uma terra abençoada por Deus. Desde a carta de Pero Vaz de Caminha, quando o escrivão português escreve que Nosso Senhor não os trouxe à nova terra sem causa<sup>84</sup>, até as palavras de Afonso Celso, quatro séculos depois, afirmando que Deus aquinhoou o Brasil de modo magnânimo porque lhe reserva alevantados destinos, perpassa a construção de uma operação divina, constituindo o mito fundador brasileiro. Chaui identifica três dessas operações divinas, ou três componentes surgidos nos séculos XVI e XVII, que fundamentam esse mito. São eles: a obra de Deus, ou seja, a Natureza; a palavra de Deus, isto é, a história; e a vontade de Deus, isto é, o Estado. Acompanhemos o sentido de cada um desses componentes do mito fundador, elaborados, segundo Chaui, na perspectiva do que o filósofo judeu Espinosa chama de “poder teológico-político.”<sup>85</sup>

##### **2. 4.1.1 A sagração da Natureza**

Sob a ótica da história, já mencionamos no capítulo anterior o quanto as navegações e a colonização do Brasil atendiam aos interesses do capitalismo mercantil. No entanto, sob um ponto de vista simbólico (e mítico, portanto), as navegações representaram um alargamento das fronteiras do visível em direção aos limites do mágico e do maravilhoso, como constavam nas cartografias da época. O Novo Mundo logo foi identificado como uma representação do

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 9-10.

<sup>84</sup> CASTRO, Silvío. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM, 2003, p. 111.

<sup>85</sup> CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 55-56.

Paraíso Terreal bíblico presente no imaginário medieval. Como foi mostrado anteriormente neste capítulo, nas palavras de Mircea Eliade, os navegadores também buscavam as Ilhas Bem-aventuradas, seguindo um mito antigo.

Essas ilhas, de acordo com as tradições fenícia e irlandesa, encontram-se a oeste do mundo conhecido. Os fenícios as designaram com o nome *Braaz* e os monges irlandeses as chamaram de *Hy Brazil*. Entre 1325 e 1482, os mapas incluem a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores a *Insulla de Brazil* ou *Isola Brazil*, essa terra afortunada e bem-aventurada que a Carta de Pero Vaz de Caminha descreveu ao comunicar a El-Rei o achamento do Brasil. Um pouco mais tarde, virá o nome do lugar e, com esse nome, se nomeia a primeira riqueza mercantil: pau-do-Brasil, pau-Brasil. Foi achado o Brasil.<sup>86</sup>

Nos relatos dos navegadores e dos evangelizadores da época, era comum a palavra Oriente, que se presta a uma conotação simbólica e bifronte. Ao mesmo tempo que designava os impérios como Japão, China e Índia, com os quais já havia relações, também era um símbolo do Jardim do Éden. O relato bíblico do Gênesis descreve o paraíso terrestre, terra de leite e mel e cortada por quatro rios, como localizado no Oriente.<sup>87</sup> As profecias de Isaías descrevem ainda mais detalhadamente o oriente-paraíso, habitado por gente bela, doce e inocente, em meio a riquezas sem fim. A partir dos textos bíblicos e de outros escritos clássicos latinos, como os de Virgílio, Ovídio e Plínio, o Velho, o cristianismo medieval criou uma literatura tematizada na localização do paraíso terrestre, a qual foi retomada na Renascença, sob o impacto de correntes milenaristas e proféticas. “Numa palavra, portanto, Oriente significa o reencontro com a origem perdida e o retorno a ela.”<sup>88</sup>

A literatura em torno do Paraíso Terrestre serviu de fonte para a posterior elaboração do Brasil como Eldorado e de sua identificação com o Oriente mítico. Na carta de Caminha, os signos paradisíacos familiares aos leitores dos séculos XVI e XVII aparecem na abundância e boa qualidade das águas, na temperatura amena da terra e na qualidade das gentes, às quais “Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons.”<sup>89</sup> Essa identificação mítica com a Natureza perfeita, constitutiva da fundação do Brasil, pode ser facilmente reconhecida hoje na letra do Hino Nacional brasileiro e na explicação comum das cores da bandeira, que representam não aspectos políticos, como é comum em outros países, mas sim a natureza exuberante.

Essa produção mítica do país-jardim, ao nos lançar no seio da Natureza, lança-nos para fora do mundo da história. [...] Nesse estado de Natureza

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 59-60.

<sup>87</sup> No relato bíblico, consta a informação: “Ora, o Senhor Deus tinha plantado um jardim no Éden, do lado do oriente”, Gênesis, 2,8.

<sup>88</sup> CHAUI, MARILENA, *Op. cit.*, p. 61.

<sup>89</sup> CASTRO, SILVIO. *Op. cit.*, p. 111.

paradisiaco em que nos encontramos, há apenas nós – pacíficos e ordeiros – e Deus, que, olhando por nós, nos deu o melhor de Sua obra e nos dá o melhor de Sua vontade.<sup>90</sup>

#### **2.4.1.2 A sagração da história**

Se o primeiro elemento da produção do mito fundador brasileiro, a natureza, nos tira da história, o segundo a ela nos devolve, mas numa história providencialista ou teológica, ou seja, como realização da vontade de Deus. Para além das comuns divisões do tempo em cósmico (natural e circular) e épico (histórico), concebe-se também o tempo bíblico, no qual se desenha o drama do afastamento do homem de Deus e a promessa de reconciliação permitida por Deus.

Esse tempo, de concepção judaica, seria a expressão da vontade e do plano divinos. A idéia cristã de história seria, portanto, a operação de Deus no tempo. Dentre as várias características dessa visão da história enumeradas por Chauí, destacamos a providencial, porque manifesta a vontade de Deus no tempo, dotando-o de sentido e finalidade; a profética, na qual se oferece aos homens a possibilidade de conhecer a estrutura secreta do tempo e de ter acesso ao plano divino; a apocalíptica, em que se anuncia e se revela o fim dos tempos e o cumprimento das promessas divinas; e a universal, pois não é a história de um povo ou império qualquer, mas a do Povo de Deus, que criou o homem e salvará a humanidade eleita.

O tempo do fim descrito pelos profetas bíblicos seria a consumação dos propósitos divinos, a completude da promessa de Deus. Entre os sinais disso, de acordo com os relatos proféticos, há a ascensão do Quinto Império, sob a ação do Messias, e a instalação de um reino de mil anos de abundância e felicidade, após a batalha entre Cristo e o Anticristo. A completude da história universal, no entanto, desde o começo do cristianismo gerou disputas e controvérsias, entre os que dividiam os tempos anunciados em Velho e Novo Testamento, e os que consideravam o Novo Testamento uma profecia da Segunda Vinda do Messias no fim dos tempos, quando, finalmente, a história seria completada.

O profético reinado terreno de mil anos de paz, antes do Juízo Final, constituía a esperança milenarista, resgatada ciclicamente nos intervalos temporais em que se uniam os tempos sagrado e profano, ou seja, nos encontros entre o tempo interpretado como o da promessa divina e o tempo mundano. A busca cristã por um sentido para as desordens do mundo levava a contínuas tentativas de deciframento da temporalidade, enfim, a tentativas de se conhecer “a estrutura secreta do tempo e de seu sentido numa interpretação apocalíptico-

---

<sup>90</sup> CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 63.

escatológica da história profética e providencial”.<sup>91</sup> Marilena Chaui aponta como a mais importante contribuição a esse tema a elaboração extraída da obra do abade calabrês Joaquim de Fiori, escrita no século XII.

O Reino de Mil Anos de felicidade, que antecede a batalha final entre Cristo e o Anticristo, é a obra de um enviado especial, o Enviado dos Últimos Dias. Esse enviado é a contribuição de Joaquim de Fiori para explicar a ordem do tempo e se desdobra em duas personagens: o Papa Angélico – depois interpretado pelos joaquimitas como o Imperador dos Últimos Dias – e os homens espirituais – duas novas ordens monásticas de preparação para o tempo do fim, a ordem dos pregadores ativos e a dos contemplativos espirituais.<sup>92</sup> A plenitude do tempo será assinalada, como profetizara Daniel, pelo aumento da espiritualidade ou do conhecimento no mundo e pela instituição do Quinto Império ou da Jerusalém Celeste, quando “todos os reinos se unirão em um cetro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça e todas as coroas rematarão num só diadema.” Um só rebanho e um só pastor, profetizados por Isaías, são a condição para a realização do futuro.<sup>93</sup>

Essa perspectiva muito em voga na época do achamento do Brasil<sup>94</sup> vai dar à terra já identificada como o paraíso reencontrado a condição de sinal de cumprimento das profecias milenaristas. “Eis por que, ao escrever aos reis católicos, Colombo explicara que, para seu feito [a chegada à América], não haviam sido necessários mapas-múndi nem bússola, mas lhe bastaram as profecias de Isaías e a do abade Joaquim.” A mesma idéia é conservada por franciscanos e parte dos jesuítas, identificados com as duas ordens religiosas profetizadas por Fiori para o tempo do milênio. As grandes navegações e o achamento do Novo Mundo foram vistos como sinais claros do cumprimento das profecias de Fiori. Também validavam-se, com tais feitos, as profecias de Isaías sobre a dispersão do povo de Deus aos quatro ventos, e a de Daniel sobre o esquadrinhamento de toda a terra no tempo do fim.<sup>95</sup>

A evangelização foi vista como a tarefa sagrada a ser desempenhada como cumprimento da profecia de que Deus viria a reunir todas as nações e línguas, e elas viriam a Ele. No século XVII, o Padre Antônio Vieira foi um dos que interpretaram minuciosamente os versículos proféticos de Isaías e Daniel à luz do lugar de Portugal nessa missão especial de Deus. Vieira foi autor de *História do Futuro ou Do Quinto Império do Mundo e Esperanças de Portugal*, em que demonstrou que Portugal foi profetizado para realizar a obra do milênio, instituindo o Quinto Império e tendo à frente o Encoberto, um rei que seria o último avatar de

<sup>91</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>92</sup> A autora lembra que é desse Enviado e da ordem monástica espiritual que trata o célebre romance *O nome da rosa*, de Umberto Eco.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 74-75.

<sup>94</sup> No estudo *Mil anos de felicidade* (São Paulo: Companhia das Letras, 1997), o historiador Jean Delumeau comenta as visões da idéia de paraíso e do milenarismo no decorrer da história e a influência disso nas sociedades.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 75.

El Rei Dom Sebastião. Constituinte da história de Portugal, essa crença foi resgatada séculos depois por Fernando Pessoa em sua obra mítica *Mensagem*, na qual escreveu poemas com títulos como: *D. Sebastião*, *O Quinto Império*, *As Ilhas Afortunadas* e *O Encoberto*. De *O Quinto Império*, extraímos os versos:

Grécia, Roma, Cristandade,  
Europa – os quatro se vão  
Para onde vai toda idade.  
Quem vem viver a verdade  
Que morreu D. Sebastião?<sup>96</sup>

O achamento do Brasil num tempo de supostos cumprimentos de profecias milenaristas nos insere na história tanto pela porta providencial, que prega que a nossa história já está escrita, faltando apenas o agente que deverá completá-la no tempo, quanto pela porta profética, que diz que nossa história está prometida, mas inteiramente por fazer. Em ambas as leituras somos agentes da vontade de Deus e nosso tempo é o da sagração do tempo. “A história é parte da teologia”, conclui Chauí.<sup>97</sup>

#### 2.4.1.3. A sagração do governante

O terceiro componente do mito fundador brasileiro surge como um agente de validação da ação sagrada nas terras identificadas como o paraíso terrestre e num tempo de esperança milenarista. Então, a imagem teológica do poder político encontrou no tempo profano, ou mundano, sua manifestação como monarquia absoluta, reafirmando na realidade a profecia que anunciava o tempo de um só rebanho e um só pastor. Aliás, a monarquia absolutista estava centrada, desde sua origem feudal, no direito divino dos reis.

Conforme Chauí observa, a história mostra que a expansão ultramarina e a formação dos impérios coloniais são contemporâneos do absolutismo, no plano político, e, no social, da persistência da sociedade estamental, fundada nos privilégios jurídicos. Se a estrutura feudal vai sendo desagregada pelo capitalismo mercantil, o Estado absolutista unifica e disciplina uma sociedade organizada em ordens, além de executar uma política que desenvolve a economia de mercado, interna e externamente.

Porque somente um Estado unificado e centralizado pode operar como organizador e catalisador dos recursos internos e externos, compreende-se que Portugal pudesse iniciar as navegações e os impérios ultramarinos, pois estava precocemente centralizado e se encaminhava para o mercantilismo como solução das crises feudais.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> PESSOA, Fernando. **Obra poética**. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 84-86.

<sup>97</sup> CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 79.

<sup>98</sup> *Op. cit.*,p.81.

A monarquia absoluta assegurava, então, o domínio da nobreza sobre as massas rurais e ajustava o poder aristocrático e os interesses da burguesia, que se desenvolvera nas cidades medievais. Para justificar seu poder, lançava mão de instrumentos como o direito romano, a burocracia de funcionários e o direito divino dos reis. A adoção do direito romano pelas monarquias modernas, a partir do século XVI, permitia a quebra gradual e segura do sistema feudal de vassalagem, com o reconhecimento da autoridade única do monarca. Ou seja, eliminava os poderes intermediários entre os senhores feudais e o rei. Serviram de base para isso a tese do jurista Ulpiano, segundo a qual “o que apraz ao rei tem força de lei”, e a tese de que, sendo o rei origem da lei, não pode ser submetido a ela. A partir disso, o Estado absolutista toma forma com a unificação territorial realizada sob a tese romana de que as terras públicas são domínio e patrimônio do rei.

A implantação desse sistema jurídico ficou a cargo de burocratas ou funcionários do rei, também encarregados do sistema civil e fiscal. Cargos poderiam ser criados por um favor do rei ou pela compra, o que gerou muita corrupção entre tais funcionários. Assim, a expansão da venda de cargos foi um subproduto da crescente monetarização das economias modernas e da ascensão a estas da burguesia mercantil e manufatureira. A política fiscal não tributava a nobreza e o clero, e pouco ou nada à burguesia, graças aos cargos adquiridos, recaindo o peso dos impostos sobre as massas pobres. No entanto, o princípio jurídico que previa que o que tange a todos deve ser aprovado por todos gerou disputas internas entre os estamentos. Isso porque os monarcas eram forçados a convocarem os estamentos ou ordens - no caso, nobreza, clero e burguesia - ou os estados do reino - no caso, as Cortes - para o acerto de políticas fiscais ou para altos negócios do reino. Como as Cortes eram pouco convocadas, se tornaram espaço de disputas entre clientelas nobres, religiosas e burguesas. Para solucionar esse quadro conflitivo, exercendo pleno controle sobre os poderes e privilégios estamentais, a monarquia absoluta vale-se de outra teoria sobre a própria soberania.

Essa teoria será o direito divino do rei, graças à qual o poder político conserva estamentos (nobreza e clero) e gera estamentos (os letrados e funcionários vindos da burguesia), mas os limita, sobrepujando-os como instância que dá origem à lei e se situa acima da lei porque obedece apenas à lei divina, da qual o rei é o representante, e o *único* representante.<sup>99</sup>

Segundo a argumentação de Chauvi, a formulação do poder teocrático do rei depende, por sua vez, de duas outras formulações medievais complementares. A primeira diz que, com o pecado original, o homem perdeu todos os direitos, inclusive o do poder, que pertence unicamente a Deus. Por esse pensamento, se alguém possui poder, este terá sido dado por

---

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 81-82.



Deus por uma graça ou favor especial. “Isso implica uma idéia muito precisa da *representação política*: o governante não representa os governados, mas representa Deus, origem transcendente de todo poder”. Já a segunda formulação complementa que o governante representa Deus porque possui uma natureza mista como a de Jesus Cristo, ou seja humana e mortal e também divina e eterna. O rei recebe o corpo imortal, político ou místico na cerimônia de coroação, em que o poder está indicado pelas seguintes insígnias:

O cetro (que simboliza o poder para dirigir), a coroa (que simboliza o poder para decidir), o manto (que simboliza a proteção divina e aquela que o rei dará aos súditos), a espada (que simboliza o poder de guerra e paz) e o anel (que simboliza o casamento do rei com o patrimônio, isto é, a terra).<sup>100</sup>

Desse modo, o rei é eleito por Deus para ser o pastor do Seu rebanho e dele cuidar como pai. Pela graça de Deus, o rei recebe também a marca do poder, ou seja, a vontade pessoal absoluta com que representa a vontade divina. A teoria do corpo político místico também se adapta à idéia jurídica da terra como patrimônio e domínio régios. Essa concepção patrimonial legitima o monopólio exclusivo da Coroa sobre os produtos da Metrópole e da Colônia, monopólio que sustenta a monarquia absolutista do período do achamento do Brasil. A distribuição de sesmarias e capitanias hereditárias no Brasil vem desse princípio do poder teocrático do rei. “A capitania é um *dom* do rei e seus senhores são *donatários*”.<sup>101</sup>

No Brasil inserido desde o começo no sistema capitalista mercantil, a sociedade se espelha na perspectiva soberana e divina do rei e nos estamentos que hierarquizam os usos e costumes sociais. Vale lembrar que o estamento é um grupo fechado de pessoas cuja elevação demarca a desigualdade social, pois tal grupo busca vantagens e privilégios amplos, definindo costumes e convenções que promovem a distinção social e o poder político. Enfim, “um estamento define um estilo completo de vida”.<sup>102</sup> Estamentos mandam, e esse mando pode ter sua legitimação na própria condição nobre do mandante, na compra de um título de nobreza ou na compra de um cargo na burocracia estatal. Numa sociedade inteiramente vertical ou hierárquica, as relações sociais se realizam sob a forma do mando-obediência e do favor. Para Chauí, isso confunde as fronteiras do público e do privado, estruturalmente já confundidos, “porque a doação, o arrendamento e a compra de terras da Coroa garante aos proprietários privilégios senhoriais com que agem no plano público ou administrativo.”<sup>103</sup>

Na Colônia, a centralização monárquica é vista com as lentes da ideologia do direito natural e objetivo, sendo, portanto, considerada necessária e natural. Todos os poderes são

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 82-83.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 84.

<sup>102</sup> Definição de Raymundo Faoro, citada por Chauí no livro em estudo, p. 82.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, p. 84.

percebidos como formas de privilégios e favores que emanam diretamente da vontade da Coroa, vontade que tem força de lei. Por um lado, o monarca por direito divino aparece como pólo único capaz de dar unidade aos interesses das classes abastadas e aos privilégios dos estamentos. Por outro lado, a distância da Metrópole torna-a inoperante diante de uma realidade costurada apenas com os decretos e ordenações da Coroa. Do ponto de vista ideológico, que é o foco dessa pesquisa até aqui, essa dualidade não impede de compreendermos o imaginário político brasileiro.

Pelo contrário, ela reforça a imagem de um poder percebido como transcendente, mas que, distante, também aparece como lugar vicário e, como tal, preenchido pelas múltiplas redes de mando e privilégio locais, cada uma delas imitando e reproduzindo os dois princípios da sacração do poder: a vontade do senhor como lei acima das leis e o direito natural ao poder, segundo a hierarquia do direito natural objetivo.<sup>104</sup>

De acordo com Chauí, um exemplo de como a sacração do poder no mito fundador do Brasil mostra seu efeito em outras épocas da história é o símbolo escolhido pela República recém-proclamada para representá-la: Tiradentes como um Cristo cívico, “a ênfase não recaindo sobre sua possível ação política e sim sobre o seu martírio no altar da pátria”.<sup>105</sup>

Outro efeito da sacração do governante está no modo como se realiza a representação política no Brasil. Seguindo a concepção de que o rei representa Deus e não os governados e os que recebem o favor régio representam o rei e não os súditos, encontramos na política um quadro em que os representantes, mesmo eleitos, não são percebidos como representantes do povo, mas sim do Estado em face do povo. Assim, o povo se dirige aos governantes para solicitar favores ou obter privilégios. “Justamente porque a prática democrática da representação não se realiza, a relação entre o representante e a população é de favor, clientela e tutela. E é exatamente isso que se manifesta na força do populismo na política brasileira.”<sup>106</sup>

A autora conclui seu trabalho de identificação de um mito fundador do Brasil, como estrutura subjacente do funcionamento real e atual da sociedade brasileira, reafirmando a força religiosa em todo o processo dessa formulação ancestral. O mito fundador brasileiro teria um componente ideológico que neutraliza as desigualdades e impede uma visão mais clara de sua própria estrutura. Desse modo, projetamos para fora parte de nossa própria constituição mítica. Chauí observa que a divisão social de classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da

---

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 85.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 86.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, p. 86.

nação una e indivisa, sobreposta como um manto que recobre as divisões que a constituem. “Porque temos o hábito de supor que o autoritarismo é um fenômeno político que, periodicamente, afeta o Estado, tendemos a não perceber que é a sociedade brasileira que é autoritária e que dela provêm as diferentes manifestações do autoritarismo político.”<sup>107</sup>

Toda a análise de Marilena Chaui em *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* convergiu para a uma explicação, desde o nível do mito, da estrutura interna da sociedade brasileira, com sua ambivalência básica: é desigual e carente, mas também autoritária. Todavia, podemos nos deter na perspectiva da sacralização da natureza, da história e do governante, que fundou o Brasil, para disso daí tirarmos um outro ponto de vista. Podemos reconhecer que a presença ativa do catolicismo em toda a formulação de um mito nacional pode também ter oferecido à sociedade em formação fortes dosagens do que é um dos pilares dessa religião, como mostrado no capítulo anterior: o sofrimento.

Não seria difícil pressupor que um país inventado sob a égide de uma religião que destaca o sofrimento viesse a ter um povo que, ao menos em parte, não aceitasse o sofrimento como um componente de merecimento a uma vida melhor. A crença em um reino que não é deste mundo, prometido aos cristãos, poderia criar uma certa renúncia às coisas reais, conduzindo a uma aceitação incondicional das desigualdades criadas pelo próprio homem. Disso podem derivar tanto a passividade política do brasileiro quanto sua propaganda mansidão. Vamos investigar então, no capítulo seguinte, como o Rio Grande do Sul se insere nessa perspectiva mítica que vai influenciar a modelagem do caráter do brasileiro arquetípico.

### **3 A PECULIAR REGIÃO DO RIO GRANDE DO SUL**

#### **3.1 Um Brasil diferente**

A partir da década de 1930, a literatura de Erico Verissimo, com sua alta carga de comunicabilidade, passou a mostrar ao Brasil aspectos naturais, sociais e políticos de uma região pouco semelhante ao quadro geral de país tropical banhado por mares de águas cálidas. No romance *O Continente*, por exemplo, logo na primeira página do episódio *Ana Terra*, a personagem rememora um fato ocorrido numa primavera, quando os pessegueiros estavam floridos e as árvores que o inverno despira se enchiam outra vez de brotos verdes. Entregue a suas lembranças, “Ana Terra descia a coxilha no alto da qual ficava o rancho da estância, e dirigia-se para a sanga”.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> *Op. cit.*, p. 89-90.

<sup>108</sup> VERISSIMO, Erico. **O Continente**. Vol.1.2.ed. São Paulo: Globo, 2002, p. 99.

Somente com esse pequeno trecho, o leitor de outras paragens brasileiras já toma contato com elementos raros ou inexistentes em seu ambiente. Pessegueiros florindo na primavera, árvores que perdem folhas no inverno, coxilha e sanga são aspectos peculiares de uma região de natureza também peculiar. Rancho e estância igualmente oferecem pistas de uma construção social diferenciada. É mesmo um outro Brasil, este pedaço de chão de uma zona subtropical do globo, em que a terra recua para oeste e o mar assume outro perfil, distinto daquele identificado pela calma e segurança que conduziu os navegadores do passado em toda a costa brasileira.

Viajantes estrangeiros descreveram em seus relatos, no século XIX, quadros naturais que já anunciavam a discriminação primordial dessas terras do Rio Grande do Sul. Foi o caso do comerciante francês Nicolau Dreys, que publicou no Rio de Janeiro, em 1839, os escritos resultantes de suas vivências na então província do Rio Grande de São Pedro do Sul. Somente pelo aspecto das lagoas gaúchas, escreveu Dreys, “nenhuma situação do continente americano pode, a esse respeito, dizer-se que lhe é idêntica.”<sup>109</sup> O autor observou que logo no começo das terras pertencentes à dita província, a Serra Geral brasileira deixa de acompanhar a linha do oceano e “vira precipitadamente a Oeste.”

Na visão descritiva de Dreys,<sup>110</sup> o litoral do Rio Grande surge como uma “costa baixa, bordada de cômoros de areia”, na qual “não há lugar algum em que o mar não rebente com violência”, tendo sido, por isso, “sempre objeto de pavor, ou pelo menos de inquietação para os navegantes”. Ainda há o vento Sudoeste, “sempre tormentoso”, que, mesmo após sua passagem violenta, deixa “as embarcações no maior perigo, pela horrível agitação em que pôs o mar.” E Dreys fala também do inverno, estendido de maio a outubro, quando os termômetros descem a zero e “não há criatura humana que não estranhe o frio daquela latitude.”

Sabemos que, não somente por essa dificuldade de navegação na costa, o Rio Grande do Sul teve um processo de ocupação diferenciado do resto do Brasil. Após a definição de um possível mito fundador para o Brasil, podemos nos questionar se o sistema de crenças que modela o mito seria compartilhado na mesma intensidade por todas as partes que compõem o país. Como vimos, o mito fundador vai se sedimentando no imaginário coletivo a partir de processos históricos. Daí, se alguma parte ou região tiver enfrentado um processo histórico muito distinto, é de se esperar o surgimento de nuances distintas no mito fundador brasileiro

---

<sup>109</sup> DREYS, Nicolau. **Notícia descritiva da província do Rio Grande de S. Pedro do Sul**. 4.ed. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1990, p. 23.

<sup>110</sup> *Idem*, p.55.

neste espaço, ou mesmo a criação de um outro mito fundador, capaz de embasar uma cultura bastante singular.

Nossa pesquisa tem por meta analisar, a partir da perspectiva religiosa na constituição de um mito fundador, as diferenciações culturais entre o estado do Rio Grande do Sul e o restante do Brasil, atendendo aos requisitos do curso de Mestrado em Letras e Cultura Regional. Depois de acompanharmos as etapas históricas e ideológicas da fundação do Brasil, nos capítulos anteriores, devemos agora nos deter na parte tomada para estudo nessa pesquisa: o Rio Grande do Sul como região. Neste capítulo, então, vamos esboçar o processo de formação da sociedade gaúcha e a trajetória religiosa dessa região. Começemos por definir região.

### 3.2 Conceito e delimitação de região

O conceito de região é bastante amplo. O *Dicionário Houaiss* traz como definições do termo:

vasta extensão de terreno; grande extensão de terreno ou território dotado de características que o distinguem dos demais; território cuja extensão é determinada seja por uma unidade administrativa ou econômica, seja pela similitude do relevo, do clima, da vegetação, seja pela origem comum dos povos que o habitam.<sup>111</sup>

O primeiro significado é restrito a um espaço físico; o segundo e o terceiro já vinculam ao espaço uma identidade desenhada por aspectos específicos. Ou seja, além de um espaço natural, a região pode ter seus limites redefinidos de acordo com as relações que se estabelecem com outras, sejam de semelhanças, de diferenças ou de ordem hierárquica.

Pozenato busca na etimologia da palavra região a gênese de sua significação como uma rede de relações. Região seria derivada de *rex*, a autoridade real com poder de delimitar fronteiras por um ato de vontade. Assim, uma região existe como tal na medida em que detenha o poder a autoridade responsável por sua delimitação. Região é “antes de tudo um espaço construído por decisão, seja política, seja da ordem das representações, entre as quais as de diferentes ciências”.<sup>112</sup>

A geografia, como uma ciência que, a priori, estabelece critérios físicos ou humanos para definir campos reais de estudo, talvez tenha sido responsável por divulgar o sentido comum de espaço natural à região. No entanto, o termo passou a ser empregado por muitas

<sup>111</sup> HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Op. cit.*, p. 2416.

<sup>112</sup> POZENATO, José Clemente. *Algumas considerações sobre região e regionalidade*. In: FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes; ZILLES, Urbano. **Filosofia: diálogo de horizontes**. Caxias do Sul: Educ; Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 583.

outras áreas do conhecimento, como a história, a economia, a sociologia e a linguística, com critérios delimitadores diferenciados dos meramente geográficos. Evocando o pensamento de Pierre Bourdieu acerca das representações simbólicas que produzem discursos construtores de realidades, Pozenato discorre sobre a diversidade de enfoques da região, para além do espaço geográfico:

Em todas essas disciplinas, com exceção da Geografia, é claro, o espaço físico passa para um segundo plano, para privilegiar variáveis e relações de tipo humano ou social, cada uma dentro de sua perspectiva de observação: o custo, para o economista; os rituais, para o etnólogo; as classes, para o sociólogo; a língua e os dialetos, para o linguísta; a produção literária, para o historiador da literatura, e assim por diante.<sup>113</sup>

Pierre Bourdieu questiona os critérios tidos como “naturais” para a definição de fronteiras regionais. Delimitações a partir de aspectos como língua, habitat e extensão de terra nunca coincidem exatamente. Por detrás de uma aparente “naturalidade” de uma dada delimitação podem estar critérios arbitrários, firmados num jogo de interesses pela legitimação.

Assim, a ciência que pretende propor os critérios mais bem alicerçados na realidade não deve esquecer que se limita a registrar um estado da luta das classificações, quer dizer, um estado da relação de forças materiais ou simbólicas entre os que têm interesse num ou noutro modo de classificação e que, como ela, invocam freqüentemente a autoridade científica para fundamentarem na realidade e na razão a divisão arbitrária que querem impor.<sup>114</sup>

Essa arbitrariedade na definição das fronteiras de uma região, pela visão de Bourdieu, indica que seu conceito terá um sentido mais simbólico e, portanto, fruto de uma construção. Diante disso, Pozenato prefere referir-se a regionalidade, em vez de região, pressupondo aí a rede de relações que se estabelece na região com os demais universos. Não descarta, contudo, o uso do termo região, desde que fique claro que se está tratando não de um espaço “natural”, mas sim de uma rede de relações estabelecida por uma dada autoridade, seja esta um governo, uma coletividade ou um cientista.

Nesse ponto, surge a questão: se uma região é construída, o que estaria na base nesse processo, o espaço ou a história? Pozenato responde:

Se a região se apresenta como um espaço, ela é um espaço definido por uma história diferente da do espaço vizinho e externo. Essa ênfase na história como fator constituinte da região remete para a importância maior dos fatores sociais em confronto com os fatores de ordem física ou da “paisagem”. Mas remete, principalmente, para uma visão sistêmica da regionalização como processo. Nesse processo pesa, sem dúvida, a

<sup>113</sup> *Idem*, p. 584.

<sup>114</sup> BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 115.

constatação de identidades internas, mas pesa, igualmente, o deslocamento produzido pelas diferenças vindas do mundo externo.<sup>115</sup>

### 3.3 Construção histórica da região

Convém, agora, detalhar o processo de construção histórica da região objeto de nosso estudo. O estado do Rio Grande do Sul é a mais meridional das unidades que compõem o sistema federativo brasileiro. O critério de delimitação que adotamos aqui é, portanto, de natureza política. Justificamos essa escolha do critério federativo pela intenção de ser realizada uma análise comparativa entre a religiosidade gaúcha e a do restante do país, necessitando-se, pois, de limites definidos entre as duas instâncias, sendo os de natureza política os mais simples, exatamente por estarem relacionados a divisões territoriais.

O sistema federativo, que deu a forma atual à maioria dos estados brasileiros, foi organizado pelo Estado republicano, a partir da construção da unidade territorial promovida pelo Estado imperial no século XIX. No entanto, o território brasileiro é um produto da história, e, durante muito tempo, o atual estado do Rio Grande do Sul sequer fazia parte desse bloco. Quando do descobrimento do Brasil, o Tratado de Tordesilhas, acordo entre as Coroas portuguesa e espanhola firmado em 1494, estabeleceu um meridiano que destinava a Portugal apenas as terras localizadas a leste. O futuro estado gaúcho estava quase que inteiramente do lado espanhol.

Em tempos de divisão territorial em capitanias hereditárias, o Meridiano de Tordesilhas foi ultrapassado pelos colonos portugueses nos séculos XVII e XVIII, com o consentimento da Coroa, alargando em muito as fronteiras a oeste. Ao sul, a demarcação das terras renderia disputas ferozes entre Portugal e Espanha.

As capitanias meridionais – o Rio Grande de São Pedro e Santa Catarina – surgiram na moldura do prolongado conflito entre as coroas ibéricas pelo controle do Rio da Prata. A sua subordinação direta ao Rio de Janeiro, sede principal do poder colonial, revela o papel estratégico que desempenhavam na disputa pelas vastas zonas de fronteira entre os domínios de Portugal e os da Espanha.<sup>116</sup>

O Rio Grande do Sul de hoje faz fronteira com a Argentina, a oeste, e com o Uruguai, ao sul, ambos países ex-colônias espanholas. No século XVII, os espanhóis instalaram a leste do Rio Uruguai, no atual solo gaúcho, portanto, os Sete Povos das Missões, reduções indígenas comandadas pelos jesuítas. Era uma forma de reagir aos avanços dos portugueses e

---

<sup>115</sup> POZENATO, José Clemente. *Op. cit.*, p. 587-588.

<sup>116</sup> MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. **Cenário gaúcho**. São Paulo: Moderna, 2001, p.10.

também uma resposta à fundação da Colônia do Sacramento às margens do Rio da Prata (território espanhol) por ordem de Portugal.

O Tratado de Madri, em 1750, foi uma tentativa de resolver a querela internacional, quando houve uma permuta entre a Colônia do Sacramento e os Sete Povos das Missões. Assim, o Rio Uruguai passou a ser o limite natural entre as colônias portuguesa e espanhola, enquanto Portugal abandonava a fortificação encravada no Prata espanhol. Os Sete Povos entraram em declínio com as Guerras Guaraníticas e a expulsão dos jesuítas, em 1760, mas a área em questão voltou a ser tema de discórdia entre as coroas. O Tratado de El Pardo, em 1761, anulou o de Madri. Após sucessivas ocupações espanholas na capitania do Rio Grande de São Pedro, o Tratado de Santo Ildefonso, em 1777, devolveu a região dos Sete Povos à Espanha, junto com uma generosa faixa de terra ao sul. Somente em 1801, com o Tratado de Badajós, Portugal e Espanha retomaram as linhas divisórias acertadas em 1750.

O acerto sobre a fronteira uruguaia só se completou em 1851. Até lá, as disputas foram longas e intensas. A proclamação da independência uruguaia, em 1815, motivou uma ocupação do país por tropas luso-brasileiras, a mando de D. João VI, que desejava anexar ao seu império a chamada Província Cisplatina. Somente em 1828, com intervenção da Inglaterra e da Argentina, o Brasil, já independente, reconhecia o território uruguaio também como independente. Em 1851, o Império brasileiro resolvia de vez a questão da fronteira, com o estabelecimento da linha divisória pelo Rio Quaraí, reativando o acordo do Tratado de Badajós, com vantagem brasileira em relação ao Tratado de Madri. Assim, se configuravam os limites até agora vigentes da região do Rio Grande do Sul.

Com esse breve panorama, pudemos observar que, se a região definida como o atual estado do Rio Grande do Sul teve seus limites definidos por ações políticas, estas ações provieram de uma rede de interesses diversos. Aspectos naturais, históricos e sociais se mesclaram na construção do que viria a ser a dita região, validando o sentido de região para muito além do espaço natural. Passemos, agora, a um breve exame da sociedade que atuou nessa região, produzindo uma determinada cultura.

### **3.4 A sociedade rio-grandense**

Seguindo a linha de tempo do romance *O Continente*, que vai de 1745 a 1895, a presente pesquisa pretende discutir aspectos formativos e influenciadores da sociedade gaúcha no começo desse período de ocupação da região em análise. Definido o conceito de região e sua vinculação a uma história e a um espaço, convém buscar a definição de sociedade. No *Dicionário Aurélio*, sociedade é “agrupamento de seres que vivem em estado gregário” ou



“conjunto de pessoas que vivem em certa faixa de tempo e de espaço, seguindo normas comuns e que são unidas pelo sentimento de grupo; corpo social”.<sup>117</sup> O *Dicionário Houaiss* acrescenta que sociedade é também “ambiente humano em que o indivíduo se encontra integrado” e “grupo de pessoas que se submetem a um regulamento a fim de exercer uma atividade comum ou defender interesses comuns.”<sup>118</sup>

Lorraine Slomp Giron afirma que foi no século XVIII que “sociedade” passou a denominar “o conjunto da população”.<sup>119</sup> Essa acepção do termo coincidia com as idéias em voga na França pré-revolucionária, quando pensadores políticos passaram a utilizar palavras como sociedade, estado e cidadão. Aristóteles, em *A política*, já justificava a união dos homens em sociedade pelo propósito de satisfazer suas necessidades, numa visão relacionada à produção e de natureza econômica. Comenta Giron:

Saber como e por que os homens produzem ou trabalham no decorrer do tempo pode ser um dos caminhos para entender o que é sociedade. Bons ou maus “por natureza”, os homens encontraram vários modos de produzir e novas necessidades decorrentes da produção. As teorias que se baseiam no trabalho, como forma de explicar a sociedade, são as mais importantes do século XIX; não foram superadas no século XX. São elas: a liberal, a dialética hegeliana e a marxista.<sup>120</sup>

Os modos de produzir adotados pela sociedade geram sistemas de produção, que são conjuntos de estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais que duram por muito tempo. A organização política da sociedade faz nascer o Estado, um conceito também desenvolvido no século XVIII. O Estado está diretamente associado à estrutura da sociedade civil e seus sistemas de produção, podendo, assim, ser identificado na história como escravista, feudal, absoluto, liberal e socialista.

No nosso recorte histórico em estudo, o modelo de Estado passou do absoluto para o liberal. No absoluto, as descobertas de novas terras geraram os impérios coloniais. As riquezas das colônias alimentaram as metrópoles, que, desta forma, sustentaram o Estado absoluto, sem direitos iguais entre as classes sociais. Escreve Lorraine Giron: “O Estado dirigia a economia a partir de monopólios que determinavam o funcionamento da produção, da agricultura, do comércio e até do consumo. O Estado não dava qualquer liberdade econômica à população.”<sup>121</sup> Já no Estado liberal, a burguesia enriquecida com o comércio

<sup>117</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Op. cit.*, p. 1865.

<sup>118</sup> HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Op. cit.*, p. 2595.

<sup>119</sup> GIRON, Lorraine Slomp. *Sociedade*. In: GIRON, Lorraine Slomp (org.) **Refletindo a cidadania – Estado e sociedade no Brasil**. 7.ed. Caxias do Sul: Educs, 2000, p. 11.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>121</sup> GIRON, Lorraine Slomp. *Estado*. In: *Op. cit.*, p. 26.

limitou o poder do Estado e este passou a sobreviver da cobrança de impostos, deixando de dirigir as atividades econômicas e cuidando da educação e da defesa.

Alvo de disputas entre os estados absolutistas português e espanhol, as terras do então Continente de São Pedro do Rio Grande do Sul tiveram sua primeira ocupação européia com os jesuítas da Espanha. Antes disso, não houve interesse de um uso efetivo do espaço por parte dos portugueses, devido ao fato de essa região não atender a dois dos principais requisitos materiais da exploração colonial: não oferecia riquezas minerais para extração e nem se prestava ao cultivo da produção agrícola daquele período, no caso, a cana-de açúcar.<sup>122</sup> Junto aos índios nativos tupi-guaranis, os jesuítas espanhóis fundaram as primeiras reduções religiosas na área dos rios Piratini e Jacuí, conhecidas como Redução do Tape. Com o objetivo de alimentar a população indígena, os padres introduziram a criação do gado na região, em 1634.

Por conta disso, logo apareceram naquelas redondezas os primeiros luso-brasileiros. Bandeirantes paulistas começaram a invadir as missões, dispostos a capturar os índios treinados e submetê-los à mão-de-obra escrava em outras províncias. Os constantes ataques levaram ao abandono daquelas missões pelos padres, deixando o gado solto, que assim se multiplicou e se disseminou, ocupando uma vasta área que passou a ser conhecida como Vacaria del Mar. Como afirmam Magnoli, Oliveira e Menegotto,<sup>123</sup> o relevo com pequenas ondulações da região e a vegetação de campo proporcionaram pasto para esse gado livre, o que facilitou a dispersão dos rebanhos e, mais, tarde, o desenvolvimento da pecuária no Rio Grande do Sul.

Com as bênçãos da Coroa espanhola, interessada na ocupação defensiva daquelas terras, os jesuítas retomaram o propósito evangelizador junto aos índios em 1682, fundando os Sete Povos das Missões, cada qual com seus núcleos urbano e rural. As missões entraram no século XVIII em clima de prosperidade e crescimento. Até que, quando da transferência ao poder português, em troca da Colônia do Sacramento, foram definitivamente abandonadas, com os índios vencidos após as sangrentas Guerras Guaraníticas, em 1756.

Paralelamente a esses fatos, o florescimento da mineração na região de Minas Gerais despertou a atenção dos tropeiros paulistas para os rebanhos que cresciam soltos no fértil pampa rio-grandense. Até então, o gado era aprisionado em pequenos currais, em quantidade suficiente para alimentar as tropas mobilizadas nas fronteiras. A captura dos rebanhos em grande escala atraiu portugueses, mestiços e índios, numa moldura social que destacou a

<sup>122</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 8.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997, p. 8.

<sup>123</sup> MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. *Op. cit.*, p. 32.

figura do gaúcho, o mestiço livre do pampa. Surgem, então, as primeiras charqueadas, às margens do Rio Pelotas, em 1780.

As charqueadas provocaram mudanças profundas nas estruturas econômicas e sociais regionais. A fixação da propriedade da terra, a delimitação dos pastos e o incremento da escravidão anunciaram a hegemonia da estância e dos latifundiários. O gradual desaparecimento dos rebanhos soltos representou o dobre de finados da liberdade do gaúcho. Os vaqueiros tornaram-se peões, empregados das estâncias.<sup>124</sup>

O que eram terras desabitadas, alvo de contendas entre os Estados absolutistas ibéricos, passam a ser agora espaços de especulação e dominação, numa etapa histórica em que o Estado liberal começa a se definir, já no século XIX. As charqueadas, que fizeram a riqueza dos latifundiários de origem portuguesa e deram os contornos de uma sociedade marcada pela desigualdade, serão tema de discórdia com o Estado na questão dos impostos. Isso vai provocar, em 1835, a eclosão da Revolução Farroupilha, a mais longa guerra civil da história brasileira.

### 3.5 A cultura da região pampeana

A análise da cultura que vai caracterizar a sociedade em formação no pampa exige que, antes de tudo, sejam definidos os contornos deste conceito. De volta, então, ao *Dicionário Houaiss*, encontramos primeiramente para cultura definições ligadas ao cultivo da terra e à criação de animais e plantas e seus derivados. A seguir, aparecem definições como:

conjunto de padrões de comportamento, crenças, conhecimentos, costumes etc. que distinguem um grupo social; forma ou etapa evolutiva das tradições e valores intelectuais, morais, espirituais (de um lugar ou período específico); complexo de atividades, instituições, padrões sociais ligados à criação e difusão das belas-artes, ciências humanas e afins.<sup>125</sup>

Já no *Dicionário Aurélio* vemos uma ampla acepção do termo em relação à natureza do homem: “O conjunto de características humanas que não são inatas, e que se criam e se preservam e aprimoram através da comunicação e cooperação entre indivíduos em sociedade”.<sup>126</sup> O mesmo dicionário diz que, nas ciências humanas, cultura opõe-se por vezes à idéia de *natureza*, ou de constituição biológica, e está associada a uma capacidade de simbolização considerada própria da vida coletiva e que é a base das interações sociais.

Esses significados dão a entender que cultura pode ser apenas o resultado de trocas coletivas e de aprendizados em sociedade. Em *Tabula rasa: a negação contemporânea da*

<sup>124</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>125</sup> HOUAISS, Antônio; VILLAR. Mauro de Salles. *Op. cit.*, p. 2416.

<sup>126</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Op. cit.*, p. 587.

*natureza humana*, Steven Pinker questiona o sentido do que é meramente aprendido e da citada oposição entre cultura e a constituição biológica do homem. Argumenta que, se algo é aprendido, isso se deve a uma capacidade inata para aprender. “A mente sem equipamento para discernir crenças e intenções de outras pessoas, mesmo se for capaz de aprender de outros modos, é incapaz do tipo de aprendizado que perpetua a cultura”.<sup>127</sup>

Adiante, Pinker acrescenta que a realidade social existe apenas entre um grupo de pessoas, “mas depende de uma capacidade cognitiva presente em cada indivíduo: a capacidade de compreender um acordo público para conferir poder ou status, e de honrá-lo enquanto as outras pessoas também o fizerem”.<sup>128</sup> Na visão do autor, a cultura é um fundo comum de inovações tecnológicas e sociais que as pessoas acumulam para ajudá-las na vida, e não uma coleção de papéis e símbolos arbitrários que surgem para elas.

Essa idéia ajuda a explicar o que torna as culturas diferentes e semelhantes. Quando um grupo dissidente deixa a tribo e fica separado por um oceano, uma cadeia de montanhas ou uma zona desmilitarizada, uma inovação de um lado da barreira não tem como se difundir para o outro. À medida que cada grupo modifica sua própria coleção de descobertas e convenções, as coleções vão divergindo, e os grupos passam a ter culturas diferentes.<sup>129</sup>

Evocando os conceitos iniciais de cultura dos dicionários, ligados ao cultivo da terra e à criação de animais e plantas, podemos associar os fundamentos de uma prática cultural à relação do homem com o ambiente do qual ele extrai seu sustento. Pinker vale-se dos estudos do economista Thomas Sowell e do fisiologista Jared Diamond para argumentar contra a arbitrariedade dos sistemas de símbolos que formam uma cultura distinta e contra a visão da história como meros acontecimentos subseqüentes. A evolução humana estaria, sim, ligada à ecologia. Pinker concorda que “os destinos das sociedades humanas não nascem do acaso nem da raça, mas do impulso humano para adotar as inovações de outros em combinação com as vicissitudes da geografia e da ecologia”.<sup>130</sup>

Pinker, ainda em cima das conclusões de Sowell e Diamond, mostra que as primeiras civilizações surgiram em regiões do globo onde a agricultura e a domesticação de animais se tornaram possíveis. A maior massa de terras do planeta, a Eurásia, permitiu a disseminação dos conhecimentos acumulados, além do fato de essas mesmas terras estarem dispostas de leste para oeste, numa mesma faixa de latitude, com climas e outras características físicas afins. Certos conhecimentos não poderiam ser compartilhados entre terras distribuídas no

<sup>127</sup> PINKER, Steven. **Tábula rasa: A negação contemporânea da natureza humana**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 94.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>130</sup> *Op. cit.*, p. 103.

globo de norte para sul, pois climas e vegetações diferentes indicariam modos também distintos de os homens atenderem às suas necessidades básicas.

Por esse pensamento, o estado do Rio Grande do Sul, localizado nas latitudes mais meridionais do Brasil e com um processo de formação histórica também diferente dos demais estados da federação brasileira, teria, então, propensão a uma sociedade com uma cultura diferenciada. Nelson Werneck Sodré escreve:

O isolamento, o papel de zona de transição, o caráter de região fronteira, tomados individualmente, mas quase sempre entrelaçados e por vezes confundidos, influíram fortemente na formação sulina, condicionando o seu desenvolvimento e vincando profundamente a sua fisionomia. O isolamento não proveio apenas da distância, constituindo esta por si só um fator importante, mas ainda de características geográficas que os recursos da técnica só muito tarde puderam neutralizar.<sup>131</sup>

Sodré reforça da fisionomia geográfica excêntrica do Rio Grande os seus aspectos de transição, definidores de seu isolamento. É transição entre o território brasileiro e os territórios uruguaio e argentino; entre uma zona de predominância de matas e uma zona sem vegetação; de clima predominantemente quente para um clima predominantemente frio; de uma zona de montanha para uma de planura, de uma zona de ventos cálidos para outra de rajadas frias oriundas das encostas andinas.

Região fronteira, e nisso ainda de transição, coube-lhe suportar os atritos, fornecer o palco, e participar ativamente da busca de equilíbrio entre atrações antagônicas que se processaram por longo tempo nesse cenário fácil, onde as lutas se sucederam com tamanha intensidade que foi um acampamento permanente, as cidades surgindo dos estacionamentos, das passagens obrigatórias, dos locais fortificados, das posições de espera, dos baluartes a guardar.<sup>132</sup>

Não pretendemos entender o homem e sua cultura como meros produtos do meio, como a referendar antigas teorias positivistas. Há que se observar o viés simbólico das fronteiras, como já foi discutido anteriormente, seguindo a visão de Pierre Bourdieu sobre região e seus limites. Dentro dessa perspectiva, Rogério H. da Costa<sup>133</sup> alerta que, se o fato de ter nascido num determinado espaço tem implicações indiscutíveis, não é propriamente o espaço que vai “fundar” uma identidade, “mas a força política e cultural dos grupos sociais que nele se reproduzem e sua capacidade de produzir/estimular uma determinada escala de identidade, territorialmente mediada”.

<sup>131</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação histórica do Brasil**. 13.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p.144.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 145.

<sup>133</sup> COSTA, Rogério Haesbaert da. **Des-territorialização e identidade – A rede gaúcha no Nordeste**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal Fluminense, 1997, p. 50.

A cultura gaúcha, que hoje pode ser identificada com evidentes reducionismos por meio da figura do gaúcho típico e seus hábitos, começou a ser formada numa rede de relações em que a questão territorial era primordial. A evolução dessa questão alterou os contornos dessa figura, como descrevem Magnoli, Oliveira e Menegotto:<sup>134</sup>

Na verdade, o gaúcho é personagem característico dos dois lados da incerta e móvel fronteira entre os territórios coloniais das coroas ibéricas. Do lado de lá, era o mestiço de espanhóis e índios. Do lado de cá, o mestiço de portugueses e índios. Uns e outros viviam como vaqueiros livres, numa área onde a delimitação dos pastos e propriedades encontrava-se incipiente. Os vaqueiros geralmente não tinham família e eventualmente saqueavam gado. Muitos falavam o guarani, recheado com termos portugueses ou espanhóis. Vagando pelas coxilhas, constituíam bandos armados pouco hierarquizados, numa época em que a presença do escravo era ainda tênue nas “terras de ninguém” da faixa fronteira. O gado abundante, o churrasco coletivo, as correrias a cavalo e os valores guerreiros fixaram uma cultura regional específica, muito distinta das vigentes nos núcleos da América Portuguesa.

Uma outra figura comum nesse território de transição e de permissividades, e que ajudou a moldar a imagem do gaúcho sempre em movimento – distante, portanto, do sedentarismo – era a do contrabandista. Guilhermino César afirma que a vida continentina no século XVIII foi marcada por um contrabando intenso e variado, que tanto abarcava os couros como o gado em pé, mais panos europeus, ferro, prata peruana, escravos, sal, erva-mate e fumo. De boleadeiras na mão e armas nos ombros, os forasteiros que chegavam nessa área, interessados em adonar-se dela, “só puderam subsistir e crescer em função de uma mobilidade permanente, graças à qual conheceram enérgicos contatos de culturas.”<sup>135</sup>

No contexto de isolamento do Rio Grande do Sul, dos constantes conflitos pelas fronteiras e de liberdade absoluta dos seus primeiros habitantes, é de se esperar que a cultura em formação nesse ambiente não destaque o aspecto religioso enquanto submissão a crenças instituídas, como o catolicismo vigente no resto do Brasil. Mesmo considerando a afirmação do senso comum de que o homem é um animal religioso, Jorge Salis Goulart afirma que o insulamento produz a diminuição da crença. A longa distância entre as poucas paróquias existentes e os conflitos contínuos seriam determinantes de uma postura pouco afeita a rituais de ordem religiosa. “O rio-grandense nunca imitou o padre, e sim o militar. Diante do prestígio deste último se extinguiu a precária ação do primeiro”<sup>136</sup>

Para Goulart, a associação de religião à presença dos jesuítas espanhóis em solo gaúcho seria outro fator a indicar uma postura pouco religiosa do gaúcho. O desprestígio do padre poderia ser atribuído, em grande parte, ao fracasso dos jesuítas das Missões. “Aliás, a

<sup>134</sup> MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. *Op. cit.*, p. 23.

<sup>135</sup> CESAR, Guilhermino. **O contrabando no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1978, p. 11.

<sup>136</sup> GOULART, Jorge Salis. **A formação do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, p. 56.

formação do Rio Grande do Sul como parte do resto do Brasil foi um constante combate contra os jesuítas e contra o espírito espanhol que eles incutiam no seio dos povos indígenas”.<sup>137</sup>

Para o mesmo autor, o sentimento religioso no espírito do gaúcho teria sido transferido para o culto às personalidades de seus guias nos campos de batalha:

Rafael Pinto Bandeira, Borges do Canto, Patrício Correia da Câmara, e mais tarde, Bento Gonçalves, Antônio Neto, David Canabarro, foram os ídolos deste povo, que adorava seus heróis com o mesmo misticismo com que os crentes se prosternam ante os deuses. Por falta de educação clerical, o inato pendor místico, sem nunca desaparecer, se dirigia para aqueles que eram, aqui, senhores de toda a força e do maior prestígio.<sup>138</sup>

Consideramos relevante a associação que Goulart estabelece entre a fraca religiosidade gaúcha e o insulamento, e mesmo a identificação do gaúcho com o militar e não com o padre. No entanto, devemos relativizar o apontado aspecto de culto a personalidades representantes da ocupação portuguesa e o repúdio à influência clerical espanhola, pois a identidade da região em estudo, em relação ao sentimento de pertença à Coroa portuguesa ou ao Império brasileiro, só foi definida muito depois, quando da delimitação final das fronteiras. No período histórico que estudamos, e do qual nos interessa a fase de fundação, as fronteiras eram móveis. Isso estabelece uma separação entre correntes de estudiosos que defendem a história do Rio Grande do Sul a partir da definitiva ocupação lusitana e aqueles que validam a presença espanhola em solo gaúcho, no caso, a presença missioneira nos Sete Povos.

Para o historiador Fábio Kuhn, repensar a história do Rio Grande do Sul significa romper com certos mitos e desconstruir certas representações do passado que não têm mais muita utilidade analítica para a historiografia contemporânea. A concepção de fronteira da historiografia tradicional seria uma dessas formas de representação idealizada, que supervalorizava as rivalidades e a exclusão entre povoadores hispânicos e lusitanos. “Isso sem falar na exaltação das virtudes quase heróicas de um grupo de colonizadores/conquistadores que garantiu a posse do território rio-grandense para a causa portuguesa e também para o Brasil.”<sup>139</sup>

Citando exemplo de defensores dessa abordagem, Kühn aponta Moysés Vellinho como construtor de uma narrativa cuja idéia subjacente era a noção de lusitanidade da formação do Rio Grande do Sul. Sobre Vellinho, afirma:

Em *Fronteira*, um de seus livros mais emblemáticos, os personagens escolhidos são altamente significativos e estão encadeados em uma

<sup>137</sup> *Idem*, p.56.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p.61.

<sup>139</sup> KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do Sul**. 2.ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004, p. 25.

seqüência que não permite contestações. Ela se inicia com o fundador de Rio Grande, o brigadeiro Silva Pais, que simboliza a conquista do território; na seqüência, vem André Ribeiro Coutinho, uma figura notável por sua experiência a serviço do Império português, que consolidou o povoamento do território. O terceiro personagem é Gomes Freire, o todo-poderoso do Sul do Brasil, que, com sua atuação *in loco*, assegurou os interesses lusitanos no Continente; em seguida, vem a dupla Francisco e Rafael Pinto Bandeira, pai e filho que se destacaram como militares e fazendeiros a serviço de uma única causa: a posse portuguesa do Rio Grande. [...] A sagrada família lusitana se realizava com todo o brilhantismo pela atuação desses heróis fundadores, genuinamente portugueses e, por óbvia extensão, brasileiros.<sup>140</sup>

Segundo Kuhn, essa visão tradicional, além de propagar uma determinação histórica do Rio Grande do Sul como parte do Brasil, também omitia ou minimizava as influências platinas. “Um bom exemplo é a história dos Sete Povos das Missões, que não é considerada como parte da história do Rio Grande do Sul simplesmente porque os jesuítas estavam a serviço da Coroa espanhola.”<sup>141</sup> Kuhn, então, argumenta que a noção de fronteira no período colonial deve ser relativizada, porque não levava em conta a inexistência de Estados nacionais unificados e territorialmente definidos ao longo do século XVIII.

Não pretendemos aqui esmiuçar essa querela de enfoques sobre as origens da formação do Rio Grande do Sul. Como nosso objeto literário de estudo é o romance *O Continente*, e nele Erico Verissimo situa a gênese do processo histórico da região em análise nas missões jesuíticas, vamos optar por essa perspectiva. Aliás, a opção do escritor por essa via já assinala o quanto ele defendia uma visão crítica da história oficial e o quanto estava sintonizado com a contemporaneidade. Então, como as missões jesuíticas serão consideradas o episódio fundador do Rio Grande do Sul, na visão de Erico, devemos analisar essa etapa religiosa da história gaúcha.

### 3.6 O projeto missioneiro

Já vimos no primeiro capítulo desse estudo que o catolicismo esteve profundamente vinculado ao processo colonizador português no Brasil. Essa vinculação também embasou o projeto espanhol de colonização, embora com nuances diferentes. Em ambos os casos, a Companhia de Jesus esteve presente, como uma ação efetiva da Igreja para resolver a greve crise provocada pelos novos tempos e pelo surgimento do protestantismo. No século XVI, o mercantilismo derrubava gradativamente a concepção feudal de mundo, as grandes navegações e descobertas de terras exigiam uma propagação da fé cristã, enquanto as idéias

---

<sup>140</sup> *Idem*, p. 25-26.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 26.



de Martinho Lutero (1483-1546) contra a autoridade do papa se alastravam pela Europa. Era preciso urgentemente uma reação da Igreja católica.

Nesse contexto, surge a Companhia de Jesus, ordem religiosa criada pelo espanhol Inácio de Loyola, com o “fim determinado de lutar, em todas as partes do mundo, pelos ideais de Deus.”<sup>142</sup> Assumido como um soldado de Cristo, Loyola começou a escrever ainda em 1522 seus *Exercícios Espirituais*, nos quais propunha um regramento da vida dos cristãos para reformar o exercício do cristianismo. Em 1540, o papa Paulo III aprovou a criação da Companhia de Jesus, de estrutura militar e que pregava a obediência ao superior geral da ordem. Além de atuar na Península Ibérica de forma a não permitir a penetração protestante, a Companhia desenvolveu, na Alemanha e na França, um programa de intensa realização apostólica. Fundou colégios em muitos países europeus, onde ajudou a moldar pela educação as mentes jovens. “A revolução científica, que se engendrou pelo século XVI afora, era muitas vezes nutrida nos colégios, academias e universidades da Companhia.” E mais: “Espalhou seus homens, missionários, nos mais longínquos pontos então conhecidos do mapa.”<sup>143</sup> Assim, os jesuítas logo criaram missões na China, na Índia e no Japão. E o Novo Mundo não ficou fora dessa ação evangelizadora.

A expansão econômica se aliava à religiosa. Desse modo, o capitalismo comercial serviria para difundir a cultura cristã que o abrigara. O método apostólico flexível dos loiolanos (ou inacianos) funcionaram como a ala da nova Igreja de Roma, dando grande impulso ao cristianismo reformado. Conforme Sebe, a ética jesuíta era contagiante não apenas pela eficácia de seu método visando uma “maior glória de Deus”:

O dimensionamento universal inerente ao método garantia aos jesuítas uma acomodação útil aos diferentes Estados onde se instalavam. Essa plasticidade foi essencial para o sucesso da ordem, pois conseguiu garantir um novo equilíbrio entre os Estados que se definiam e Roma. Pode-se dizer que na transição do feudalismo para o capitalismo, em termos religiosos, a Companhia foi uma instituição facilitadora.<sup>144</sup>

Ao lado do projeto colonizador das duas Coroas ibéricas, a portuguesa e a espanhola, a Companhia de Jesus obteve resultados diferentes. Acreditamos ser importante examinar essa diferença, visto que ela será fundamental na história do Rio Grande do Sul. Começamos, então, pelo modelo português.

### 3.6.1 Jesuítas e o Estado português

<sup>142</sup> SEBE, José Carlos. **Os jesuítas**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.33.

<sup>143</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 43-44.

Os primeiros jesuítas desembarcaram no Brasil, na Bahia, em 1549, junto com a armada do primeiro governador-geral, Tomé de Souza. Eram grandes a expectativa e a euforia diante da tarefa de levar a cristandade aos povos nativos do Brasil. No entanto, os mitos paradisíacos criados na época sobre a nova colônia lusitana não garantiram a permanência do entusiasmo do padre Manoel da Nóbrega, por exemplo, quando teria declarado que “esta terra é nossa empresa”. “Aliadas às dificuldades do meio físico, as atitudes dos índios desconcertavam os padres da Companhia, que não se cansavam de escrever reclamando das dificuldades do apostolado, da pouca gente, do abandono.”<sup>145</sup>

Converter os indígenas com métodos pensados na Europa definitivamente não funcionaram na prática. Tornou-se urgente flexibilizar os preceitos, criar ou recriar métodos. Como observa Sebe, seria impossível isolar o índio do contato com o branco, portanto, o colono também teria que ser envolvido no processo da catequese e na manutenção do catolicismo. A miscigenação era comum na Colônia, aliada à quebra da sacralidade da família, o que também aumentava o desafio doutrinário dos jesuítas. Diante das dificuldades para manter a moral cristã, os jesuítas tiveram que criar novos conceitos de pecado, fazer concessões e ser mais plásticos.

Os chamados gentios não possuíam coisas próprias, viviam em primitiva comunidade, sem inquietações econômicas. “Era, pois, inevitável que os jesuítas mostrassem a eles um deus material, até com problemas terrenos.”<sup>146</sup> Não bastou a assimilação da língua tupi pelos catequistas, pois era difícil para o índio conceber a hierarquia celeste e clerical católica, aceitar anjos e dogmas e mesmo entender a autoridade de um papa que não conheciam e que estava do outro lado do oceano. Assim, a “espiritualidade jesuítica é que teve que se curvar à capacidade assimiladora dos índios”.

Faltava também, e isto é importante, um sistema judicial forte, organizado, que conseguisse auxiliar a disciplina na Colônia. A ausência de famílias e instituições seguras exigiu dos loiolanos um outro trabalho: a organização social. Num meio assim, a Companhia de Jesus veio atuar como colonizadora religiosa. Bem cedo os inacianos afrouxaram suas pretensões. O elemento humano a ser colonizado, ou cristianizado, não se apresentava em condições razoáveis de catequese. Tiveram os jesuítas que criar tudo. Desta tarefa resultou a espiritualidade colonial da Companhia e a espiritualidade da Colônia.<sup>147</sup>

Embora tenham ajudado a fundar importantes núcleos urbanos na formação do Brasil, como as das cidades de Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro, não há como não considerar um

---

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 58.

<sup>146</sup> *Op. cit.*, p. 75.

<sup>147</sup> *Op. cit.*, p. 83-84.

fracasso a intenção primordial dos jesuítas. Mesmo em sintonia com o poder real, sem grandes conflitos declarados com os governantes, os jesuítas foram considerados perigosos pelo primeiro ministro português Marquês de Pombal, durante o reinado de D. José I (1750-1775). Considerado um déspota esclarecido e influenciado pelas idéias iluministas de separação entre Estado e Igreja, Pombal queria fortalecer ainda mais o poder real. Por isso, não aceitava a autonomia dos sacerdotes, os quais seriam representantes de um estado dentro de outro estado. Assim, após o confronto declarado com a resistência das Guerras Guaraníticas, os jesuítas foram expulsos do Brasil em 1760.

### 3.6.2 Jesuítas e o Estado espanhol

A ação jesuítica nas terras colonizadas pela Coroa espanhola diferenciou-se da ação em terras portuguesas tanto na relação com o poder quanto na própria realização dos preceitos inicianos. A experiência espanhola foi tão bem sucedida, que terminou por ameaçar a soberania do próprio Estado que lhe dava tutela. Contribuíram para tal sucesso a complexa estrutura administrativa das missões espanholas, a pedagogia interna de relativo respeito ao índio e aos seus valores e também a utilidade dos aldeamentos como pontos estratégicos de defesa das fronteiras, com direito a armamentos e treinamentos militares. Somente por esses fatores já percebemos uma distinção radical da fracassada e ambivalente postura assistencialista dos portugueses em relação aos indígenas no Brasil.

Como garantia o Tratado de Tordesilhas, as terras do atual Rio Grande do Sul pertenciam na época – século XVII – à Espanha e, por isso, foram ocupadas parcialmente pelos jesuítas espanhóis. Essas povoações seguiam o projeto amplo das reduções planejadas que compunham a Província Jesuítica do Paraguai, instalada em 1607 e cuja ação se espalhou pelas áreas hoje fronteiriças do Paraguai, Argentina e Brasil. Quando se aborda esse tema, reduções e missões são comumente usadas como sinônimos, mas há distinção nos termos. Os nativos, ou gentios, deveriam ser reduzidos à fé católica e à vassalagem ao monarca, de acordo com o projeto colonialista. Como explica Júlio Quevedo:

Dessa forma, os padres partiam da redução, a *reduccio* (ou seja, o local, o recolocar o índio no verdadeiro lugar), para atingir outro patamar: a evangelização (compreendendo a missão, a *missio*, enquanto ato de evangelização). Os jesuítas transformam o espaço (criado em áreas de domínio espanhol), no ideal da Cristandade, atingindo com esse processo o âmago do “Ser índio”, que passa a se transmutar em “Ser índio reduzido”.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000, p. 16.

Os índios eram reduzidos a “pueblo”, ou seja, ao modo de vida urbano e civilizado, razão pela qual “pueblos” e “povos” também designavam essas comunidades. Na concepção do missionário jesuíta, a terra do índio passava de terra arrasada, ou morada do diabo e de suas feitiçarias, para terra sagrada, ou Terra da Promissão, a partir da conversão. Assim, “o trabalho do índio reduzido passa a dignificá-lo como cristão – membro da cristandade, novo povo eleito – num processo de autonegação do ócio.”<sup>149</sup> As missões jesuíticas também foram a solução cristã para a anterior prática oficial da “encomienda”, em que os índios em comunidade eram subjugados pelos colonizadores para o trabalho na lavoura. O colono beneficiado pagava um tributo à Coroa por isso, mas não remunerava os índios, devendo fornecer a eles apenas assistência material e religiosa. Em resumo, “o trabalho *encomendado* era uma forma de *escravização do indígena*”.<sup>150</sup>

O primeiro ciclo missionário no futuro Rio Grande do Sul ocorreu entre 1626 e 1641, com a Redução de Tape, à margem esquerda do rio Uruguai e envolvendo as bacias dos rios Ijuí, Ibicuí e Jacuí, além de parte do planalto central da região. Nesse intervalo, começam a chegar às reduções as violentas bandeiras paulistas, com o intuito de capturar os índios já treinados para o trabalho e vendê-los como escravos em outras capitânicas brasileiras. O sucessivos ataques dos bandeirantes obrigaram a um recuo dos povos reduzidos para a margem oposta do rio Uruguai. No entanto, em 1641, a Coroa espanhola, a pedido dos jesuítas, consentiu em armar melhor os guaranis-missioneiros, e estes saem vitoriosos na batalha de M’bororé, quando mostram poder de resistência e fazem cessar as ofensivas paulistas.<sup>151</sup>

Sem a ameaça dos bandeirantes, inicia-se um segundo ciclo missionário no atual solo gaúcho, quando são criados os Sete Povos das Missões: São Nicolau, São Miguel, São Borja, São Luís Gonzaga, São Lourenço, São João Batista e Santo Ângelo, entre 1682 e 1706. A prosperidade e o desenvolvimento amplo das missões marcam essa fase, que vai até o conflito gerado pelo Tratado de Madri (1750), quando, em troca da Colônia do Sacramento, no Prata, a Coroa espanhola cede aos portugueses o território ocupado pelos Sete Povos e fazendo eclodir, com a reação dos índios, as Guerras Guaraníticas. Voltaremos a examinar esse episódio no próximo capítulo, por isso, passamos agora a comentar aspectos sociais, econômicos e políticos das reduções em solo brasileiro.

---

<sup>149</sup> *Idem*, p.16.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>151</sup> *Op. cit.*, p.81.

Sempre tendo por base o pensamento doutrinador de Inácio de Loyola, os jesuítas passaram a orientar e fiscalizar os índios reduzidos no sentido de trabalharem em regime comunitário. Sandra Pesavento descreve:

A terra, assim como todos os meios de produção, pertencia à comunidade. Demarcavam-se lavouras para as famílias e outras para a comunidade. Nestas últimas, todos eram obrigados a trabalhar determinados dias da semana a fim de garantir sustento dos incapazes (órfãos, viúvas e doentes) e ocupantes de cargos de administração. Toda a colheita era arrecadada para armazéns públicos e daí distribuída por funcionários para as famílias. Os Sete Povos tornaram-se importantes centros econômicos, onde, além de erva-mate e criação de gado, realizavam-se trabalhos de fiação, tecelagem, metalurgia, ofícios vários e trabalhos artísticos, com destaque na arquitetura e escultura.<sup>152</sup>

O sucesso desse modelo de produção também repercutia em grandes vantagens para a Coroa espanhola. Além de constituírem uma sociedade economicamente auto-sustentável, os guaranis-missionários eram considerados vassallos diretos do rei, devendo pagar tributos diretamente ao Tesouro Real. Quando convocados, deviam prestar serviços de ordem militar às províncias hispânicas e defender os núcleos espanhóis contra as investidas luso-brasileiras.

<sup>153</sup> Essa última atribuição destacava a importância dos aldeamentos enquanto instituições de fronteira.

No plano político-administrativo, as missões foram caracterizadas pela influência de duas tendências, espanhola e guarani, “que se fundiram num amálgama nascido de uma situação transicional de aculturação.”<sup>154</sup> Cooptados pelos missionários, os caciques foram destacados como capitães do exército guarani, membros dos cabildos indígenas e líderes das tribos cristianizadas. Além disso, recebiam o título de “Don”, produzindo uma elite política aculturada. Missionários e caciques conduziram um dirigismo político que viabilizou um raro projeto realista de desenvolvimento econômico indígena na América colonial hispânica. Tudo isso num contexto geral de fracasso das tentativas de libertação dos indígenas da escravidão e da morte.

No aspecto social, a ação jesuítica combateu o costume da poligamia e da promiscuidade entre os indígenas, propondo a construção de moradia particular para cada núcleo familiar e instituindo a monogamia cristã como regra. Casamentos eram realizados em grupos, em datas especiais. E todos os esforços eram dedicados à educação.

A escola era totalmente dirigida para a vida prática. Pode-se dizer que, durante muitos anos, foi principalmente profissional, utilitária. Enquanto

<sup>152</sup> PESAVENTO, Sandra. *Op. cit.*, p. 11-12.

<sup>153</sup> KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 31.

<sup>154</sup> *Idem*, p. 261.

certas crianças se especializavam nos trabalhos de madeira ou tecelagem, outras aprendiam a contabilidade, pois a redução tinha necessidade de fiscais, controladores e contadores. Para as meninas, tinham-se criado escolas de costura e bordados, onde se aprendia a confeccionar os ornamentos de igreja e roupas de festas.<sup>155</sup>

Essa experiência ímpar dos jesuítas a serviço da Coroa hispânica rendeu, em vários períodos da história, distintas interpretações. Ainda no século XVIII, filósofos iluministas anticlericais acusavam os jesuítas de terem criado um império teocrático baseado no comunismo e na escravidão do indígena, apenas em nome de uma vontade de poder. No século XX, os missionários foram apontados como precursores do marxismo, por terem tolerado a comunidade da terra, organizado a distribuição de bens e uma economia sem moeda numa suposta República Guarani independente. Também são identificados como precursores do federalismo internacional, do comunismo e da democracia integrais, num modelo a ser imitado pelo homem contemporâneo. Mas, como alerta Kern, “tanto uma como outra corrente minimizam os aspectos religiosos e a própria situação política de uma época nascida das lutas da Contra-Reforma.”<sup>156</sup>

Kern observa que a organização política dos povos missioneiros buscou sempre um equilíbrio entre o trono e o altar, entre a sociedade espanhola e a indígena, entre os interesses da frente de expansão da colonização hispânica e os objetivos evangelizadores da ação missionária. Entretanto, ao pretender para os guaranis um espaço de liberdade no mundo colonial ibero-americano, as Missões se transformaram em uma utopia. Assim, na rede de conflitos luso-espanhóis e diante das novas perspectivas históricas do século iluminista, a desintegração das Missões “indica claramente que não havia mais espaço possível para esta utopia política.”<sup>157</sup>

O fim da experiência missioneira espanhola decreta uma possível fundação do Rio Grande do Sul como território marcado por uma cultura potencial. Que mito fundador surgiria desse fim de uma utopia? É o que vamos analisar a seguir, sob a ótica da literatura de Erico Verissimo.

---

<sup>155</sup> LUGON, Clovis. **A república “comunista” cristã dos guaranis**. Tradução de Álvaro Cabral. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 212.

<sup>156</sup> KERN, Arno Alvarez. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>157</sup> *Idem*, p.264-265.

## **4 O MITO FUNDADOR GAÚCHO SEGUNDO ERICO VERISSIMO**

### **4.1 Literatura e mito**

Nesta pesquisa visando apontar relações entre o Brasil e o Rio Grande do Sul a partir do enfoque religioso primordial, chegamos a um ponto em que, pelo processo histórico abordado no capítulo anterior, já teríamos condições de estabelecer um provável mito fundador para a região em análise. Como formação social mais antiga do Rio Grande, as missões jesuíticas concentram todos os fatores necessários à produção de um mito de origem, destacando-se o viés divino que costuma embasar tais mitos. No entanto, num olhar para além da história, vamos aqui buscar o mito fundador gaúcho em outra fonte da expressão humana sobre o ambiente: a literatura.

Essa opção pela literatura como manancial de valores humanos e culturais não aparece aqui como mero pretexto para adequação do presente estudo num mestrado na área de Letras. Antes disso, um das premissas dessa pesquisa vem do reconhecido valor da literatura como arte ou construção simbólica capaz de falar do homem, de sua história e de sua cultura. Acreditamos que não cabe esmiuçar a complexa rede de relações entre literatura e realidade e nem esgotar a abrangência do valor da literatura como possível espelho da história ou da sociedade. Para o que interessa ao nosso trabalho, consideramos suficiente reconhecer na arte a sua função social. Portanto, valemo-nos do argumento de Antonio Candido ao mostrar, de acordo com a sociologia moderna, que a arte – e por extensão a literatura – é duplamente social, porque “depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando a sua

conduta e concepção do mundo, *ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais*".<sup>158</sup>  
(grifo nosso)

Valemo-nos ainda da função da literatura como criadora de um mundo imaginado que, sem necessariamente assentar-se numa fidedignidade histórica, termina por revelar nas entrelinhas aspectos do real e do tempo presente. Na concepção de Marisa Lajolo, mesmo a criação de uma utopia na literatura se nutre sempre de uma imaginação ancorada na realidade.

Os mitos e espaços poéticos nascem não só da realidade circundante, compartilhada por autor e leitores, mas também do diálogo com tudo o que, vindo de tempos anteriores, constitui a chamada tradição literária. É como se a literatura fosse um constante passar a limpo de textos anteriores, constituindo o conjunto de tudo – passado e presente – o grande texto único da literatura.<sup>159</sup>

Nossa intenção agora é examinar, segundo o pensamento de Antonio Candido exposto acima, como uma obra literária pode delimitar ou reforçar os valores sociais de uma dada região, no caso, a sociedade gaúcha, e também apontar as possíveis relações entre mito e literatura. Acreditamos que a obra literária tanto pode sintetizar conteúdos míticos, ou seja, trazer em seu bojo temas caros à constituição psicológica de uma determinada coletividade, como também pode ela mesma atingir a condição de espelho mitificado da mesma coletividade, ou seja, uma obra que, mesmo literária, torna-se uma espécie de história oficial alternativa. Para fins didáticos, vamos examinar primeiramente a relação entre mito e literatura.

Mito e literatura têm em comum a narração e, embora possuam enfoques e características distintos, podem se interpenetrar. A literatura dá suporte ao mito, e um mito pode ter origem na literatura, como é o caso de Don Juan, o célebre personagem de um romance que dele escapou para atingir a condição de mito universal do sedutor irrefreável. Obviamente, literatura e mito são ambos portadores de sentido, criadores de formas e falam do homem. Nem sempre, contudo, essas duas formas narrativas estão a se interpenetrar. Como escreve Colette Astier, “pode-se apostar que a literatura só recorre à linguagem brutal do mito para apontar do interior uma saída fora dos códigos que ela apregoa como seus e, com isso, dotar-se de um horizonte”.<sup>160</sup> Astier ainda acrescenta que o mito pode transparecer ou estar difusamente relatado na narrativa literária.

<sup>158</sup> CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 8.ed. São Paulo: T. A Queiroz, 2000, p.20.

<sup>159</sup> LAJOLO, Marisa. **O que é literatura**. 14.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 46.

<sup>160</sup> ASTIER, Colette. *Interferências e coincidências das narrações literária e mitológica*. In: BRUNEL, Pierre (org). **Dicionário de mitos literários**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 496.



Também o mito, ou a estrutura da narrativa mítica, pode perfeitamente ser tema da literatura. Segundo André Dabezies, o mito intervém na criação literária pela relação do escritor com sua época e seu público. O escritor, assim, expressaria suas convicções e experiências através das imagens simbólicas que repercutem um mito já reconhecido pelo público como exprimindo uma imagem fascinante. Dabezies afirma que o texto literário não é em si um mito: “ele retoma e reedita imagens míticas, ele próprio poder adquirir valor e fascínio mítico em certas circunstâncias, para determinado público durante certo tempo”. Mas, igualmente, “o texto literário pode perder seu valor mítico quando o público ou as circunstâncias mudam”.<sup>161</sup> O mesmo autor observa que, se por um lado os mitos literários não dão conta de falar do todo do homem, por outro lado implicam uma referência para uma visão totalizante.

Na medida em que determinada figura mítica revele-se viva e fascinante para uma dada coletividade, significa que ela exprime para essa comunidade algumas de suas razões de viver, uma maneira de compreender o universo, bem como sua própria situação em tal contexto histórico.<sup>162</sup>

#### 4.2 Elementos míticos em *O Continente*

Passamos agora à avaliação do perfil e do conteúdo míticos da obra literária tomada como corpus de trabalho nessa pesquisa. A trilogia *O tempo e o vento*, de Erico Verissimo, uma longa saga envolvendo 200 anos da história gaúcha como pano de fundo para o destino de muitos personagens ficcionais, é considerada, sem relevantes questionamentos contrários, a obra-prima do escritor. Antes de ser um marco no romance histórico brasileiro, *O tempo e o vento* é o relato de aspectos de uma região do país em formação, no caso, o Rio Grande do Sul. Na trilogia, a primeira parte, *O Continente*, é onde o autor lança as bases fundacionais do estado, envolvendo nuances históricas, geográficas e sociais, que vão resultar, com o tempo, numa cultura específica. Logicamente, tal prisma tangencia o conceito de mito de origem.

Esse romance tem reconhecida importância tanto na carreira do maior escritor gaúcho quanto na cultura sul-rio-grandense e brasileira. A vida literária de Erico Verissimo, segundo críticos e público, divide-se em antes e depois da publicação, em 1949, de *O Continente*. Muitos consideram-na sua obra-prima, seja pela sofisticada estrutura narrativa, seja pela condução épica dos destinos de personagens cativantes e humanos ou pela alta voltagem emocional da narrativa. O livro, ao recriar com arte, encanto e sedução o passado gaúcho, ganhou um prestígio para além dos seus inegáveis méritos como romance histórico na

<sup>161</sup> DABEZIES, André. *Mitos primitivos e mitos literários*. In: BRUNEL, Pierre (org). **Dicionário de mitos literários**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 732.

<sup>162</sup> *Idem*, p. 734.

literatura brasileira. Tanto que pode ser considerado um elemento importante na modelagem de um imaginário geral do Rio Grande do Sul. A partir de *O Continente*, personagens compostos, como Ana Terra e o Capitão Rodrigo, que beiram a força dos arquétipos, passaram a habitar a memória coletiva como se tivessem tido uma existência real. Ainda que a saga ambientada no pampa prossiga nos dois tomos seguintes de *O tempo e o vento*, foi em *O Continente* que o autor lançou as bases do povoamento do território em questão.

Para a historiadora Sandra Pesavento, a força da narrativa de Erico rendeu a ele a façanha de ser mais aceito na versão ficcional do passado do que os textos dos historiadores oficiais da sua época. Essa recepção extraordinária deve-se ao recurso adotado pelo autor de mesclar personagens históricas com fictícias, obedecendo a uma datação precisa na trama ao longo do tempo e, igualmente, de pôr o leitor em contato com a leitura dos personagens ante os fatos publicados na imprensa da época. “Nesta medida, o texto tem um sabor de real, e as situações e personagens foros de veracidade”.<sup>163</sup> Além da pesquisa cuidadosa dos fatos históricos, Erico acrescenta ao romance toda uma tradição oral e um anedotário político, permitindo ao leitor identificar ali o que já sabia por parte dos familiares e conhecidos. “Esta capacidade de fazer o leitor reconhecer-se no narrado, de identificar, no texto, coisas que são suas, implica em atingir *verdades do simbólico*.”<sup>164</sup>

Assim, não é raro encontramos quem pense que Ana Terra e Rodrigo Cambará tiveram existência real. Isso porque o romance *O Continente* entrou para a cultura gaúcha quase como uma “carteira de identidade” do Rio Grande do Sul. Passados mais de 50 anos de sua publicação, o jornal Zero Hora lançou a seguinte questão: o que teria acontecido à identidade gaúcha se o livro não tivesse sido lançado em 1949 mas somente agora (em 2004). Em resposta à jornalista Cíntia Moscovich, a estudiosa da obra do escritor Maria da Glória Bordini admitiu que a interpretação da história e da identidade locais talvez tivesse sido mantida num nível idealizante, como nos textos regionalistas e tradicionalistas.<sup>165</sup>

Bordini não chega a apontar o surgimento de uma provável lacuna na formação da identidade do gaúcho sem *O Continente*, já que “identidades derivam de múltiplos fatores, sociais e subjetivos, são instáveis, variam com o tempo, e obras literárias podem lhes fornecer modelos, mas não exclusivamente nem substituem modos de vida concreta que vão se sedimentando no imaginário cultural”. No entanto, reafirma que o efeito do livro “continuará

<sup>163</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Encontros e desencontros da ficção com a História*. In: Zero Hora, caderno Cultura. Porto Alegre, 30-04-2005, p.2.

<sup>164</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>165</sup> MOSCOVICH, Cíntia. *Erico: o fundador de uma tradição*. In: Zero Hora, caderno Cultura. Porto Alegre, 28-08-2004, p. 4.

sendo o de mostrar como chegamos a ser o que somos e o que, da nossa história, é residual, reprovável e passível de mudança.”<sup>166</sup>

Além desse aspecto de texto fundador de uma coletividade e matéria simbólica importante na construção de sua identidade, aproximando a narrativa literária da narrativa mítica, *O Continente* tem em sua estrutura importantes elementos do mito. Flávio Loureiro Chaves chama a atenção para a existência, no começo do romance – mais especificamente no episódio *Ana Terra* –, de um território fechado, em que dominam noções arcaicas do tempo e do espaço. O tempo é circular e o mundo se constitui num espaço cósmico suficiente à própria existência, em oposição ao espaço desconhecido para além daquelas fronteiras. Trata-se, portanto, de um legítimo território mítico, mas que é destruído com a invasão dos castelhanos, e a narrativa passa ao nível histórico. Na visão de Chaves, o enfoque mítico inicial não habilita uma interpretação do romance sob a perspectiva do relato mítico, exatamente porque há ali uma passagem irreversível do espaço mítico à duração histórica.<sup>167</sup>

Chaves observa que o romance indaga o sentido da ação e do destino do homem no mundo depois da ruptura do universo mítico. Isso não impede, no entanto, nossa busca de um mito fundador para o Rio Grande do Sul em *O Continente*. Já sabemos que antes da história há o mito, e que neste encontramos potencializado o conteúdo simbólico que vai se repetir como formas históricas, de modo a assegurar ao mito sua condição de modelo sempre presente. Interessa ao nosso estudo não tanto a história em si, mas sim o que a origina, ou seja, o mito fundador.

Em nosso entendimento, a ruptura do mundo mítico apontada por Chaves não exclui a possibilidade de elementos míticos aparecerem no transcorrer da trama do romance histórico, em formas puras ou degradadas. Tampouco exclui a possibilidade de o tempo mítico dialogar com o tempo histórico. Em mais de um estudo, Regina Zilberman trabalhou esse tema, como no ensaio *O Continente: do mito ao romance*. Zilberman examina no romance citado a morfologia dos contos maravilhosos proposta por Vladimir Propp até identificar padrões essencialmente míticos na genealogia da família que serve de espelho para a sociedade rio-grandense em formação. Nas palavras da autora:

A origem da família Terra Cambará estava em Pedro Missioneiro, um ser extraordinário com atributos mágico-divinos próprios à fonte do real no pensamento primitivo e mitológico. A família Terra Cambará tem uma origem mítica, e, se a examinamos agora no plano do discurso, esta é

<sup>166</sup> Idem, p. 4.

<sup>167</sup> CHAVES, Flávio Loureiro. **Erico Verissimo: O escritor e seu tempo**. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2001, p. 91-92.

assegurada pela caracterização dos personagens. Todos eles têm uma ligação profunda com os antepassados, na medida em que são sua repetição.<sup>168</sup>

Para a autora, no modelo de uma história fechada sugerido pelo mito original, papéis predeterminados devem ser preenchidos pelos indivíduos. Os personagens devem abraçar funções fixadas anteriormente à opção existencial. Até que a estrutura mantida pela repetição entra em colapso, devido à imposição da realidade. A falência do clã Cambará ao final de *O tempo e o vento*, provocada pela alteração histórica das relações de produção e do fim da nobreza latifundiária, significa a derrocada do mundo mítico de seus antepassados. Zilberman aponta aí uma dialética entre mito e história. *O Continente*, assim, poderia ser lido como uma oscilação entre o mito, e seu poder de repetição, e o romance, que atesta a realidade temporal circundante.<sup>169</sup>

Em outro ensaio, Zilberman volta a apontar a dialética entre mito e história em *O Continente*, ao comentar a estrutura do romance à luz da declaração de Erico Verissimo de ter pretendido desmitificar a história sulina com sua escrita. Só que, para derrubar a visão mitificada da história, o escritor vale-se exatamente da estrutura circular do mito. Referenciando a manutenção do modelo mítico adotado por Erico, Zilberman evoca, além dos já referidos aspectos da origem sagrada do fundador Pedro Missioneiro e do tempo fechado da origem, o emprego de nomes próprios assinalando que as gerações mais jovens repetem as anteriores, como Bibiana, que duplica a avó Ana, e a circularidade da história indicada desde a epígrafe retirada do Eclesiastes bíblico. As seqüências de *O Continente*, ou seja, *O Retrato* e *O Arquipélago*, abandonam a estrutura mítica, perdendo em impacto narrativo, mas tal estrutura é recuperada na trilogia completa. No final, em *O Arquipélago*, Erico aposta no romance metalingüístico que, ao falar do outro, fala de si mesmo e do próprio nascimento:

Erico Verissimo desloca-se então da história para o mito, porém, como se tratava de desmitificar uma visão estereotipada do passado sul-riograndense, rompe a unidade da estrutura narrativa e ideológica que lhe serviu de guia por quase todo *O Continente*. À ruptura seguiu-se a perplexidade, que poderia ser suplantada pela interpolação de novos mitos. Mas o romancista preferiu outro caminho: faz Floriano “escrever” o texto, indicando que, em lugar do mito, prefere a ficção, porque esta lhe permite pensar a história e desmitificar – simplesmente por revelá-lo, trazê-lo à presença do leitor na sua complexidade e profundidade – o passado.<sup>170</sup>

<sup>168</sup> ZILBERMAN, Regina. *O Continente: do mito ao romance*. In: CHAVES, Flávio Loureiro (org). **O contador de histórias**. Porto Alegre: Globo, 1972, p. 167.

<sup>169</sup> *Idem*, p. 191-193.

<sup>170</sup> ZILBERMAN, Regina. *História, mito, literatura*. In: BORDINI, Maria da Glória; ZILBERMAN, Regina. **O tempo e o vento: história, invenção e metamorfose**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.47.

Retomando aqui a perspectiva de Chaves, se há um momento de ruptura da estrutura mítica original, o mito fundador da sociedade que serve de tema ao romance apareceria antes dessa passagem definitiva ao tempo histórico. Encontramos esse tempo mítico no primeiro episódio do livro, no sentido cronológico. Batizado pelo autor com o sugestivo título *A fonte*, ali Erico narra o que entende como a gênese do futuro estado do Rio Grande do Sul, ambientada na missão jesuítica de São Miguel entre 1745 e 1756, quando houve a destruição daquela organização religiosa. Embora seja um período definido no tempo histórico, a narrativa literária insere toda a força mítica capaz de engendrar um mundo. No dizer de Sandra Pesavento, “Erico faz da experiência missioneira um mito fundador, justapondo lenda e história.”<sup>171</sup>

#### 4.2.1 Mito fundador gaúcho em *O Continente*

Compreender o conteúdo de *A fonte*, tanto na perspectiva histórica quanto na simbólica, torna-se fundamental para um entendimento das características da sociedade gaúcha, evocando o pressuposto de um mito fundador ser a célula matriz do que é criado a partir dele. Tendo estudado o começo de *O Continente* sob essa ótica, Maria da Glória Bordini afirma:

Como imagem em prospectiva das experiências históricas ou míticas em torno da região sul do Brasil, “A Fonte” exige um olhar detido sobre sua estruturação, pois nela se delineiam os rumos do romance, assim como da interpretação de Erico Verissimo do que seria a história “desmitificada” de seu Estado.<sup>172</sup>

Bordini observa que, como recurso estilístico, Erico constrói em *A fonte* seqüências de impressões estéticas muito nítidas, quase como uma transposição para a literatura de seus talentos nas artes visuais. O episódio se inicia numa madrugada de abril de 1745, em que o padre jesuíta espanhol Alonzo desperta de um pesadelo e, num olhar panorâmico para o ambiente externo, reconhece na paisagem a beleza plástica que o deixa com o sentimento de estar mais perto de Deus. A seguir, Alonzo fica apreensivo ao olhar na direção leste, onde fica o Continente do Rio Grande de São Pedro e de onde espera que os portugueses venham a cobiçar as terras dos Sete Povos, repetindo o movimento da destruição das províncias jesuíticas pelos bandeirantes décadas atrás. A catedral aparece ao olhar do padre como uma fortaleza de frescor e amparo, comparada ao regaço materno dos tempos da infância. Alonzo, então, fita o povoado, com o colégio, o hospital, as oficinas e o quarteirão dos índios.

<sup>171</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Op. cit.*, p.2.

<sup>172</sup> BORDINI, Maria da Glória. *O Continente de São Pedro: éden violado*. In: BORDINI, Maria da Glória; ZILBERMAN, Regina. **O tempo e o vento: história, invenção e metamorfose**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.52-53.

A cena, construída especialmente pela visão do padre, afligido por uma antiga culpa, mas pacificado pelo ambiente da Redução, destaca a amplitude silenciosa e amável da natureza do pampa, em que irrompe a solidez e o peso do prédio sagrado, cujo negror evoca o hábito da Ordem e, em consequência, sua missão civilizatória. [...] Numa vista caracterizada pela pureza e suavidade de contornos e habitada em estado de beatitude, respira-se um clima de apreensão. [...] Prepara-se com isso a expectativa do leitor para o advento da catástrofe final, em que a Redução é invadida pelos portugueses, queimada pelo povo e os padres, e o futuro herói, Pedro, ainda menino, foge em direção ao Continente, para mais tarde encontrar Ana Terra e dar-lhe um filho.<sup>173</sup>

Sempre sob o olhar de Alonzo, as Missões e seu entorno são representados como um paraíso terrestre. A paisagem, feito uma aquarela pintada por uma criança, com coxilhas verdes recobertas de macegas sob um céu azul, difere da paisagem da Espanha, mais trágica, e da crueldade daquela outra dos trópicos. Define Bordini: “Essa é a visão típica de um europeu setecentista ilustrado, que espera do espaço conquistado nas Américas o consolo que o solo da metrópole não pode lhe oferecer.”<sup>174</sup> A descrição da organização urbana do aldeamento guaraníco, ainda na visão do padre, assemelha-se à realização das utopias humanistas que a Europa cultuava desde a de Thomas Morus, com a valorização da família como célula-mater, uma economia comunizada, administração justa, direitos igualitários, a religião como fundamento e admitindo o prazer ao lado da virtude.

A visão do Pe. Alonzo confirma o sentimento de vitória dos propósitos jesuíticos nas terras sul-americanas da Coroa espanhola. A pedagogia teocêntrica encontrou sintonia numa organização socioeconômica coletivista que respeitou o modo de produção comunitária indígena. Longe de seguir modelos utópicos europeus, a sociedade fraterna e pacífica criada era fruto de acomodações históricas das crenças sociais da Ordem às tradições tribais, operada por interações entre brancos e índios. Tudo isso, é claro, devido “aos jesuítas enquanto mestres e condutores últimos da vida comunitária”.<sup>175</sup>

Mas eis que chega o inevitável momento de inversão dessa representação mitificada de uma comunidade igualitária, harmoniosa e espiritualizada, quando a situação política externa às missões se agrava. Ante a ameaça da invasão das tropas portuguesas e espanholas, agora unidas, para o cumprimento do Tratado de Madri com a saída dos missionários do território das reduções, a sociedade ideal desmorona. Os jesuítas, antes partidários da Coroa espanhola, mesmo relutantes tomam o partido dos índios resistentes, mas passam de líderes a subalternos. É nesse contexto que ganha destaque o principal comandante da resistência dos

<sup>173</sup> *Idem*, p. 54.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>175</sup> *Op. cit.*, p. 56.

Sete Povos, Sepé Tiaraju, e é quando o Pe. Alonzo percebe nuances ocultas do que era um modelo de sociedade religiosa. Afirmar Bordini:

O espanto de Alonzo ao testemunhar a alteração do cenário da redução em virtude da mobilização dos guaranis implica o reconhecimento, forçado pela situação nova, de que seus pupilos têm recursos próprios e que sua pedagogia não afetou a raiz identitária dos índios.<sup>176</sup>

A morte de Sepé Tiaraju, antevista numa premonição do menino Pedro Missioneiro, anuncia o fim de tudo. Um incêndio consome o outrora paraíso humano erguido sob as ordens de Deus. Nesse ponto final do episódio, narrado à distância, não mais sob a perspectiva de Alonzo, Erico Verissimo anuncia o primeiro movimento da ação fundadora do clã que será tema de seu longo romance: “Pedro montou num cavalo baio e, levando consigo apenas a roupa do corpo, a chirimia e o punhal de prata, fugiu a todo galope na direção do grande rio...”<sup>177</sup>

Para Bordini, esse herói fundador, tendo assimilado uma cultura religiosa e humanística, seria o genitor de uma descendência de homens mais sensíveis às causas humanas do que os nascidos dos invasores, como se verá na narrativa posterior de *O Continente*. “Ele será o combatente e o artista, o macho gentil, o narrador criativo e sedutor, como seu último descendente em *O Tempo e o Vento*, Floriano Cambará.”<sup>178</sup> Na leitura de Bordini, o complexo de imagens da formação primordial do Rio Grande a partir de *A fonte* é o de um paraíso natural, em que as culturas espanhola e indígena se mesclaram, gerando uma forma de comunidade sociopolítica equilibrada e prática, na qual trabalho e lazer coexistem sob a motivação maior da elevação do espírito. Por essa ótica, as reduções seriam um reflexo do modelo comunitário dos antigos cristãos, sem a rigidez da hierarquia eclesiástica. No entanto, esse éden sobre a terra é violado:

[...] num primeiro plano sutil, pelas contradições morais e intelectuais dos promotores, os jesuítas, que tendem a encarar os guaranis como crianças, conformando seus costumes seculares ao figurino cristão, mesmo que este não se ajuste bem, e submetendo-os passivamente aos caprichos políticos da mãe Espanha. [...] Num segundo plano, de visibilidade tênue, esse paraíso possível é destruído pela colonização espoliativa dos dois impérios, o luso e o espanhol, que, tanto um quanto outro, não consideram a experiência de integração cultural que ali se desenrola, votando as populações nativas ao extermínio.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> *Op. cit.*, p. 58.

<sup>177</sup> VERISSIMO, Erico. **O Continente**. Vol. 1. 2.ed. São Paulo: Globo, 2002, p. 82.

<sup>178</sup> BORDINI, Maria da Glória. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>179</sup> *Idem*, p. 60.

Por esse enfoque imprimido em *A fonte* como fundação do Rio Grande do Sul, Erico Verissimo sugere, conforme análise de Bordini, que a gênese missioneira poderia ter produzido uma sociedade mais pacífica e culta, menos agressiva e rude do que vinha sendo até o período em que o escritor concluiu *O Tempo e o Vento*, no começo dos anos 1960. Pela trilogia, a história sulina não passou de uma “cadeia de guerras e conquistas de território ou de poder político, entre facções truculentas, anulando alteridades, como as culturas étnicas nativas ou importadas, e sufocando movimentos civilizatórios ou degradando-os.”<sup>180</sup> Não é à toa, portanto, que o fundador Pedro Missioneiro, dotado de artes e sensibilidade, precisa ser sacrificado no episódio seguinte, *Ana Terra*, por perturbar os valores da sociedade colonizadora lusa.

A tese subjacente no imaginário do texto é de que o paraíso terrestre, se fosse uma possibilidade realizável entre povos diferentes, mas de boa vontade, não poderia fundar-se num projeto colonizador. Nessas circunstâncias, o acolhimento do Outro, mesmo efetuado nobremente, [...] traz em seu âmago a semente da falência. Está, já de início, imbuído do interesse do colonizador pelo território, seja ele espiritual ou geopolítico. Essa é a vertente que Erico Verissimo, tomando “A Fonte” como ponto de partida, explora até o final de *O Tempo e o Vento*: a dos belos gestos fraudados, a dos paraísos perdidos que só a arte, em sua finalidade sem fim, pode restituir.<sup>181</sup>

#### 4.2.2. O tema do paraíso perdido

Com essa análise de Bordini, firma-se, então, um mito fundador para o Rio Grande do Sul pelo viés da literatura. Por tal ângulo de interpretação, o tema mítico do paraíso perdido estaria na base da sociedade sulina em formação. Como já abordamos no primeiro capítulo, esse tema está na raiz mítica das religiões cristãs e do judaísmo. Adão e Eva desobedeceram a Deus, comendo o proibido fruto da árvore do bem e do mal, e, por isso, foram condenados a trabalhar duramente sobre a terra para dela retirar o próprio sustento. Perdia-se ali a condição de ligação original com a fonte matriz e iniciava-se a jornada humana no mundo, segundo consta no livro do Gênesis:

E o Senhor Deus disse: “Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal. Agora, pois, cuidemos que ele não estenda a sua mão e tome também do fruto da árvore da vida, e o coma, e viva eternamente.” O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, para que ele cultivasse a terra donde tinha sido tirado. E expulsou-o; e colocou ao oriente do jardim do Éden querubins armados de uma espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da vida.<sup>182</sup>

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 60-61.

<sup>181</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>182</sup> BIBLIA SAGRADA. *Gênesis*, 3:22-24.119.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1998, p. 51.



Essa delimitação entre o território divino do paraíso e a terra crua a ser habitada pelo primeiro casal humano coincide com a demarcação do tempo do homem e de suas ações conscientes, ou escolhas, sobre o ambiente. Em um estudo sobre as variantes simbólicas do conceito de paraíso, a psicanalista junguiana e astróloga Liz Greene <sup>183</sup> observa que o pecado original de Adão e Eva também aparece nos mitos de paraíso de outras culturas, como causa principal de nosso afastamento de Deus e razão de nossa expulsão do lugar da felicidade e da vida eterna. Segundo Greene, também é nosso pecado o que se interpõe entre nós e nossa união com a fonte, e o que nos move a expiá-lo mediante sofrimento e sacrifício para que possamos merecer o perdão divino e retornar ao paraíso.

O paraíso perdido seria, então, tanto nosso lugar de origem, onde existíamos em estado de fusão com o Outro divino, como também nosso lugar de retorno definitivo após a remissão dos pecados pelas ações e crenças corretas. Retornar a esse paraíso primordial seria, na visão de Greene, o fundamento de uma universal nostalgia humana. Conforme escreve a autora (em tradução nossa, a partir da versão em espanhol):

A muitos ocidentais da era moderna, a idéia religiosa de uma vida edênica futura lhes parece intelectualmente absurda. Mas a nostalgia e o anseio não desapareceram, e, por conseguinte, a esperança de uma feliz reunião, por ora relegada ao inconsciente, se projeta sobre algum momento futuro desta vida [...] quando de alguma maneira, magicamente, tudo termine por “estar bem”. Estes sentimentos são humanos e universais; todos, em alguma ocasião, os experimentam. <sup>184</sup>

O *Dicionário de símbolos* de Chevalier e Gheerbrant aponta que o paraíso é o “paradesha” sânscrito e o “pardes” caldeu. “É, com sua fonte central e seus quatro rios correndo nas quatro direções, a origem de toda tradição. É também, universalmente, a morada da imortalidade.” <sup>185</sup> O mesmo dicionário remete ao verbete fonte, cujo simbolismo de água pura é expresso pelo manancial que brota ao centro do paraíso e do qual jorram as águas da vida, da juventude ou do ensinamento.

A sacralização das fontes é universal, pelo fato de constituírem a boca da *água viva* ou da *água virgem*. Através delas se dá a primeira manifestação, no plano das realidades humanas, da matéria cósmica fundamental, sem a qual não seria possível assegurar a fecundação e o crescimento das espécies. [...] É um símbolo da maternidade. <sup>186</sup>

<sup>183</sup> GREENE, Liz. **Neptuno: Um estúdio astrológico**. Barcelona: Ediciones Urano, 1997, p. 60.

<sup>184</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>185</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Vera da Costa e Silva et al. 119.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005, p. 684.

<sup>186</sup> *Idem*, p. 444-445.

Essa associação simbólica entre fonte, paraíso e maternidade encontra forte identificação no texto de Erico Verissimo em *O Continente*. Nomear o episódio inicial do livro de *A fonte* e imprimir nele uma alta carga mítica não apenas remete à sacralidade do que está sendo narrado, como abre entradas para leituras muito além daquela assentada no senso comum, que liga fonte a origem e começo. Convém abordarmos mais detalhadamente certos símbolos que aparecem no citado episódio, de modo a confirmar que Erico realmente teria conferido uma condição de paraíso sagrado à experiência missioneira.

Independentemente da intenção consciente do autor, uma determinada imagem ou símbolo num texto literário pode assumir significados múltiplos. Embora estejamos quase convencidos da intencionalidade de Erico acerca da simbologia adotada em *A fonte*, para fins científicos devemos respeitar os possíveis fatores de incerteza. Examinemos, então, a premissa de Gaston Bachelard sobre a filosofia da poesia, a qual estendemos para todas as imagens simbólicas do texto literário. Bachelard defende uma autonomia da imagem poética no texto, a qual não estaria sujeita a um impulso e nem seria um eco de um passado causal. “Em sua novidade, em sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio.”<sup>187</sup> Seu sentido, portanto, dependeria menos da sua causalidade e mais da sua repercussão.

Sabemos que um símbolo é, entre várias acepções, “aquilo que, por um princípio de analogia formal ou de outra natureza, substitui ou sugere algo”.<sup>188</sup> Já vimos que fonte sugere maternidade, assim como está ligada à idéia de paraíso. No sentido etimológico, Greene comenta que os termos persas que constituem o equivalente a paraíso, “pairi” (ao redor) e “daeza” (parede), indicam a imagem de um recinto murado. “Semelhante a um útero, esse recinto murado contém depois da morte exatamente o que continha antes do nascimento.”<sup>189</sup>

Na psicologia, é usual a associação do estado uterino com a condição paradisíaca primordial. Identificamos aí uma relação simbólica entre a mãe, ou a condição de maternidade, e o paraíso uterino, fonte mágica de cujas águas emergirá um novo ser, dando continuidade ao milagre da vida. Como o paraíso é uma idéia religiosa, o recinto murado da igreja poderia representar tanto a mãe sagrada primordial quanto seu equivalente em termos de paraíso terrestre, ou seja, um lugar de beatitude e religação com o divino. Chevalier e Gheerbrant acrescentam que a igreja pode simbolizar o povo de Deus, em cujo seio se

<sup>187</sup> BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 2.

<sup>188</sup> HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Op. cit.*, p. 2573.

<sup>189</sup> GREENE, Liz. *Op. cit.*, p. 63.

abrigam todos os justos, bem como representar também a esposa de Cristo e a mãe dos cristãos e, “sob esse aspecto, se lhe pode aplicar todo o simbolismo da mãe.”<sup>190</sup>

Sob essa rede de associações simbólicas, fica clara a intenção de Erico Verissimo de relacionar, na perspectiva do Pe. Alonzo, a catedral da redução à imagem da mãe, e esta ao paraíso. Alonzo recorda de certa passagem da infância em que, aflito, buscara consolo no regaço materno:

E ele chorou, e sentiu-se aliviado, consolado, desgravado. [...] E quando a mãe se pôs a cantar uma *canción de cuna*, uma paz quente e profunda desceu sobre Alonzo, que fechou os olhos e adormeceu no paraíso. Sim, aquela catedral lembrava-lhe a mãe. No verão seu ventre era fresco; mas como eram cálidas no inverno suas entranhas! E no dia em que os inimigos atacassem a redução [...] a catedral seria uma cidadela invencível.<sup>191</sup>

Mais adiante na narrativa, Alonzo, inebriado pela melodia produzida pelos instrumentos musicais dos índios, percebe-se envolvido por remotas recordações da infância e outra vez surge em seu pensamento a imagem da mãe, “sentada como uma rainha na sua cadeira de respaldo alto, o colo farto, o olhar manso, as mãos cruzadas sobre o ventre – tranqüila, sólida e acolhedora como uma catedral...”<sup>192</sup> No já citado verbete “Paraíso” do *Dicionário de símbolos*, a música maravilhosa aparece como elemento constitutivo das delícias paradisíacas. Não é à toa, portanto, o valor da música nos rituais religiosos. No caso das Missões, a música tinha sido também veículo de aproximação entre jesuítas e indígenas, como relata Erico, na perspectiva de Alonzo:

Tocando seus instrumentos e cantando, eles se haviam aproximado pela primeira vez dos guaranis, desarmando-os espiritual e fisicamente e conquistando-lhes a confiança e a simpatia. No princípio a música fora a linguagem por meio da qual padres e índios se entendiam. E não havia sido porventura a música a língua do Paraíso – o primeiro idioma da humanidade? Por meio da música os jesuítas induziam os índios ao estudo, à oração e ao trabalho. [...] A música era por assim dizer o veículo que levava aquelas almas a Cristo.<sup>193</sup>

#### 4.2.3 Música, divina música

Como sinal da mais refinada vibração do divino na terra, a música parece ter na narrativa a função de síntese da proposta humanística dos jesuítas, a despeito de toda a aculturação que tal projeto também demandou. Não teria sido por outro motivo, além desse papel simbólico de conter a essência do paraíso, o fato de Pedro Missioneiro carregar um instrumento musical, junto com um punhal, quando saiu do povoado em chamus para fundar

<sup>190</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Op. cit.*, p. 500-501.

<sup>191</sup> VERISSIMO, Erico. *Op. cit.*, p. 41.

<sup>192</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 54.

um clã e uma sociedade. A chirimia de Pedro era um instrumento de sopro em madeira, precursor do oboé, fabricado pelos próprios índios sob a coordenação dos padres. Mais tarde, quando passou a conviver com a família de Ana Terra, Pedro tocou outro instrumento de sopro, uma flauta, deixando Ana arrebatada por um estranho sentimento. Era a música cumprindo seu papel de tocar o espírito humano e, de alguma forma, conectá-lo com o transcendente. “O agudo som do instrumento penetrou Ana Terra como uma agulha, e ela se sentiu ferida, trespassada. [...] Sentiu então uma tristeza enorme, um desejo amolecido de chorar.”<sup>194</sup> A melodia fez Ana evocar aquelas que costumava ouvir na igreja, quando morava em Sorocaba. Naquele rancho agreste, habitado por uma família marcada pela crueza da sobrevivência e distante do afeto, a música que o índio aprendera a tocar nas missões provocou um abalo nas almas, despertou sensibilidades adormecidas pelo real. Descreve o autor: “Com a cabeça apoiada nas mãos, Maneco Terra escutava. Horácio olhava para o teto. Antônio riscava a madeira da mesa com a ponta da faca. Havia lágrimas nos olhos de D. Henriqueta.”<sup>195</sup>

Como se verá logo depois na narrativa, a flauta e a música de herança missioneira desapareceram com o sacrifício do índio Pedro após engravidar Ana Terra. Restou o punhal de prata, absolutamente mais coerente com o rumo da cultura em formação. Quase um século depois desse episódio, de uma Santa Fé já bastante povoada, o médico alemão Carl Winter parte para conhecer as ruínas das Missões, guiado por um vaqueano. Inebriado pelo ambiente ainda espetacular, Winter, também músico, questiona:

Aquelas pedras – refletiu ele – haviam sido envolvidas por melodias inventadas por compositores europeus e reproduzidas por jesuítas e indígenas em instrumentos fabricados na própria redução. Onde estavam agora as melodias do passado? Onde? Para se divertir fez em voz alta essa pergunta ao vaqueano. O rapaz mirou-o com ar sério e disse:

– Vosmecê está mangando comigo, doutor. [...] O senhor, que é doutor, deve saber. Eu sou um bagualão.<sup>196</sup>

Winter constata a diferença cultural entre os valores humanísticos do passado, evocados pelo território arruinado das Missões, e os daquele peão rude da atualidade de então. No mesmo local, o médico já havia refletido acerca da disparidade cultural de antes, quando do florescimento missioneiro. Para ele, um viajante que tivesse chegado ali em meados do século XVIII perceberia no ambiente uma mistura de Idade Média e Renascimento, enquanto

<sup>194</sup> *Op. cit.*, p. 115.

<sup>195</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>196</sup> VERISSIMO, Erico. **O Continente**. Vol. 2. 2.ed. São Paulo: Globo, 2002, p. 89.

no restante do Continente de São Pedro encontraria homens contemporâneos estabelecidos numa terra de tribos pré-históricas e vivendo numa idade híbrida.<sup>197</sup>

Winter age como um legítimo viajante estrangeiro nas terras gaúchas. Sabemos pelas anotações hoje amparadas no Acervo Literário Erico Verissimo que, para compor seu romance histórico, o escritor pesquisou os relatos de viajantes europeus sobre o Rio Grande do Sul do século XIX. Muito do que é narrado sobre a faina cotidiana dos aldeamentos, na ótica do jesuíta Alonzo, pode ter sido retirado das descrições do padre jesuíta tirolês Antônio Sepp von Rehegg, o Padre Sepp, cujo livro *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos* teve sua última edição brasileira em 1943 e constitui o mais antigo documento sobre as reduções em estudo. Padre Sepp foi fundador de aldeamentos dos Sete Povos, como o de São João Batista, em 1698, além de ter sido o promotor da cultura em massa do algodão no local e da fundição do ferro. A música ganhava destaque entre suas ações apostólicas, com resultados prodigiosos, como consta no seu relato de 1698:

Na colônia de São João Batista, recentemente fundada, há um rapaz de seus doze anos, que toca com dedo firme sonatas, alemandes, sarabandas, correntas e baletos e outras muitas peças compostas pelos mais insignes maestros europeus. [...] Prelúdios que fazem suar o organista mais hábil, devido à concentração que exigem, o meu rapazito os toca na cítara davídica ou harpa, com sorriso nos lábios. [...] Portanto, se ainda houver quem considere a estes coitados ineptos para especulações metafísicas, reconheça ao menos neles um tino prático para serviços mecânicos e, sobretudo, uma propensão rara para a música. Esta última os torna sobremaneira dóceis. Deste modo, criaturas boçais que são incapazes de compreender as cousas do espírito, entrar-lhe-ão pelo ouvido as verdades fundamentais da fé católica.<sup>198</sup>

Mesmo com o fim dos aldeamentos e a expulsão dos jesuítas, o despertado pendor musical dos índios se manteve na região missioneira. O francês Auguste de Saint-Hilaire, em visita a São Borja em 1821, escreveu:

Fui hoje a missa durante a qual alguns meninos cantaram árias portuguesas, com voz muito boa e muita afinação. Os jesuítas, como os antigos legisladores, serviam-se da música para abrandar os costumes dos guaranis e para cativá-los. [...] Como os índios não ouviam o som dos instrumentos, pelos quais eram apaixonados, senão nas cerimônias religiosas, logo tomaram a música como parte essencial do culto divino, tornando-se afeiçoados ao ofício sacro e cristãos, tanto quanto podiam ser. Após o desaparecimento dos Jesuítas, o amor à música persistiu entre os guaranis, por assim dizer – sem mestres. E a aprendizagem da música tornou-os também soldados, como outrora fê-lo cristãos.<sup>199</sup>

<sup>197</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>198</sup> SEPP, Padre Antônio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Tradução de A. Reymundo Schneider et al. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943, p. 235-236.

<sup>199</sup> SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821**. Tradução de Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, p. 126.

#### 4.2.4 Paraíso sim, mas imperfeito

Pelo que foi exposto, torna-se clara a importância da música como elemento simbólico ou literal a referendar a identificação das reduções missioneiras com um paraíso terrestre. No entanto, sabemos que o episódio missioneiro recebeu outras interpretações e que angariou muitos detratores, tanto que houve a expulsão dos jesuítas do Brasil. Entre os viajantes europeus que conheceram o que restou dos aldeamentos já no século XIX, também apareceram críticos ao trabalho jesuítico. Embora já possamos reconhecer uma certa simpatia de Erico Verissimo pelo aspecto humanístico e cultural das Missões, é importante examinar como o escritor abordou no texto de *A fonte* esse enfoque crítico às reduções.

O mesmo apelo musical missioneiro que encantou viajantes como Saint-Hilaire e Nicolau Dreys e que, na ficção de Erico, também fascinou o alemão Carl Winter, recebeu um tratamento irônico e depreciativo por parte de Arsène Isabelle em seu livro *Viagem do Rio Grande do Sul (1833-1834)*. Para Isabelle, em vez de supostamente proteger os índios, encaminhando-os para a civilização e tornando-os cristãos, os jesuítas apenas formaram autômatos, explorados de acordo com as conveniências da Igreja. O trecho a seguir ilustra a dura opinião de Isabelle sobre a cultura musical missioneira: “Todos os trabalhos, mesmo os mais penosos, faziam-se *ao som da flauta e do tambor!* Que poético! Imaginai bem, *trinta mil* índios dançando e trabalhando diariamente *ao som da flauta* perante os bons padres que não faziam nada!...”<sup>200</sup>

Apesar do tom mítico adotado em *A fonte* e de a narrativa se conduzir na perspectiva do jesuíta Alonzo, Erico não deixou de denunciar no episódio os problemas da aculturação a que foi submetida os indígenas, demonstrando uma cuidadosa atenção aos rumos ambivalentes da leitura da história. Contemporâneo e amigo de Erico, Augusto Meyer, no ensaio *Relíquias dos Sete Povos*, chamava a atenção para a atitude dos jesuítas de não respeitarem os naturais pendores artísticos dos índios, limitando-os a executarem cópias servis dos modelos europeus, embora Meyer reconheça que, por parte dos padres, “o sentido de sua obra só podia ser a imposição de uma crença, para integrar o bárbaro na família católica.”<sup>201</sup>

Em seu texto literário, Erico aborda a questão do choque cultural entre jesuítas e índios em pelo menos dois momentos. Em visita à oficina de escultura, o Pe. Alonzo encanta-

<sup>200</sup> ISABELLE, Arsène. **Viagem ao Rio Grande do Sul** (1833-1834). Tradução e notas de Dante Laytano. 2.ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1983, p. 22.

<sup>201</sup> MEYER, Augusto. *Relíquias dos Sete Povos*. In: **Prosa dos Pagos (1941-1959)**. 4.ed. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro – Corag, 2002, p. 233.

se com o trabalho do índio Francisco numa imagem de um Cristo Morto, a qual se enquadrava perfeitamente ao modelo europeu:

Os outros escultores índios em geral davam à face das figuras os seus próprios característicos fisionômicos: olhos oblíquos, zigomas salientes, lábios grossos. Havia pouco um índio esculpira um Menino Deus índio com um cocar de penas na cabeça. Mas o Cristo Morto de Francisco, com sua face alongada e suas feições semíticas, lembrava, estranhamente, na sua simplicidade dramática, certas imagens do século XI, que Alonzo vira em igrejas da Europa.<sup>202</sup>

Por conta disso, Alonzo considera Francisco, índio nascido e educado nas missões, um escultor consumado, tendo talhado imagens que se encontravam nas igrejas de outras reduções. Imediatamente antes de chegar à oficina, o padre passara no hospital, onde visitara o índio Inácio, que tinha vazado um olho. Esse episódio pode ser interpretado como uma crítica clara de Erico à imposição doutrinária dos jesuítas sobre os indígenas. O citado índio tinha sido flagrado espiando a mulher de outro tomando banho nua e, ao ser levado à presença do padre cura da redução, ouvira deste as repreensões sobre o pecado cometido e a advertência bíblica de que, “se teu olho te escandalizar, arranca-o, e atira-o para longe de ti.” A eloquência do cura e o arrependimento do índio levaram este a tomar de uma pua e furar o próprio olho, sendo impedido pouco antes de vazar também o outro olho. Diz o texto: “O cura teve de usar todo o seu tato para lhe explicar que, conquanto seu pecado fosse muito sério, os versículos bíblicos não deviam ser tomados ao pé da letra.” Essa violência do índio contra si mesmo deixa clara a crítica de Erico aos possíveis traços de violência doutrinária imposta aos guaranis.

#### 4.2.5 Símbolo de violência

No conjunto de *A fonte*, as críticas ao trabalho jesuítico se diluem ante a força do seu componente humanístico, num contexto histórico de escravidão e extermínio dos indígenas. Mas, um derradeiro símbolo vinculado por Erico a esse éden terrestre merece toda nossa consideração e análise, exatamente por conter a síntese do que, para o escritor, seria o rumo tomado pela nova sociedade a ser fundada com a destruição das missões. Trata-se do punhal que Pedro Missioneiro carrega dali e que, cerca de 150 anos depois, no final de *O Continente*, encontra-se nas mãos do menino Rodrigo. É um dos elementos de permanência ao longo do romance, ao lado da tesoura de D. Henriqueta (mãe de Ana Terra), com os quais, segundo

<sup>202</sup> VERISSIMO, Erico. *O Continente*. Vol. 1. 2.ed. São Paulo: Globo, 2002, p. 50.

Zilberman, o tempo das origens, próprio do mito, pode ser recuperado por uma repetição ritualística.<sup>203</sup> O punhal carrega o óbvio sentido de morte, por sua vez vinculado à simbologia do falo e do gênero masculino.

Chevalier e Gheerbrant associam aos instrumentos cortantes em geral a significação de um princípio ativo modificando a matéria passiva. A faca, mais especificamente, tem seu símbolo conectado à idéia de execução, de morte, vingança e sacrifício, além de provas iniciáticas como a circuncisão, donde se extrai seu simbolismo fálico, conforme os autores, “tão freqüentemente evidenciado por Freud na interpretação dos sonhos dos seus pacientes”.<sup>204</sup> No enredo de *A fonte*, o punhal surge a partir de um sonho perturbador do Pe. Alonzo, que o relata ao cura da redução, Pe. Antônio, numa perfeita seqüência de narrativa de cunho psicanalítico.

Essa interpretação do sonho realizada pelo cura, à guisa de um moderno psicanalista, mas na condição de padre confessor, parece avisar ao leitor que preste atenção nos conteúdos simbólicos da narrativa e, mais exatamente, na ligação do punhal com o masculino e a morte. Alonzo relata que, no sonho daquela madrugada, dirigia-se ao armário da sua cela para buscar algo e que lá havia uma parte do corpo que ele não ousava pronunciar dentro da igreja, sugerindo ser o órgão genital. Mais tarde, conta ao cura que no armário guarda um antigo punhal, relíquia de família, com a qual planejava matar um homem, por desejar a mulher deste, tudo isso antes de seu arrependimento e filiação à Companhia de Jesus ainda na Espanha. O cura o questiona por qual razão ainda guarda o punhal no armário, e Alonzo responde:

– A conselho do meu confessor. Quando a graça de Deus caiu sobre mim e vi a iniquidade em que vivia, despojei-me de tudo quanto tinha, de tudo que me pudesse lembrar da vida antiga: objetos, roupas, amigos... Foi então que o meu confessor me sugeriu que guardasse o punhal, pois lhe parecia perigoso que eu apenas “esquecesse” o passado. [...]

– Tira o punhal do armário e coloca-o em cima da mesa, bem à vista! [...] É preciso expulsar o demônio deste casarão – continuou, batendo com a ponta do indicador na testa de Alonzo.<sup>205</sup>

Incentivado pelo conteúdo dos sonhos e o conselho do cura, Alonzo se submete a uma revisão interna catártica e purgativa, a partir de um contato direto com o punhal: “Era uma bela arma de cabo e bainha de prata lavrada. Alonzo desembainhou-a: a lâmina triangular de aço, que ele apertou na mão, era fria. Fria e má – concluiu”. Enquanto deixava a mente entregue ao passado e experimentava a sensação de danação infernal caso tivesse matado seu

<sup>203</sup> ZILBERMAN, Regina. *História, mito, literatura*. In: *Op. cit.*, p. 43.

<sup>204</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Op. cit.*, p. 414.

<sup>205</sup> VERISSIMO, Erico. *Op. cit.*, vol. 1., p. 46-47.



antigo rival, o padre apertava o punhal na mão, até o sangue pingar nas lajes do chão. É assim, com essa repetição de um redentor sofrimento cristão, com uma legítima chaga na mão, que Alonzo se purifica. “A ponta do punhal penetrara-lhe na carne. Mas agora, suado e ofegante, ele antevia o céu.” O trabalho evangélico nas missões era um sinal claro do perdão e da redenção vindos do Criador. “Da ferida da mão, o sangue ainda escorria. Mas ele amava aquela ferida.”<sup>206</sup>

Pouco depois, chega à redução uma índia em trabalho de parto e esvaindo-se em sangue. A mulher morre, mas salva-se a criança, um menino mestiço, o qual, na visão experiente do padre e do cura, deveria ser filho de algum dos paulistas que costumavam prear e violentar índias no Continente do Rio Grande. Eleito para ser padrinho do menino, Alonzo sugere batizar-lhe de Pedro. Logo descobre a razão inconsciente da sugestão: Pedro era o nome do homem que outrora ele tentara matar na Espanha com o antigo punhal.

Criado sob os cuidados da família de um cacique da redução e seguido de perto pelo padrinho Alonzo, o menino Pedro demonstra possuir dons extraordinários. Identifica-se como filho de Nossa Senhora, a quem chama de Rosa Mística e com quem diz conversar periodicamente. Dono de uma mente perscrutadora, Pedro intriga-se com o mistério dos fenômenos naturais, como a chuva, o trovão e o raio. “Em tudo isso ele via, de uma maneira obscura, manifestações da luta entre o bem e o mal. E havia sobretudo o grande mistério da morte.”<sup>207</sup> Quando descobre o punhal, na cela de Alonzo, o pequeno índio demonstra interesse pela arma, para defender-se dos espíritos do mal, ao que o padrinho argumenta: “A melhor arma contra eles é a cruz.” No entanto,

Sempre que podia, Pedro entrava furtivamente na cela do padre, tomava o punhal nas mãos, acariciava-o, experimentava-lhe a ponta, punha-o na cintura e imaginava-se um guerreiro como o corregedor, o alferes real Tiaraju, que era o homem que ele mais admirava na redução. [...] Pedro ficava-se ali na cela a imaginar essas coisas. Depois repunha o punhal sobre a mesa e retirava-se sem ruído, como uma sombra.<sup>208</sup>

É por essa fascinação pelo punhal que ele, ao fugir da redução em chamas, quando do ataque português, leva consigo a arma, junto com a chirimia. A permanência do punhal e o desaparecimento da chirimia ao longo da história da sociedade em formação deixa evidente o simbolismo subjacente à cultura que a partir dali se cristalizaria. Para Antônio Hohlfeldt, o punhal estaria associado ao elemento masculino, o vento do título da saga, voltado a uma ação horizontal de conquistas e posses, geralmente violentas, através de figuras como as do capitão

<sup>206</sup> *Idem*, p. 52-53.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>208</sup> *Op. cit.*, p. 67.

Rodrigo e do seu bisneto, Rodrigo Cambará. Já a tesoura, usada na trilogia para cortar cordões umbilicais, teria relação com o feminino, ou o tempo, de ação vertical e conservadora da vida, identificada nas figuras de Ana Terra e Bibiana.<sup>209</sup>

Mais a título de informação sobre o fascínio e a função utilitária e simbólica do punhal, e menos por alguma consciente ação intertextual por parte de Erico em *A fonte*, transcrevemos a seguir texto do argentino Jorge Luis Borges, sob o título de *O punhal*, publicado no livro *Evaristo Carriego*, de 1930:

Numa gaveta há um punhal.

Foi forjado em Toledo, nos fins do século passado. [...] Quem o vê tem de brincar um pouco com ele; percebe-se que há muito o procuravam; a mão se apressa a apertar a empunhadura que a espera; a lâmina obediente e poderosa encaixa com precisão a bainha.

Outra coisa quer o punhal.

É mais que uma estrutura feita de metais; os homens o pensaram e o formaram para um fim muito preciso; é, de algum modo, eterno, o punhal que ontem à noite matou um homem em Taquarembó e os punhais que mataram César. Quer matar, quer derramar brusco sangue.

Numa gaveta da escrivaninha, entre rascunhos e cartas, interminavelmente sonha o punhal seu singelo sonho de tigre, e a mão se anima quando o empunha, porque o metal se anima, o metal que presente em cada contato o homicida para quem o criaram os homens.<sup>210</sup>

#### 4.2.6 A negação do paraíso

Vale repetir que o mito do paraíso perdido está na base mitológica de muitas culturas antigas ao redor do mundo. Se isso indica uma ruptura primordial com o divino, sinalizando a queda do homem num universo de dor e sofrimento, por outro lado demarca um processo de abandono do mundo mítico, de estrutura circular e repetitiva, em prol da história, na qual os acontecimentos dependem de escolhas e atitudes humanas. Na acepção psicanalítica, o nascimento do homem, com todas as inerentes possibilidades de crescimento e expressão, só se dá a partir do abandono da fonte-útero da mãe, com o corte do cordão umbilical. A consciência, portanto, só começa a se formar com a expulsão do útero. Greene afirma (em tradução nossa):

A consciência implica a faculdade de escolher, que, por sua vez, exige a definição de um eu independente, capaz de tomar decisões baseadas em valores individuais, algo que constitui o oposto da fusão com a vontade de Deus, do pai ou mãe ou do coletivo. O conhecimento do bem e do mal é, na realidade, a condição necessária para separar-se da fonte. Sem dúvida, como tantas vezes se tem assinalado em textos tanto teológicos quanto

<sup>209</sup> HOHLFEDT, Antônio. **Erico Verissimo**. Porto Alegre: Tchê-RBS, 1984, p. 54.

<sup>210</sup> BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Vol. 1. São Paulo: Globo, 1998, p. 163.

psicológicos, em última instância foi Deus quem pôs aí o fruto, como convidado-os a que o comessem.<sup>211</sup>

A capacidade humana de tomar decisões, no exercício de um conquistado livre-arbítrio, surge aqui em oposição à fusão edênica primordial. Romper com a fonte significa instaurar o tempo do homem. Transportando essa visão para o mito fundador estabelecido por Erico Verissimo em *O Continente*, vamos encontrar na destruição das missões jesuíticas a opção irreversível pelo humano e o abandono do reinado teocrático, mesmo que isso represente o fim de uma utopia de paz e harmonia entre seres culturalmente diferentes. A simbologia do punhal sugere mais que a violação de um possível éden terrestre, como assinalou Bordini. Em nosso entender, trata-se de um golpe fatal contra Deus e seu amparo à custa da obediência e da servidão humanas. Ao mito fundador gaúcho acrescentamos a negação de Deus e a posse do homem como senhor do seu destino. Analisaremos isso no próximo capítulo.

---

<sup>211</sup> GREENE, Liz. Op. cit., p. 64.

## 5 DEUS MORTO NO PAMPA

### 5.1 A sentença de Nietzsche

No mito fundador gaúcho, tanto segundo o panorama histórico já apresentado quanto conforme a visão de Erico Verissimo em *O Continente*, percebemos que uma espécie de éden religioso é destruído a partir de um confronto de forças entre as então reunidas Coroas espanhola e portuguesa e a Igreja, que rompia ali o pacto secular de colaboração com as potências ibéricas para ficar do lado dos índios em defesa da terra missioneira. Nesse episódio, a Igreja, e tudo o que ela representava, logicamente passava à condição de inimiga. A vitória das tropas aliadas e a posse dos Sete Povos decretava, por assim dizer, a vitória do homem branco conquistador sobre os jesuítas emissários dos valores dos céus. Num sentido mais imediato, Deus era vencido pelo homem em sua sanha conquistadora. E a história rio-grandense começava de fato sob o jugo do homem guerreiro contra Deus.

É válido ampliar esse episódio à luz da filosofia, uma vez que estamos buscando aspectos formativos do jeito de agir e de pensar de um povo. Temos aí, neste mito fundador, um quadro de conflito declarado entre valores baseados em princípios teocráticos e outros em intenções individualistas humanas. Ora, o fim da submissão relativa à crença numa determinada divindade e a conseqüente emergência da capacidade humana de tomar decisões é um tema que sempre despertou o interesse de pensadores, desde a antiga Grécia. Via de regra, quando mais teocrática for uma sociedade, menos liberdade de ação individual terá seus indivíduos. É o caso, por exemplo, de nações modernas como o Irã, em que o poder está diretamente vinculado a preceitos religiosos, gerando uma cultura de absoluta repressão a

quem ousar desobedecer ao cânone sagrado. Dentre os pensadores que diretamente atacaram a religião em defesa do livre-arbítrio humano, ninguém foi tão contundente quanto o alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Indo mais além de Karl Marx, que considerava a religião um mal, rotulando-a de “ópio do povo”, Nietzsche proclamou: “Deus está morto”.

Leitor do também alemão Ludwig Feuerbach, de quem tomamos as idéias sobre o sofrimento contido no cristianismo, no primeiro capítulo dessa pesquisa, Nietzsche defendia um ideal de homem atento aos próprios instintos como forma de reagir à opressão e ao sofrimento da religião. A ferrenha oposição ao cristianismo foi um dos temas mais recorrentes na obra do filósofo, a ponto de ter publicado um livro chamado *O anticristo*. É muito conhecido o episódio do livro *A gaia ciência*, em que um louco, de lanterna em punho e à luz do dia, sai gritando em praça pública: “Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] O que o mundo possui de mais sagrado e possante perdeu seu sangue sob nossa faca. [...] De que servem estas igrejas se são tumbas e monumentos de Deus?”<sup>212</sup>

Não cabe neste estudo detalhar a abrangência e a complexidade do sentido das idéias de Nietzsche acerca do fim de Deus, mesmo porque essa tarefa ainda gera controvérsias entre estudiosos da filosofia. Basta-nos aceitar que a anunciada morte de Deus pertence ao contexto de um pensamento que nega a ação sacerdotal do cristianismo. Escreve o autor: “É necessário dizer exatamente quem consideramos como os nossos antagonistas: os teólogos e todo aquele que tem sangue teológico em suas veias.”<sup>213</sup> Para o filósofo, o teólogo é um trapaceiro, cuja influência faz inverter os conceitos de verdadeiro e falso. Assim, sob o jugo sacerdotal, o que é danoso à vida torna-se verdadeiro, enquanto o que a intensifica e exalta vira falso. Segundo Nietzsche, o cristianismo “fez um ideal do antagonismo de todos os instintos de autopreservação da vida saudável”.<sup>214</sup> O conceito cristão de Deus tornou-o a negação da vida. E o pensador aponta o que seriam valores autenticamente humanos e verdadeiros:

O que é bom? – Tudo que aumenta a sensação de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mau? – Tudo que brota da fraqueza.

O que é felicidade? – A sensação de que o poder aumenta – que a resistência está vencida.

Não contentamento, porém mais poder; não paz a qualquer preço, mas guerra; [...]

O que é mais danoso do que qualquer vício? – A simpatia prática pelos fracos e falhados – o cristianismo...<sup>215</sup>

<sup>212</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhem. **A gaia ciência**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1976, p. 133-135.

<sup>213</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**. Tradução de David Jardim Júnior. 4.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, p. 25.

<sup>214</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 18.

Assim, a vitória do poder do homem contra a repressão dos seus instintos pelos dogmas cristãos era um baluarte das idéias de Nietzsche. Num dos muitos sentidos possíveis sobre essa declarada atitude do filósofo, reafirmamos a interpretação do historiador e especialista em filosofia Eduardo Rizatti Salomão acerca da morte de Deus decretada por Nietzsche, quando diz que:

[...] a validade de sua crítica está em seu questionamento à Teologia e à prática religiosa como instrumentos institucionais, mundanos, como sustentáculos do que chama de ideologia do sofrimento, que aterroriza o homem, invocando o castigo divino perante o pecador, diminuindo-o, negando a possibilidade de um homem livre dessa mácula. Da mesma forma o asceta e o sacerdote são vistos por Nietzsche como opressores por excelência, que em primeiro lugar negam a si, a sua condição natural, decretando uma conduta antinatural como o caminho a Deus, e em segundo lugar, são instrumentos de canalização do ressentimento, da intolerância e do fanatismo de seus fiéis.<sup>216</sup>

Por essa ótica, a morte de Deus estaria relacionada diretamente a um confronto à teologia defendida pelos sacerdotes cristãos, com seu culto ao sofrimento e à anulação do potencial instintivo do homem. A partir do mito fundador em estudo, em cuja narrativa, por motivos mais políticos que teológicos os jesuítas foram vencidos, podemos reconhecer o surgimento de uma sociedade mais independente e guerreira que religiosa. Ao discutir a primordial religiosidade gaúcha, Jorge Salis Goulart, que declaradamente defende o lado português na fundação do Rio Grande do Sul, afirma que o rio-grandense nunca imitou o padre, mas sim o militar, e que o fracasso dos jesuítas no confronto missionário teria contribuído para o desprestígio dos sacerdotes. Acrescenta o autor:

Pode-se dizer que a formação social do Rio Grande do Sul foi uma luta contínua contra os jesuítas das Missões, desde os memoráveis reencontros em que os contingentes numerosos dos guaranis contrariavam a avançada portuguesa até a Colônia do Sacramento. [...] Verdade ou não, o certo é que os jesuítas se não livram do velho boato de terem instigado os índios contra o tratado de limites que entregava as Missões aos portugueses. [...] Era natural, pois, que o sentimento patriótico e guerreiro rio-grandense, a combater tanto tempo a figura do jesuíta, crescesse em redor dos chefes militares, diminuindo o prestígio do padre.<sup>217</sup>

Façamos aqui um breve parêntese. Embora essa interpretação de Jorge Salis Goulart faça sentido em nossa discussão sobre o confronto com Deus a partir do mito fundador gaúcho, convém atentar para a já citada simpatia do autor pelo lado português da colonização

<sup>216</sup> SALOMÃO, Eduardo Rizatti. **A morte de Deus e a idealização do homem segundo a ótica moral de Friedrich Nietzsche**. Disponível em: [<http://www.consciencia.org/contemporanea/nietrizatti.shtml>]. Acesso em: 24.02.2006.

<sup>217</sup> GOULART, Jorge Salis. **A formação do Rio Grande do Sul**. 4.ed. Porto Alegre; Martins Livreiro, 1985, p. 57-58.

do Rio Grande, desprezando a ação espanhola, e também para um outro comprometimento mais ideológico. O livro *A formação do Rio Grande do Sul*, de Salis Goulart, foi publicado em 1927, sendo apontado como a primeira tentativa de análise estrutural da história sulina. Para o historiador Mário Maestri, Salis Goulart era um jovem ideólogo do latifúndio e defensor da visão de uma sociedade gaúcha formada na base de relações democráticas no trabalho entre brancos e negros, ao contrário do processo brasileiro, marcado pela opressão. Maestri explica que Salis Goulart não teria inventado essa leitura, mas que teria sistematizado “com inteligência e criatividade, os mitos já existentes da ‘democracia pastoril’ e da ‘produção pastoril sem trabalho’”.<sup>218</sup> Observamos aí uma nítida revitalização do mito fundador, em que figuram a liberdade de ação e a negação de possíveis autoridades instituídas. Como isso será abordado em outro capítulo, fechamos aqui o parêntese e voltamos à análise da morte de Deus.

Podemos supor que Erico Verissimo, validando sua proposta literária de um mito fundador gaúcho – e esta, por sua vez, estreitamente ancorada num processo histórico –, vá imprimir nos eventos subseqüentes da narrativa de *O Continente* a confirmação da morte simbólica de Deus ou de seus representantes enquanto instituição. Vamos conferir isso logo mais adiante, mas antes é necessário um exame de como a obra literária do escritor, na condição de arte conectada com uma determinada época, refletia e expressava valores simbólicos coletivos. Entramos, assim, no território de estudo da psicologia, em sua abrangência social.

## 5.2 Jung e a morte de Deus

A morte de Deus, que acreditamos estar representada simbolicamente no mito fundador segundo Erico, já era um tema observável nas artes em geral muito antes de chegar ao paroxismo da expressão na fase pós-Segunda Guerra, exatamente quando da escritura de *O Continente*, publicado em 1949. O pintor italiano Giorgio de Chirico no começo do século XX abordava em suas obras um estado de pesadelo que chamava de “vazio terrível”. Aniela Jaffé, colaboradora de Carl Gustav Jung, afirma:

Nietzsche, a quem de Chirico cita como autoridade no assunto, deu nome ao “vazio terrível” quando disse que “Deus está morto”. Sem referir-se a Nietzsche, escreveu Kandinsky no seu *O Espiritual na Arte*: “O céu está vazio. Deus está morto.” Uma frase deste tipo soa de maneira abominável. Mas não é nova. A idéia da “morte de Deus” e sua conseqüência imediata, o “vazio metafísico”, já inquietava o espírito dos poetas do século XIX, sobretudo na França e na Alemanha. Passou por uma longa evolução que, no

<sup>218</sup> MAESTRI, Mário. **Guerra farroupilha: história e mito**. Disponível em: [http://www.espacoacademico.com.br/021/21cmaestri.htm]. Acesso em: 25.02.2006.

século XX, encontrou expressão na arte. A cisão entre a arte moderna e o cristianismo foi, afinal, consumada.<sup>219</sup>

Jaffé adverte que, tanto a visão dos pintores citados quanto uma posterior constatação de Jung, em 1937, de que aquela época era a do desaparecimento e morte de Deus, não constituem afirmações sobre a existência ou não de um superior ser transcendental. Trata-se, antes, de conteúdos inconscientes da psique coletiva, como Jung demonstrou no livro *Psicologia e religião*.<sup>220</sup> Parceiro de Sigmund Freud nos primórdios dos estudos da psicologia como ciência da psique humana, Jung ampliou o conceito de inconsciente para uma dimensão que abrangia o coletivo. A parte consciente do homem, que envolve a mente racional, para Jung, é como uma ilha no imenso oceano do inconsciente, sujeita, portanto, às influências deste último. A totalidade da psique, englobando consciente e inconsciente, ganhou o nome de Self, ou Si-mesmo.

O inconsciente teria, também, uma autonomia criadora e uma autogestão, fortes o suficiente para dominar e restringir a parte consciente, inclusive atuando na capacidade de percepção desta. Jung evoca o pensamento de estudiosos como Arthur Schopenhauer que, ao identificar o inconsciente como o princípio criador do mundo, “nada mais fizeram do que sintetizar todas as doutrinas do passado, as quais, com fundamento na experiência interior, encaravam a misteriosa força atuante como deuses personificados.”<sup>221</sup>

Jung toma o conceito de religião a partir do que Rudolf Otto – de quem Mircea Eliade tomou os sentidos de sagrado e profano, como abordamos no primeiro capítulo – chamou de “numinoso”, ou seja, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Para Jung, o sujeito humano é mais vítima que criador do numinoso:

Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo [...], a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal.<sup>222</sup>

De acordo com a perspectiva junguiana, a religião seria uma atitude humana ante certos fatores dinâmicos concebidos pelo indivíduo como “potências”, ou seja, espíritos, demônios e deuses, mas também leis, idéias, ideais ou quaisquer outras denominações que se

<sup>219</sup> JAFFÉ, Aniela. *O simbolismo nas artes plásticas*. In: JUNG, Carl G (org). **O homem e seus símbolos**. Tradução Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964, p. 255.

<sup>220</sup> *Idem*, p. 255.

<sup>221</sup> JUNG, Carl G. **Psicologia e religião**. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 89.

<sup>222</sup> *Idem*, p. 9.



dê a tais fatores. No mundo próprio do homem, a experiência teria mostrado que esses fatores seriam “suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados.”<sup>223</sup> Na visão do autor, para um estudo da religiosidade pela psicologia, não se trata de levar em consideração as codificações e dogmatizações de experiências religiosas que resultam em confissões de fé e nem a busca de uma verdade exclusiva conforme a pretensão de todo credo religioso. Alerta Jung:

Uma vez que se trata da experiência religiosa primordial, [o psicólogo] deve concentrar sua atenção no aspecto humano do problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele. Como sou médico e especialista em doenças nervosas e mentais, não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral.<sup>224</sup>

Assim, na teoria junguiana, o conceito de Deus seria resultado do contato da consciência com uma potência criada pelo inconsciente e geralmente projetada para fora e identificada como algum poder externo.<sup>225</sup> Afirma o psicólogo: “O pressuposto da existência de deuses ou demônios invisíveis é, na minha opinião, uma formulação do inconsciente, psicologicamente muito mais adequada, embora se trate de uma projeção antropomórfica.”<sup>226</sup> A quebra da projeção externa, com o aumento da consciência, e o processo histórico de uma visão mais materialista da existência, conduzem à necessidade de um reconhecimento dos devidos conteúdos psíquicos na alma do homem, de onde aparentemente saíram. Essa prática, no entanto, não ocorre normalmente.

Como não se pôde descobrir o trono de Deus entre as galáxias, conclui-se simplesmente que Deus não existe. O segundo erro inevitável é o psicologismo; se afinal de contas Deus é alguma coisa, deverá ser uma ilusão motivada entre outras coisas pela vontade de poder e pela sexualidade recalcada. Estes argumentos não são novos. Os missionários cristãos disseram coisas parecidas para derrubarem os ídolos pagãos. Mas, ao passo que em sua luta contra os antigos deuses os missionários primitivos tinham consciência de estar servindo a um novo deus, os modernos iconoclastas não sabem em nome do que destroem os antigos valores.<sup>227</sup>

De acordo com Jung, Nietzsche vivenciou na própria pele o terrível resultado da sua percepção de que Deus está morto. “Nietzsche não era ateu, mas o *seu Deus havia morrido*. O

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>224</sup> *Op. cit.*, p. 11.

<sup>225</sup> Esta visão do psicólogo sobre a projeção de Deus para algo externo se aproxima do pensamento de Ludwig Feuerbach, conforme mostramos no capítulo primeiro. Jung acrescenta a noção do inconsciente como gerador dessa potência.

<sup>226</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>227</sup> *Op. cit.*, p. 90.

resultado dessa morte foi sua cisão interior que o compeliu a personificar seu outro ‘Si-mesmo’ como ‘Zaratustra’ ou, em outra fase, como ‘Dioniso’”.<sup>228</sup> O eu, assim, ficou inflado pela associação com a totalidade do Self, identificando-se então como senhor do Universo.

Associado à mais forte posição da psique, ou ao seu fator efetivamente mais poderoso e decisivo, o conceito de Deus passa a depender da liberdade do homem em identificá-lo como um espírito ou um fenômeno da natureza e também da sua representação como um poder benéfico ou destruidor. Jung sintetiza: “Nossa escolha caracteriza e define ‘Deus’”.<sup>229</sup> Em outras palavras, “Deus” não é criado, mas escolhido.

Para o psicólogo, pode acontecer uma dissociação entre a pulsão da psique que estamos chamando de “Deus” e os limites da imagem dela criada pelo homem. “Aí talvez pudéssemos dizer com Nietzsche: ‘Deus está morto’. Todavia, mais acertado seria afirmar: ‘Ele abandonou a imagem que havíamos formado a seu respeito e nós, onde iremos encontrá-lo de novo?’”<sup>230</sup> Nesse processo, há o risco de surgirem os “ismos” e as fatais anarquia e destruição embutidas aí. E é quando a idéia de Estado pode perfeitamente assumir o lugar vago no trono de Deus:

Assim como o Estado trata de “englobar” o indivíduo, assim também o indivíduo imagina ter “englobado” sua alma, e faz disso até uma ciência, baseado na absurda suposição de que o intelecto, mera parte e função da psique, basta para compreender a totalidade da alma.<sup>231</sup>

Essas teorias de Jung foram reunidas no livro *Psicologia e religião* no ano de 1937, no apogeu da prepotência dos estados totalitários sustentados por ideologias cegas como o nazismo, o fascismo e o comunismo, que iriam deflagrar a Segunda Guerra Mundial com toda destruição inerente ao conflito. Ao tomarmos como base deste capítulo de nosso estudo as idéias de Nietzsche e a interpretação de Jung para elas, não pretendemos adequá-las de modo literal à formação da sociedade gaúcha a partir do mito fundador, em que há, como já referimos, um conflito simbólico entre Deus e o homem. Esse suporte teórico deve apenas balizar o caminho da nossa leitura sobre o modo com que Erico Verissimo retratou a sociedade em formação no romance *O Continente*. Vamos, então, analisar algumas nuances com que Deus e a religião serão abordados na narrativa, para então buscarmos respaldo para nossa hipótese de uma simbólica morte de Deus no pampa.

### 5.3 Deus e religião em *O Continente*

<sup>228</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>229</sup> *Op. cit.*, p. 92.

<sup>230</sup> *Op. cit.*, p. 92.

<sup>231</sup> *Op. cit.*, p. 89.

Cronologicamente, após o episódio inicial, *A fonte*, no romance aparece a narrativa de *Ana Terra*, em que o mestiço Pedro Missioneiro chega e engravida a personagem-título. Como já observamos anteriormente, Pedro possui dons sobrenaturais e tem sua origem associada a um núcleo sagrado, mas ali, naquele descampado em que vivem os Terra, vai haver uma quebra do tempo mítico e a entrada da narrativa na história, conforme a já citada perspectiva definida por Chaves. A família de Ana Terra é paulista, de formação católica, mas na sua rotina não há traços aparentes de algum rito sistemático religioso, a não ser a invocação quase automática da matriarca, D. Henriqueta, em frases como “Deus é grande” e “Não há de ser nada com Deus e Nossa Senhora”. Tanto que ocorre uma espécie de choque entre a visão mística do índio missioneiro recém-chegado, com suas histórias e alegorias de cunho religioso, e o jeito rude e objetivo com que os membros da família levam a vida.

### 5.3.1 Materialidade dos símbolos religiosos

No cenário do rancho dos Terra, a alusão à religião aparece apenas na parede sobre a cama do casal: “um crucifixo de madeira negra, com um Cristo de nariz carcomido.”<sup>232</sup> O detalhe do nariz carcomido na imagem do Cristo morto é por demais simbólico para passar despercebido, pois, no relato bíblico do Gênesis, o nariz aparece como o órgão pelo qual o poder divino se insuflou no homem, dotando-o de vida: “O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente.”<sup>233</sup> Um cristo crucificado sem nariz parece indicar uma dupla condição de morte desse ícone religioso. Ou seja, há ali uma herança cristã – pois, como Bibiana reconhece depois, o crucifixo “era um dos poucos objetos que tinham vindo da estância do bisavô”<sup>234</sup> –, mas absolutamente sem vida, feito uma fé ambivalente que coexista com a dúvida ou a descrença diante do inesperado. Esse crucifixo é um objeto religioso que permanece no romance, pois é diante dele que Bibiana, reza quando o Capitão Rodrigo e Bento Amaral vão duelar por sua causa: “Ela havia rezado diante do velho Cristo sem nariz e feito uma promessa. ‘Se nenhum dos dois morrer, prometo nunca mais comer doce’. Mas achara a penitência fraca.”<sup>235</sup>

Se seguirmos examinando certos elementos materiais da narrativa, observamos que o povoado de Santa Fé é fundado tendo ao centro uma enorme figueira, perto da qual se constrói uma capela. A figueira resiste ao tempo e sob sua copa alguns personagens do

<sup>232</sup> VERISSIMO, Erico. *O Continente*. Vol. 1. 2.ed. São Paulo: Globo, 2002, p. 115.

<sup>233</sup> BÍBLIA SAGRADA. Gênesis, 2:7. 119.ed. São Paulo: Ave-Maria, 1998, p.50.

<sup>234</sup> VERISSIMO, Erico. *Op. cit.*, p. 230.

<sup>235</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 279.

romance desfiarão suas angústias. Mesmo sendo uma árvore comum na região, devemos questionar a razão de ter sido ela a eleita pelo autor, conscientemente ou não, para ser o marco central de Santa Fé. Chevalier e Gheerbrant atribuem à figueira uma enorme gama de significações, que vai de símbolo de abundância ao de ciência religiosa. No entanto, se buscarmos apenas as referências simbólicas relacionadas ao cristianismo, encontraremos na Bíblia a figueira ligada à consciência do pecado original, ainda no Paraíso, quando Adão e Eva percebem-se nus e se encobrem com folhas de figueira (Gênesis, 3:7), e também ligada à maldição lançada sobre ela por Jesus para que jamais desse frutos. A maldição da figueira é usada por Jesus para ilustrar a necessidade da fé entre os apóstolos (Mateus, 21:19-22).<sup>236</sup>

A figueira ao centro do povoado remete ainda ao simbolismo do centro do mundo. Segundo Mircea Eliade, o centro do mundo, ou eixo do mundo, de conotação sagrada, é onde os três níveis cósmicos, céu, terra e regiões inferiores, se encontram. É este simbolismo que, “na maior parte dos casos, nos permite entender o comportamento religioso em relação ao ‘espaço em que se vive’”.<sup>237</sup> A árvore é uma perfeita expressão dessa união cósmica entre céu, terra e mundo inferior, e torna-se símbolo também do Cosmos em seu constante movimento de renovação. “É por essa razão que o Cosmos foi imaginado sob a forma de uma árvore gigante.”<sup>238</sup> Todavia, não se pode atribuir uma possível sacralidade a toda e qualquer árvore. Menos ainda se essa espécie já traz outras relações de afastamento da conexão com o sagrado, como a figueira, acima localizada nas passagens bíblicas da perda do paraíso e da maldição de Jesus. A figueira, nesse caso, só pode ter uma relação com o profano, destituída, portanto, do seu aspecto sagrado. Eliade observa: “Ao nível da experiência profana, a vida vegetal revela apenas uma seqüência de ‘nascimentos’ e ‘mortes’”<sup>239</sup>

A condição profana da figueira como centro do mundo de Santa Fé é destacada no romance. Diante da árvore, o Pe. Lara evoca a passagem bíblica citada para advertir o Capitão Rodrigo sobre uma mudança em seu comportamento folgazão: “Há homens como a figueira das Escrituras. Não têm nada para dar. É o mesmo que se estivessem secos.”<sup>240</sup> É sob a figueira que Bolívar Cambará amarga a culpa de ter testemunhado contra o negro Severino, com quem brincara na infância naqueles galhos. A figueira, para ele, era como uma mulher de cabeça enterrada no chão e pernas abertas para o alto, e em cujo vértice experimentara os

<sup>236</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 19.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005, p.427.

<sup>237</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 39.

<sup>238</sup> *Idem*, p. 124.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>240</sup> VERISSIMO, Erico. *Op. cit.*, vol. 1, p. 238.

desejos eróticos adolescentes. E nesse sentido, Bolívar compara a figueira-mulher à sua amada, a destrutiva e mórbida Luzia Silva.<sup>241</sup>

Perto da figueira, a capela é construída, sob as ordens do latifundiário major Amaral e com a ajuda de todos os moradores de Santa Fé. “E, quando a capela ficou pronta, foi ela dedicada a Nossa Senhora da Conceição. [...] E o major Amaral mandou comprar nas Missões, a peso de ouro, uma imagem da padroeira do povoado.”<sup>242</sup> Esse aspecto deixa claro que as missões permanecem atuantes, mesmo sem os jesuítas, embora reduzidas a meras fornecedoras de materiais religiosos manufaturados pelos índios e mestiços. Não resta mesmo dúvida de que o paraíso dos Sete Povos é só uma nostalgia. Tal passagem fica nítida numa cena em que Ana Terra divaga:

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. Voltou a cabeça na direção dos Sete Povos, e seu olhar perdeu-se, vago, sobre as coxilhas.<sup>243</sup>

### 5.3.2 Terra aberta à liberdade e aos instintos

A paisagem aberta do pampa parece um convite a uma vida livre. Essa é a razão pela qual o médico alemão Carl Winter se deixa ficar em Santa Fé, ao invés de buscar um destino mais urbano e moderno, como Buenos Aires, por exemplo. Na visão do estrangeiro, a paisagem pampeana:

[...] lhe dava uma vertiginosa sensação de ser livre, de não ter peias nem limites. [...] Não ter amo nem mestre e poder – ah! principalmente isso – poder de vez em quando dar-se o luxo da solidão, da mais absoluta e hermética solidão, eram positivamente coisas voluptuosas! A paisagem daquela província perdida nos confins do continente americano 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. No entanto por ali andavam homens rudes como Bento Amaral ou então aberrações humanas como aquele gnomo que se chamava Aguinaldo Silva.<sup>244</sup>

Adiante, Winter reafirma sua percepção de um conflito entre a beleza natural da terra e o primitivismo instintivo dos gaúchos:

A paisagem era civilizada, mas os homens não. Tinham rudes almas sem complexidade, e eram movidos por paixões primárias. A lida dos campos e das fazendas tornava-os ásperos e agressivos. [...] Depois havia as guerras.

<sup>241</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 28.

<sup>242</sup> *Op. cit.*, vol.1. p. 181.

<sup>243</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 177.

<sup>244</sup> *Op. cit.*, vol 2, p. 45.

[...] Poucos sabiam ao certo por que lutavam, mas havia na Província a tradição de “pelear com os castelhanos”, e seus homens encaravam as invasões como uma fatalidade, como um ato de Deus – uma espécie de praga periódica tão inevitável como uma seca ou uma nuvem de gafanhotos.<sup>245</sup>

Identificado, em depoimento autobiográfico de Erico Verissimo, como uma espécie de coro naquela comédia provinciana, o letrado Carl Winter segue oferecendo sua ótica para o escritor tecer mais considerações acerca dos valores instintivos do povo gaúcho:

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 o 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. E a importância que o cavalo tinha na vida da Província! Para os “continentinos” o cavalo era um instrumento de trabalho e ao mesmo tempo uma arma de guerra, um companheiro, um meio de transporte; para alguns gaúchos solitários as éguas serviam eventualmente de esposa. Winter conhecia ali homens que à força de lidar com cavalos começavam já a ter no rosto traços eqüinos. [...] Tratava-se positivamente duma sociedade tosca e carnívora, que cheirava a sebo frio, suor de cavalo e cigarro de palha.<sup>246</sup>

Na gênese desse gaúcho indômito, que Erico situa no errante e mestiço clã dos Caré, a relação com uma vida regida pelos instintos primários é ainda mais visceral, a ponto de se estabelecer um vínculo orgânico com a terra, como no caso do aquetípico João Caré:

*No inverno, quando o minuano sopra, ele cava na terra uma cova e se deita dentro dela. Quando a fome aperta e não há nada que comer, João Caré mastiga raízes, para enganar o estômago. E quando o desejo de mulher é muito, ele se estende de bruços no chão e refocila na terra.*<sup>247</sup>

Para Carl Winter, aquela “áspera sociedade pastoril” em desenvolvimento e tão fortemente presa a um nível primário da existência encontrava-se longe de algum projeto de civilização. Não havia ali feitos espirituais dos quais se orgulhar: “Onde estavam seus artistas, seus cientistas, seus pensadores? Até aquela data Winter não vira um único livro impresso na Província”.<sup>248</sup> Em carta a um amigo, o alemão comenta: “Parece que a regra geral aqui é a guerra, sendo a paz apenas uma exceção; pode-se dizer que esta gente vive guerreando e nos intervalos cuida um pouco da atividade agrícola e pastoril e do resto.”<sup>249</sup>

É clara a oposição que se estabelece o tempo todo em *O Continente* entre a cultura clássica, dos livros, e aquela que vai se construindo pela experiência da lida campeira ou

<sup>245</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 47.

<sup>246</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 48-49.

<sup>247</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 187.

<sup>248</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 82.

<sup>249</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 105.

guerreira. A característica indômita do gaúcho ganha reforços no elemento telúrico com o simpático personagem Fandango, capataz da fazenda de Licurgo Cambará e conhecedor dos amplos rincões do pampa: “Desde meninote vivia viajando, conduzindo carretas, fazendo tropas, e não havia cafundó do Rio Grande que ele não conhecesse tão bem como a palma de suas próprias mãos.”<sup>250</sup> A experiência imediata é o que conta, em detrimento de quaisquer conhecimentos enciclopédicos. No dizer de Fandango: “Esses negócios que aparecem nos livros são bobagens. Não hai nada como a experiência do indivíduo. Pra ver se vai chover esses doutores da mula ruça olham numa engenhoca parecida com um relógio. Gaúcho não precisa disso.”<sup>251</sup> Por isso, para o jovem Licurgo, Fandango é uma “espécie de oráculo”, homem que tudo sabe e tudo conhece, mais preso à terra do que as árvores com suas raízes profundas no chão e “um elemento mesmo da paisagem”.<sup>252</sup>

### 5.3.3 Se Deus é grande, a vontade do homem é maior

O pragmatismo guerreiro e individualista do gaúcho do pampa não parece compatível com as organizações sociais marcadas pela religião e onde os ritos cristãos vão sugerir posturas e comportamentos específicos, mais exatamente, pontuados pela obediência, num pacto coletivo de fé. A ocupação do território litorâneo rio-grandense por açorianos católicos, por exemplo, vai contrastar com aquela que cabe ao gaúcho do pampa e seus códigos de instinto e liberdade. Vejamos a seguinte passagem, em que Chico Rodrigues (ou Chico Cambará) chega aos campos de Viamão:

*Em Viamão se vive na paz de Deus.  
Casas baixas de barro com rótulas pintadas de verde. Cantigas das  
Ilhas.  
Velhas de longas mantilhas pretas com rosários nas mãos, vão aos  
domingos à missa em carretas de rodas maciças puxadas por lerdos bois.  
Fazem promessas, acendem velas, são devotas do Espírito Santo.  
E os vagamundos aventureiros que passam por ali, riem daquelas  
gentes pacatas, que respeitam a lei e odeiam a guerra, que falam cantando e  
às vezes lhes perguntam.  
Aonde vades?  
[...]  
E quando esses homens sujos, de mosquete a tiracolo, chapéu de couro  
na cabeça, facão na cinta, vêem os açorianos suando ao sol das lavouras de  
trigo ou mourejando nas suas oficinas, [...] não compreendem como é que  
um cristão pode ficar parado sempre no mesmo lugar, a fazer a mesma  
coisa o dia inteiro, a vida inteira.  
Montam a cavalo e se vão felizes para suas andanças e lidas.*<sup>253</sup>

<sup>250</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 189-190.

<sup>251</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 191.

<sup>252</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 192.

<sup>253</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 88.

O culto a um pragmatismo instintivo como condição essencial de vida do gaúcho aparece bem cedo na narrativa do romance, ainda no episódio *Ana Terra*, quando Erico descreve a personalidade do patriarca Maneco Terra:

Era um homem positivo, que costumava dar nomes aos bois e não gostava de imaginações. Não acreditava em milagres e achava errado dizer que mais vale quem Deus ajuda do que quem cedo madruga. Deus ajuda quem com o sol se levanta e com o sol se deita, cuidando de suas obrigações.<sup>254</sup>

Podemos reconhecer nesta passagem uma crença em Deus, mas submetida ao poder da ação humana sobre o ambiente. Ou seja, hierarquicamente, o poder de Deus em fazer as coisas acontecerem depende da vontade do homem em possibilitar essa ação. Esse é um aspecto que vai se repetir muitas vezes no decorrer da saga dos Terra Cambará. A própria Ana Terra, quando parte na caravana que vai fundar Santa Fé, tenta consolar a cunhada Eulália dizendo: “Não há de ser nada. Deus é grande.” Mas em pensamento logo arremata: “Mas a serra é maior.”<sup>255</sup>

No episódio *Um certo Capitão Rodrigo*, o personagem em questão é dono de um caráter que parece sintetizar as virtudes e os vícios do tipo pampeano já descrito. Rodrigo Cambará soa como um arquétipo mesmo do gaúcho livre e aventureiro e talvez isso explique o fato de ele ser um dos mais queridos e lembrados personagens da vasta obra de Erico Verissimo e também da literatura brasileira. Podemos supor que esse arquétipo do peleador indômito não vá ter uma relação de proximidade com o divino ou o transcendente. Não seria por outro motivo que ele, ao comentar com o amigo Juvenal sobre a sua sobrevivência a um duelo traiçoeiro, responderia: “Minha vida esteve por um fio. Bem diz o ditado: ‘Se Deus é grande, a vontade de viver é maior’”.<sup>256</sup> Logicamente, a existência de um ditado popular com esse teor informa sobre a atitude religiosa da cultura que o criou, ou seja, centrada no homem em primeira instância.

O cético Rodrigo Cambará torna-se amigo do pároco de Santa Fé, o Pe. Lara, com quem trava vários e significativos confrontos acerca da existência de Deus e da validade da religião. Numa dessas ocasiões, o padre questiona Rodrigo:

- Mas vosmecê nunca pensa em Deus?
- Uma vez que outra.
- Não reconhece que Ele fez o mundo e todas as pessoas que há no mundo?
- Se Deus fez o mundo e as pessoas, Ele já nos largou, arrependido.
- Não diga tamanho absurdo! Se Ele tivesse largado, tudo andava de pernas para o ar.

<sup>254</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 119.

<sup>255</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 162.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 286.



– E não anda? <sup>257</sup>

Em sua visão objetiva, Rodrigo não consegue conceber a necessidade de um Deus a quem obedecer e muito menos a quem atribuir um sentido de justiça e ordem que ele não percebe como verdadeiro no mundo. Mais adiante no informal debate, o padre retoma a tentativa de converter o capitão:

– Se Deus tivesse abandonado o mundo, o dia não seguia a noite, o pão não alimentava mais o corpo, o ar se sumia, as plantas não cresciam mais, os astros se chocavam no espaço e o mundo acabava...

Mas antes de o mundo acabar – pensava Rodrigo – tenho de dormir com Bibiana Terra. E de novo sentiu fome. Serás que o Nicolau me arranja alguma coisa pra comer?

– Vosmecê deve ter razão, padre. E eu lhe peço desculpas por ser tão atrasado e tão herege. Pode ser que eu mude um dia... – acrescentou, sem nenhuma convicção.

– Se Deus quiser!

– E se eu tiver tempo. <sup>258</sup>

Logo adiante, Rodrigo dá a sentença definitiva de sua crença soberana no poder de atuar conforme os próprios instintos e experiências e de apenas viver, livremente: “Viver é muito bom. Às vezes a gente tem tanta força guardada no peito que precisa fazer alguma coisa pra não estourar.” Diz ao padre que nunca aprendeu nenhuma reza e que não se habituou a ir à igreja, ao que o pároco retruca:

– Paciência. Pode ser que um dia vosmecê mude. Deus é grande.

– E o mato é maior, padre. É o que esses caboclos aprendem na luta dura desde pequeninhos. Não podem confiar em Deus e ficar parados. Quem fizer isso acaba degolado ou furado de bala. Às vezes o melhor recurso é ganhar o mato. A gente não pode estranhar que essa gente pense assim. Foi a vida que ensinou...

– Deus escreve direito por linhas tortas. [...]

– Mas o diabo é que ninguém sabe ler o que Ele escreve. <sup>259</sup>

Embora veja crescer cada vez mais sua amizade com o Pe. Lara, o Capitão Rodrigo não muda de postura sobre os temas religiosos e se mantém ateu. Quando é ferido em duelo e fica à beira da morte, o padre vai visitá-lo, na tentativa de uma conversão à guisa de extrema unção. Pois Rodrigo contraria terminantemente a intenção do outro, reunindo as poucas forças para fazer, com a mão, um sinal definitivo ao padre: “O Cap. Rodrigo Cambará lhe fazia uma figa! Seus dentes estavam agora todos descobertos num sorriso horrível. O padre ergueu-se e deixou o quarto precipitadamente.” <sup>260</sup>

<sup>257</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 244.

<sup>258</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 245.

<sup>259</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 246.

<sup>260</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 284.

Em outra passagem da narrativa, nos já tradicionais debates teológicos entre o Pe. Lara e o Capitão Rodrigo, o religioso pergunta ao soldado o que faria se fosse criador do mundo. Primeiramente, o Capitão diz que acabaria com o trabalho e depois acabaria com o sofrimento: “Fazia os filhos virem ao mundo de outro jeito. Eu vi o que a Bibiana sofreu. É medonho.” O vigário sorri, constatando: “Aquelas palavras, partidas dum egoísta, não deixavam de ter seu valor.”<sup>261</sup> A seguir, Rodrigo demonstra toda a vontade individualista de defender os próprios desejos, mesmo que para isso tenha que haver disputas: “[...] a gente não deve se entregar. Deve lutar para conseguir as coisas que quer. Não há muita gente disposta a dar. Às vezes é preciso tirar à força.”<sup>262</sup>

A imperiosa ação humana, para o gaúcho da narrativa de *O Continente*, é mais que uma necessidade, ante a visão de um mundo sem o sentido e a ordem metafísica que a religião lhe tenta atribuir. Mais vale a experiência, o legado ancestral de defesas e lutas. Esse é o pensamento de Liroca, encarapitado na torre da igreja e mirando o Sobrado, durante o cerco do conflito federalista:

“Eta mundo velho sem porteira” – murmurou Liroca, com a testa apoiada no parapeito e os olhos postos no quintal. Ficou alarmado: a voz que lhe saíra da boca não era a sua. Era a voz de seu pai. Naquele momento Liroca era o próprio Maneco Lírio, tinha sessenta anos e não trinta. O velho sempre dizia aquela frase quando alguma coisa absurda ou triste acontecia. Era a sua maneira de protestar contra um mundo sem coerência, sem bondade, sem justiça e sem Deus.<sup>263</sup>

### 5.3.4 O caráter ambíguo de Deus

Quando da eventual crença em Deus, os personagens do romance não projetam no divino somente o amor, a bondade e a justiça que os padres anunciam como qualidades inerentes ao Criador. Com muito mais ênfase, Deus é visto como uma figura ambígua, um tirano também capaz de punir os homens e com quem se deve, estrategicamente, manter uma relação pontuada pela desconfiança ou mesmo de negação. Durante o cerco do Sobrado, Maria Valéria explica a Laurinda por que às vezes reza no oratório:

– Porque acho que existe um Deus. Um Deus que às vezes nem bom é. Mas existe, governa o mundo, como um chefe, como um...

Como Licurgo – pensa ela, terminando a frase no pensamento. Um Deus mandão, orgulhoso, absurdo, que às vezes odiamos, outras vezes amamos, e a cujas ordens sempre acabamos obedecendo, por bem ou por mal.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 305.

<sup>262</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 307.

<sup>263</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 25.

<sup>264</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 202.

Percepção semelhante encontramos muito antes, quando Pedro Terra pensa na mãe morta e medita acerca do sentido de uma vida de sofrimentos e muito trabalho e que culmina na morte:

Devia existir um Deus que governa o mundo e as pessoas, um ser poderoso acima do qual nada existe. Mas ninguém sabe direito o que esse Deus pretende. Pelo menos ele, Pedro Terra, não sabia. O vigário fazia sermões e falava em céu e inferno, mas às vezes Pedro se convencida de que o céu e o inferno estão aqui embaixo mesmo, neste mundo velho e triste, que no fim de contas é mais inferno que céu.<sup>265</sup>

O sentido dos misteriosos desígnios de Deus atormenta outros personagens do romance, como Bibiana, que mantém sobre a questão uma postura entre irônica e defensiva. É o caso da seguinte passagem, em que ela reage à afirmação do Pe. Lara de que a vontade de Deus é que cada um viva de acordo com os dez mandamentos:

– Mas quem é que sabe o que Deus quer? – perguntou ela. – A paz ou a guerra? Deus será do lado dos Farrapos ou dos legalistas? Eu às vezes fico pensando...  
 – Deus quer tudo pelo melhor, minha filha.  
 – Mas por que é que sempre acontece o pior?  
 [...]
   
 – Nem sempre acontece o pior.  
 – Pra nós sempre tem acontecido, padre – replicou ela com firmeza.  
 Ele sabia que aquilo era verdade, mas censurou-a:  
 – Uma católica verdadeira não diz essas coisas.  
 – Deus me perdoe, mas eu digo o que sinto.<sup>266</sup>

Adiante, com a chegada dos farrapos a Santa Fé, Bibiana reza para ver de novo o marido, mas expressa no distraído ato religioso sua atitude comum de desconfiar da propagada bondade divina: “Deus não ia ser tão mau que não lhe permitisse essa alegria. Ela já nem ousava pedir o impossível: que a guerra terminasse e Rodrigo voltasse para casa. [...] Bibiana sabia que as coisas boas nunca aconteciam.”<sup>267</sup> Essa imagem negativa de Deus a partir da projeção de um mundo marcado pela tragédia e pelo sofrimento reaparece na tortura mental do filho de Rodrigo e Bibiana, Bolívar, quando este desabafa com Florêncio sobre o destino do julgamento do negro Severino. Florêncio diz que todo mundo se engana, que “ninguém é infalível. Só Deus”. Ao que Bolívar retruca: “Deus também se engana. Há muita injustiça no mundo.”<sup>268</sup>

Para Bibiana, se Deus criou o mundo, também criou a tragédia que nele se vê o tempo inteiro. E se a vida não teria sentido sem a crença num ser superior, de Deus também se

<sup>265</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 231.

<sup>266</sup> *Op. cit.*, vol.1, p. 348.

<sup>267</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 353.

<sup>268</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 31.

deveria esperar uma face cruel. Pensa Bibiana: “Render graças a Deus? Sim, Deus lhe dera um neto que era um homem de bem. Por outro lado, Deus também lhe fizera ‘boas’: matara-lhe o marido na flor da idade e deixara que os Terra passassem dificuldades.”<sup>269</sup> Bibiana parece conhecer bem a natureza oculta do divino. Ao ouvir a afirmação de que Deus é grande e não é cruel, ela solta, em silêncio, uma risada seca e sarcástica: “Riu como se só ela conhecesse o caráter de Deus.”<sup>270</sup> A neta de Ana Terra demonstra ser herdeira da atitude religiosa contida e mecânica de seus antepassados, conforme a observação do alemão Carl Winter:

A religião de D. Bibiana – refletiu Carl Winter – era muito curiosa. Tudo indicava que ela ia à missa por puro hábito, porque antes dela sua mãe e sua avó também tinham ido. Tratava os santos de igual para igual e em certas ocasiões revoltava-se contra eles com o mesmo fervor com que noutras lhes invocava a ajuda.<sup>271</sup>

Winter amplia essa atitude para os demais habitantes da Província, em sua singularíssima relação com o sagrado. Não é raro a fé em Deus converter-se em revolta, como na passagem em que, durante a Guerra do Paraguai, os moradores de Santa Fé abarrotaram-se todos na igreja para celebrar a recente notícia do fim do conflito:

“Deus na sua infinita bondade e sabedoria...” – repetiu o vigário, olhando alarmado a entrada do templo onde cabeças se agitavam e o vozerio se fazia cada vez mais alto. O sacerdote tornou a calar-se. Do meio da multidão, lá fora, veio uma voz de homem: “Chegou um ofício pra Câmara. Foi tudo boato. A guerra ainda continua!”. Estas últimas palavras foram berradas com raiva, numa espécie de repto ao Deus sábio e misericordioso de que o vigário acabava de falar.<sup>272</sup>

Para o povo de Santa Fé, Deus é bom, desde que legitime a vontade geral daquela sociedade, num claro sinal de uma autonomia das individualidades em relação aos eventuais poderes supremos. Isso fica bastante evidenciado no pensamento do materialista e político Licurgo, ao ponderar, em pleno cerco da revolução federalista, sobre a falta de governo no mundo, onde, para ele:

Não há bom senso, não há justiça. Pessoas direitas sofrem; canalhas gozam. Inocentes pagam pelos pecadores. Nem sempre o justo e o bom triunfam. E nesta revolução cruel bandidos são glorificados. Diz o Pe. Romano que a verdadeira justiça está no Céu e não importa muito o que acontece neste mundo. Mesmo quem observar a revolução com cuidado achará difícil dizer de que lado está Deus. Duma coisa eu sei – pensa ele – é que se Deus está do

---

<sup>269</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 285.

<sup>270</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 231.

<sup>271</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 233.

<sup>272</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 172.

lado dos federalistas o melhor é Ele ir tratando desde já de emigrar para a Banda Oriental.<sup>273</sup>

A submissão do poder transcendente aos próprios interesses individualistas serve para justificar atitudes nada cristãs, como a vingança de Antero contra o ferido Tinoco, no porão do sobrado sitiado. Em tempos passados, Tinoco tinha matado, alegando legítima defesa, o irmão de Antero, e este agora se encontra em posição de vantagem ante o moribundo. Para Antero, Deus teria proporcionado essa oportunidade de ele humilhar e mesmo matar o outro: “Deus é grande. Deus nos reuniu nesta casa. Foi Deus que me mandou.” Com um fósforo aceso na cara de Tinoco, naquele porão solitário, Antero se percebe autorizado por Deus para dar forma ao próprio ressentimento: “Eu podia te degolar agora, se quisesse. [...] Tu está perdido. Deus castiga. Tu está fedendo, está podre. Tu vai morrer. Deus é grande.”<sup>274</sup>

### 5.3.5 O gaúcho e a Igreja

Os trechos até agora citados de *O Continente* parecem confirmar uma situação peculiar do gaúcho em relação ao conceito de Deus, que vai do confronto explícito à manipulação da vontade divina em causa própria. Devemos agora examinar de que forma a instituição religiosa, ou seja, a Igreja católica, é vista pela sociedade em estudo. Já mostramos anteriormente o certo desprezo com que o miscigenado e indômito gaúcho do pampa encarava a sociedade sedentária e religiosa dos portugueses açorianos das regiões litorâneas da Província, como a de Viamão. O destacado traço português nessas outras culturas naturalmente as conecta a uma ideologia de obediência ao regime que imperava no Brasil ainda sob o jugo de Portugal. E, como já abordamos no capítulo primeiro, a Igreja esteve estreitamente vinculada ao projeto colonizador português. A própria independência do Brasil, para os açorianos, não poderia ser louvada como um ganho real. No romance, Erico pontua esse aspecto na voz do Pe. Lara que, antes de ser o pároco de Santa Fé, tinha atuado em comunidades mais portuguesas.

O Pe. Lara lembrou-se dos tempos em que fora capelão da igreja de Viamão. Isso tinha sido pouco antes de 1822, quando já se falava da surda luta pela independência do Brasil. Ele via a má vontade, a desconfiada reserva com que alguns açorianos e seus descendentes recebiam ou comentavam as notícias sobre a propaganda libertária. Para eles era melhor que o Brasil continuasse sob o domínio português. Se o país ficasse independente, sabiam que iam sentir-se com que abandonados.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 164.

<sup>274</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 95.

<sup>275</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 262.

Na seqüência, o padre observa a diferença desses pacatos colonos açorianos em relação aos belicosos homens do pampa:

Esses açorianos, tão apegados a suas terras, lavouras, lojas e oficinas, representavam a ordem, a estabilidade, o respeito às leis, a obediência à Corte de Lisboa. Mas os homens que, como Rodrigo, tinham vindo das Guerras Platinas, onde estiveram em contato com os caudilhos e guerreiros castelhanos que procuravam libertar sua pátria do domínio espanhol; os homens do interior e da fronteira que amavam a ação, o entrevero, as cargas de cavalaria, a lida e a liberdade do campo, onde viviam longe do coletor de impostos e das autoridades – esses falavam em liberdade, hostilizavam os portugueses, queriam a independência. Representavam a população menos estável porém mais nativista do Rio Grande.<sup>276</sup>

O Pe. Lara surpreende-se por sinceramente manifestar mais simpatia pelos pampeanos, como Rodrigo Cambará, “que não tinha Deus nem lei e zombava da religião”, do que pelos pacatos litorâneos. Assume isso mesmo reconhecendo que tal simpatia fere suas convicções religiosas:

Para a Igreja os litorâneos de lugares como Porto Alegre, Viamão, Rio Grande e Pelotas, ofereciam uma seara mais rica e segura que a de outras zonas da Província. A Igreja Católica precisava de estabilidade e havia nessas cidades, vilas e povoados uma hierarquia nítida – nobreza, clero e povo –, uma divisão muito conveniente ao trabalho de evangelização. Quanto às populações das estâncias e charqueadas, o problema era diferente e infinitamente mais complicado. Aquela vida agreste e livre convidava à violência, à arbitrariedade e à insubmissão. As charqueadas eram focos de banditismo. O trabalho nas estâncias como que nivelava o patrão ao peão e ao escravo. Muitas vezes o estancieiro saía a camperear ombro a ombro com aqueles numa faina igualizadora que oferecia certos perigos, pois criava o risco de negros e caboclos quererem gozar das mesmas prerrogativas que seus senhores.<sup>277</sup>

Essa liberdade excessiva, na visão do padre, soa como uma ameaça aos rumos de uma sociedade que, nos moldes da Igreja, deveria ser pautada na diferença e na hierarquia, enfim, no poder autoritário vertical que caracterizava a grande colônia portuguesa que era o Brasil. Mesmo que pregue que todos os homens tinham sido criados à imagem e semelhança de Deus, o padre de Santa Fé se esforça para fazer valer o pensamento da submissão irrestrita do indivíduo à Igreja e aos poderes ditos legítimos. Segundo o Pe. Lara:

[...] para maior facilidade e eficiência do trabalho dos sacerdotes de Deus na Terra, era necessário que houvesse ordem, um sentido de hierarquia, um escalonamento nítido da sociedade. Porque a desordem era inimiga da Religião, e se os homens não reconhecessem nenhum princípio de autoridade na vida temporal, como havia de reconhecê-lo na vida espiritual? Por outro lado, estava também convencido de que todas as idéias de liberdade e

<sup>276</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 263.

<sup>277</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 263.

igualdade traziam no seu âmago sementes de ateísmo e anarquia. [...] O mundo – achava o Pe. Lara – nunca fora mais feliz que na Idade Média. Ateus e hereges chamavam a essa época áurea da História a era do obscurantismo, a idade negra. Mas um dia a Idade Média haveria de voltar e com ela toda a glória da Santa Madre Igreja.<sup>278</sup>

Defensor dessa visão extremamente conservadora da Igreja, o Pe. Lara é contrário às idéias revolucionárias oriundas da Revolução Francesa com sua negação do Deus único. No entanto, encontrava ali mesmo, em sua paróquia, uma instintiva negação desse mesmo Deus único. Para ele, o Capitão Rodrigo Cambará representava à maravilha a típica mentalidade do gaúcho do campo, que não teme a Deus e nem ao diabo:

Aqueles aventureiros habituavam-se a nunca ir à igreja nem a respeitar os sacerdotes. Não havia em suas vidas ordem ou método ou estabilidade que lhes permitisse dedicarem pelo menos um dia da semana ao culto do Criador. Em alguns lugares da Província os homens nem chegavam a saber quando era domingo. Por outro lado, como podiam eles humilhar-se diante de Deus se sabiam que Deus era um homem, e um homem macho – segundo o rude código continentino – nunca baixa a cabeça nem ajoelha diante de outro homem? Habitados a guerras, asperezas e violências, confiavam mais em seus cavalos, suas armas e sua coragem do que em santos, rezas, sacerdotes ou igrejas.<sup>279</sup>

Um aspecto da faceta conservadora e inflexível da Igreja que é freqüentemente atacado por Rodrigo Cambará é o da ligação estreita daquela com o governo e com o poder dos coronéis latifundiários, em detrimento de um apoio ao povo. O seguinte trecho, de uma conversa do Pe. Lara com Rodrigo, ilustra melhor isso:

[...] – Estou aqui porque esta gente em geral vive sem Deus. Vosmecê sabe que um padre também é chamado de pastor. É porque os paroquianos são como ovelhas. É preciso proteger os rebanhos contra os guarás, os tigres, as onças-pintadas. Mas de que é que vosmecê está rindo?

Ao luar ele via a cara do capitão, toda aberta num sorriso irônico.

– Me lembrei do Cel. Amaral. [...] Ele é um leão baio. E dos grandes! Vosmecê parece ser mais do lado dele que do lado das ovelhas, padre. [...] Vosmecê sabe como ele trata os escravos... – continuou Rodrigo. – Para ele negro não merece ser considerado gente. Vosmecê sabe como ele trata os peões e empregados. E vosmecê não ignora que ele tem mandado matar gente... [...] Conheci muitos padres por esse mundo velho que tenho corrido. Eles nunca estão contra o governo.

– A Igreja não é revolucionária – exclamou o vigário. – A Igreja não é lugar de conspirações. Ela representa o poder espiritual, que está acima, muito acima do temporal.

– [...] Mas [...] vosmecês nunca se arriscam a ir contra o governo, não é mesmo?

[...]

– Não é a Igreja que está com o governo. É o governo que está com a Igreja.

<sup>278</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 263-264.

<sup>279</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 264.

– Aha! [...] Quando nós brigamos com os castelhanos, nossas bandeiras e nossas espadas eram benzidas aqui pelos padres católicos. E os padres católicos lá da Banda Oriental faziam o mesmo com as bandeiras e as espadas dos castelhanos. Como é que se explica isso?

– 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? [...] Então por que é que vosmecê nunca protestou contra a escravatura? [...] Será que Deus não fez os homens iguais?

– Mas tem de haver categorias para haver ordem e respeito. [...] Tem de haver hierarquia. No fim de contas esse foi o mundo que nós encontramos ao nascer, capitão. Não podemos mudar tudo de repente.<sup>280</sup>

Fica evidente nessa conversa entre o Pe. Lara e o Capitão Rodrigo a postura rígida da Igreja em relação aos valores modernos ou aos valores coerentes com uma sociedade mais justa e igualitária. Prevalecem sempre os antigos e indiscutíveis dogmas cristãos e as boas relações com o poder instituído. No decorrer da história de Santa Fé, conforme a narrativa de Erico, surgem mais dois padres: o igualmente conservador Otero e o liberal Atílio. O Pe. Otero segue a mesma linha de resistência do antecessor Pe. Lara: condena veementemente as idéias revolucionárias oriundas da Revolução Francesa. Para este pároco, a Revolução “não passou duma consequência das idéias heréticas de livres pensadores como Voltaire, Diderot e outros.” O médico alemão Carl Winter defende que o movimento revolucionário na França legou ao mundo ganhos sociais como:

– Os Direitos do Homem, as liberdades inalienáveis do indivíduo, o direito que cada cidadão tem à liberdade, à propriedade e à segurança. A liberdade de imprensa, de culto e de palavra para todos, sem distinção.

– Patacoadas! – exclamou o vigário. – Liberdade? Para que é que o povo quer liberdade? Para ser ateu, herege, licenciado? Liberdade para tomar a mulher do próximo? Liberdade para caluniar, mentir, ofender? Liberdade para quebrar os mandamentos divinos? Libertinagem, isso era o que queriam esses senhores da Revolução Francesa.

– Eu não esperava outra reação da parte de vosmecê – disse o Dr. Winter.<sup>281</sup>

O padre Otero frequenta o sobrado dos Cambará e também o casarão do rival político destes, Cel. Bento Amaral. Otero não toma partidos e prefere sempre agir politicamente, sempre defendendo os interesses mantenedores da Igreja. Já o seu sucessor, o italiano Atílio Romano, surpreende Santa Fé com sua opção pelo povo e com a simpatia pelas idéias progressistas. No sermão que profere quando da elevação de Santa Fé a cidade, até o descrente Licurgo se empolga:

[...] Esta cidade é obra de homens. [...] Mas enquanto os homens aparecem e desaparecem da face da terra, há Alguém que é permanente, Alguém que é eterno. E esse Alguém, meus caros cristãos, é Deus, que está

<sup>280</sup> *Op. cit.*, vol. 1, p. 307-309.

<sup>281</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 227.



em todos os lugares e em todos os tempos. Sem Ele nada existe, nada vive. Rendamos, pois, graças ao Altíssimo, pois a Ele mais que à Câmara Municipal, mais que à Assembléia Legislativa da Província, mais que aos figurões da política...

Licurgo teve um estremecimento de entusiasmo. Aquelas palavras indiscutivelmente visavam os Amarais. O padre era dos bons! Desde que chegara a Santa Fé compreendia a situação e resolvera não se deixar dominar pelo Cel. Bento, como acontecera com o pobre Pe. Otero. (Que a terra lhe seja leve) Embora não pertencesse ao Clube Republicano, o vigário simpatizava com a idéia nova e era francamente partidário da abolição. Licurgo esfregou as mãos uma na outra.<sup>282</sup>

Para Licurgo, a religião só tem algum valor social se estiver afinada com as idéias políticas progressistas. A cristandade do tirânico clã Amaral, por exemplo, já é motivo para que a religião seja vista com mais reservas. Não foi à toa que, na festa da cavallhada de Santa Fé, em que jogos alegóricos lembrariam a vitória dos cristãos sobre os árabes invasores da Península Ibérica, Licurgo e seus amigos decidiram se vestir do vermelho inimigo, alegando: “Nós somos mouros porque os Amarais são cristãos.”<sup>283</sup> Claro que a brincadeira se exacerba e na arena surge um duelo de fato entre Cambarás e Amarais, somente frustrado em seu intento sanguinário graças à intercessão do padre.

O Pe. Romano cedo percebe que, diante da fraca religiosidade daquele povo, era preciso uma melhor estratégia de aproximação com os homens do que aquelas praticadas por seus predecessores.

Os vigários de Santa Fé sempre se impacientavam com a falta de religião dos homens da terra, que em sua maioria nunca iam à missa ou, quando iam, não se ajoelhavam nem oravam, limitando-se a ficar de pé, atrás do último banco, com o ar entre sestroso e contrariado; em geral se retiravam, mal começava o sermão. Dizia-se que nenhum vigário jamais conseguira levar um daqueles homens ao confessionário. O Pe. Romano, porém, fizera-se amigo de todos, conquistado-lhes a confiança, de sorte que muitas vezes ouvira, de homem para homem, diante dum copo de cachaça ou à mesa de jogo, confissões íntimas, e não raro era chamado para resolver pendências de honra ou problemas de família que seus paroquianos queriam ajustar em particular. Escandalizava as beatas pela irreverência com que às vezes tratava as coisas de religião.<sup>284</sup>

#### 5. 4 Nietzsche no pampa

No contexto histórico das mudanças que estavam sendo geradas na sociedade brasileira, como a abolição da escravatura e a proclamação da República, era natural que a Igreja também respondesse com novas práticas e idéias. Contudo, é curioso observar que, a despeito da citada irreverência e do claro humanismo do Pe. Romano, a sua gradativa

<sup>282</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 284.

<sup>283</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 308.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p. 346-347.

aproximação com os homens rudes de Santa Fé se dá não pelos métodos da Igreja, mas pela aceitação do jeito de ser daquela gente. Ou seja, ao invés de levar os homens para a Igreja, o padre foi ao encontro dos homens, numa espécie de humanização do sagrado que escandalizava as beatas mais ortodoxas.

Nas citações de trechos de *O Continente* que assinalamos neste capítulo, podemos identificar alguns dos aspectos apontados por Nietzsche para a valorização do homem e a negação da submissão pregada pelo cristianismo. Aparecem com clareza o destaque à individualidade, a força dos instintos, a sensação de poder e o enaltecimento do potencial bélico. Ao mesmo tempo, são questionados ou mesmo negados o papel de um Deus único, a natureza justa e bondosa do divino e a doutrinação do indivíduo pelos dogmas cristãos de subserviência.

Acerca da leitura de Jung sobre a morte de Deus, percebemos na genealogia do próprio clã Terra Cambará a degeneração do potencial sagrado do mito de origem, que culmina na apologia ao Estado independente. De fato, parte-se de um mítico Pedro Missioneiro, que aceita de boa vontade um desígnio sagrado de sacrificar-se após ter lançado a semente de um filho, chega-se ao ápice do individualismo guerreiro com o Capitão Rodrigo Cambará e, por fim, na linha de tempo que o romance cobre, o resultado da virilidade sangrenta sugerida pelo perene punhal de prata é a figura fria e orgulhosa de Licurgo Cambará.

Este último personagem é apresentado como um ser que preza acima de tudo a lealdade aos próprios preceitos políticos, ignorando afetos e humanidades específicas. No cerco ao sobrado, o republicano e abolicionista Licurgo nega-se terminantemente a pedir uma trégua aos inimigos que têm a casa na mira, nem mesmo para tentar salvar a vida dos feridos e da própria mulher em trabalho de parto. Desafiado quanto a isso pela cunhada Maria Valéria, Licurgo argumenta: “Milhares de homens têm morrido nesta revolução por causa de suas idéias. A vida duma pessoa não é tão importante assim. Há coisas mais sérias.” Ao que a cunhada apenas rebate: “O seu orgulho, por exemplo”.<sup>285</sup> Mais adiante, Maria Valéria confirma o odioso caráter do cunhado: “Ele não hesitará em sacrificar toda aquela gente ao seu orgulho de macho.”<sup>286</sup>

Podemos reconhecer nessa postura do líder político traços fortes do que Jung identificou como a substituição de Deus pelo Estado, ou pelos “ismos” – estes ilustrados pelas cegas convicções partidárias de Licurgo. Jung advertiu que essa perigosa troca do sublime do

<sup>285</sup> *Op. cit.*, vol. 1, 197.

<sup>286</sup> *Op. cit.* vol. 1, p. 378.

homem pela frieza do político conduz ao esfacelamento do eu e à destruição. No contexto de toda a saga de *O tempo e o vento*, observamos a desintegração do continente original nas ilhas do arquipélago final e a derrubada do ditador gaúcho Getúlio Vargas, além da derrocada humana do filho de Licurgo, Rodrigo. No universo de *O Continente*, a destruição está potencializada na dureza de Licurgo.

Como pontuamos, Jung divulgou essas teorias pouco antes de eclodir a Segunda Guerra Mundial e seu poder genocida. Por se tratar do mesmo contexto histórico da escritura de *O Continente*, devemos examinar as próprias perspectivas religiosas e filosóficas de Erico Verissimo, bem como a relação do autor com os valores e ideologias daquele tempo. Já mostramos anteriormente que Erico conquistou, com seu romance histórico, uma credibilidade e uma aceitação por parte do público leitor possivelmente superior à visão oficial dos historiadores para os eventos narrados. Apenas esse fato já sustentaria a nossa adoção de tal obra literária como fonte dos elementos que constituem o mito fundador da sociedade gaúcha. Todavia, a fim de atender ao rigor científico que deve nortear um ensaio crítico, vamos também examinar, ainda que brevemente, o quanto o autor pode ter filtrado para a sua narrativa posicionamentos pessoais ou questões sincrônicas da sociedade.

### 5. 5 Erico, o humanismo e Deus

Sabemos que a literatura, como uma forma de arte, não pode ser desvinculada da sociedade que a produz e consome. A obra literária transcende a função de mero espelho do mundo social para tornar-se parte constitutiva deste. Segundo Adriana Facina, a literatura expressa visões de mundo que são coletivas de determinados grupos sociais:

Essas visões de mundo são informadas pela experiência histórica concreta desses grupos sociais que as formulam, mas são também elas mesmas construtoras dessa experiência. Elas compõem a prática social material desses indivíduos e dos grupos sociais aos quais eles pertencem ou com os quais se relacionam. Nesse caso, analisar visões de mundo e idéias transformadas em textos literários supõe investigar as condições de sua produção, situando seus autores histórica e socialmente.<sup>287</sup>

Escritor brasileiro do modernismo da segunda fase, Erico Verissimo construiu quase toda sua obra num estilo realista e de alta sintonia com temas pertinentes ao homem do século XX. Sem ser declaradamente engajada política ou socialmente, a obra de Erico fornece claro testemunho de um autor sempre atento ao seu tempo e aos modos de como valer-se de sua arte para ajudar a construir um mundo mais justo e livre. Em seu livro de memórias, ele mesmo confessa:

<sup>287</sup> FACINA, Adriana. *Literatura & sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 25.

Desde que, adulto, comecei a escrever romances, tem-me animado até hoje a idéia de que o menos que um escritor pode fazer, numa época de atrocidades e injustiças como a nossa, é acender a sua lâmpada, fazer luz sobre a realidade de seu mundo, evitando que sobre ela caia a escuridão, propícia aos ladrões, aos assassinos e aos tiranos. Sim, segurar a lâmpada a despeito da náusea e do horror. Se não tivermos uma lâmpada elétrica, acendamos o nosso toco de vela ou, em último caso, risquemos fósforos repetidamente, como um sinal de que não desertamos nosso posto.<sup>288</sup>

Poucos anos antes da escrita de *O Continente*, em plena vigência do Estado Novo de Getúlio Vargas, Erico sofrera ataques virulentos de setores da Igreja, por causa de seu romance *O resto é silêncio*.<sup>289</sup> Num angustiante clima de censuras e perseguições políticas, o autor aceita um convite para lecionar nos Estados Unidos, em 1943. Relata ele em suas memórias: “Exasperado, decepcionado e triste ante a situação brasileira, decidi aproveitar a oportunidade para me afastar de meu país por algum tempo, respirar ares mais livres e descansar de toda aquela choldra estado-novista.”<sup>290</sup>

De volta ao país, após o fim da Segunda Guerra e com a deposição do ditador Getúlio, Erico frustra-se com os rumos da política nacional e com uma esquerda que se mostrava absurdamente totalitária. Mais uma vez, o autor prefere o caminho da liberdade. Na visão de Maria da Glória Bordini, é sintomático que somente com a queda do regime repressivo de Vargas o autor se dispusesse a redigir *O Continente*: “Um intelectual liberal como Erico Verissimo se sentia cercado por todos os lados. [...] Os valores do humanismo pareciam em derrocada. Sem saída, o escritor se defronta com o passado, à busca de entender o presente.”<sup>291</sup>

Flávio Loureiro Chaves oferece uma perspectiva mais ampla acerca da reflexão histórica empreendida por Erico e que era até então inexistente na ficção brasileira:

Neste romancista a documentação do passado e a indagação sobre as origens históricas do homem visto em sociedade são as condições necessárias da verdade: a verdade da ficção, de suas personagens inventadas, e a verdade do leitor ao nível do presente, no momento em que lê o texto e o recebe como um referente da realidade vivida.<sup>292</sup>

<sup>288</sup> VERISSIMO, Erico. *Solo de clarineta*, vol. 1. 4.ed. Porto Alegre: Globo, 1974, p. 45.

<sup>289</sup> O padre Leonardo Fritzen, no artigo *Getulinho Vargas* (Revista O Eco, Porto Alegre, v.30, n.2, 1943), praticamente sugeria a Getúlio Vargas fazer uma fogueira com os exemplares de *O resto é silêncio*, além da expulsão de Erico do país. Esse episódio foi analisado muito depois por Fernando Casses Trindade em *A polêmica entre Erico Verissimo e o Pe. Leonardo Fritzen S.J.* (Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, n.11/12, p.35-98, 1983/1984).

<sup>290</sup> *Idem*, p. 280.

<sup>291</sup> BORDINI, Maria da Glória. *O Continente: um romance de formação? Pós-colonialismo e identidade política*. In: BORDINI, Maria da Glória; ZILBERMAN, Regina. **O tempo e o vento – História, invenção e metamorfose**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 77-78.

<sup>292</sup> CHAVES, Flávio Loureiro. **Erico Verissimo: o escritor e seu tempo**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p. 59.

De acordo com Chaves, *O tempo e o vento*, que se inicia com *O Continente*, é fruto da maturidade da ideologia humanista de Erico. Assim, o romance de 1949 não é senão “a história do homem vista através da história duma família, cuja união é, aí, sinônimo de permanência da vida e cuja corrupção decreta a falência da totalidade de valores.”<sup>293</sup> Ao abordar a saga da formação rio-grandense em 200 anos, culminando com o encontro do tempo da narrativa e do tempo presente em que o discurso é produzido, Erico intercala os níveis temporais, “reconstituindo o passado histórico numa referência explícita à condição problemática do presente vivido pelos personagens.”<sup>294</sup>

Se há nítidas relações entre o pensamento humanista de Erico e a autonomia do humano que demarca a narrativa de *O Continente*, podemos supor que a simbólica morte de Deus do romance também encontre ressonância em uma religiosidade crítica ou fraca por parte do autor e do ambiente em que ele viveu.<sup>295</sup> Em ensaio dedicado à vida e à obra do escritor, Antônio Hohlfeldt escreve:

Sabidamente, o homem da campanha sul-rio-grandense, apesar de seu animismo telúrico, não é muito dado à contemplação e sobretudo à crença em Deus. Embora permita e eventualmente até incentive que a esposa vá à igreja com os filhos, quando pequenos, resiste ferozmente à idéia de ter um filho padre ou de ele próprio ir rezar: ajoelhar-se, nem que seja frente a Deus, é algo inaceitável para o campeiro do sul. A família Verissimo não foi exceção.<sup>296</sup>

Em suas memórias, Erico confirma esse quadro. A mãe, Abegahy, era uma católica *sui generis*, “pois pouco rezava e raramente ia à missa”; o pai, Sebastião, é visto como um “católico de estatística”, que “nunca ia à igreja e não morria de amores pelo clero.”<sup>297</sup> É com graça que o escritor conta a passagem em que o avô materno, um homem do campo, comemora os 50 anos de casado e, na missa comemorativa, recusa-se a ajoelhar diante do padre. Nesse contexto familiar de fraca religiosidade e grande valorização da liberdade e da participação política, Erico define-se como agnóstico em matéria de religião: prefere o conhecimento adquirido pelo uso da razão e não aceita as ditas verdades metafísicas. No colégio protestante em que vai estudar em Porto Alegre, tem de estudar a Bíblia, mas, mesmo assim, mantém seus questionamentos e convicções originais, como ele mesmo relata:

Por mais que me esforçasse, não podia aceitar sinceramente a existência de Deus que católicos e protestantes me ofereciam. Os ministros episcopais

<sup>293</sup> *Idem*, p. 78.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>295</sup> No estudo *Erico Verissimo e o problema de Deus* (Belo Horizonte: Loyola, 1967), o padre Malori J. Pompermayer analisa a questão religiosa em toda a obra do escritor, sob uma perspectiva teológica.

<sup>296</sup> HOHLFELDT, Antônio. **Erico Verissimo**. Porto Alegre: Tchê – RBS, 1984, p. 47.

<sup>297</sup> VERISSIMO, Erico. **Solo de clarineta**, vol. 1. 4.ed. Porto Alegre: Globo, 1974, p. 122

exaltavam o valor da oração. [...] Eu pronunciava essas orações sem a menor convicção. Que se passava comigo? Não era um lógico, um fanático das certezas matemáticas. Ao contrário, era um imaginativo, um intuitivo e até um contemplativo. Sentia possuir alguns dos “instrumentos” necessários ao exercício da fé religiosa. Portava-me na vida diária como um cristão, imperfeito, eu sabia, mas cristão. Não conseguia, entretanto, engolir os milagres operados, segundo a Bíblia, por Jesus Cristo, figura humana de minha maior simpatia. Achava a vida um impenetrável mistério, o sistema solar um tremendo enigma, e a explicação que as religiões davam para esses fenômenos formidáveis eram tão simples, tão vagas ou pueris, que eu não conseguia aceitá-las, por mais que tentasse, e, para ser sincero, não tentava com fervor.<sup>298</sup>

Ainda na infância e na adolescência, Erico conheceu o pensamento de autores de declarada atitude anticlerical, como Nietzsche. O tio João Raymundo foi um dos seus apresentadores a esse universo, como relata nesse trecho:

João Raymundo não acreditava em Deus. Contaram-me que, pouco antes de ele morrer, alguém lhe pôs diante dos olhos um crucifixo. O meu companheiro de leituras de Nietzsche olhou longamente para o Crucificado e depois disse: “Preciso ter a paciência e a dignidade desse senhor”.<sup>299</sup>

Podemos questionar o quanto dos valores pessoais e das vivências de Erico perpassou para o romance, a ponto de delinear neste uma leitura específica. Mas, em se tratando da complexidade da obra literária, como forma de arte, podemos supor, como Antonio Candido, que “justamente porque é uma comunicação expressiva, a arte pressupõe algo diferente e mais amplo do que as vivências do artista.” Prossegue esse crítico:

Estas seriam nela tudo, se fosse possível o solipsismo; mas na medida em que o artista recorre ao arsenal comum da civilização para os temas e formas da obra, e na medida em que ambos se moldam sempre ao público, atual ou prefigurado (como alguém para quem se exprime algo), é impossível deixar de incluir na sua explicação todos os elementos do processo comunicativo, que é integrador e bitransitivo por excelência.<sup>300</sup>

De acordo com Candido, forças sociais condicionantes guiam o artista em maior ou menor grau. “Em primeiro lugar, determinando a ocasião da obra ser produzida; em segundo, julgando da necessidade dela ser produzida; em terceiro, se vai ou não se tornar um bem coletivo.”<sup>301</sup> Desse modo, os elementos individuais adquirem significado social na medida em que o criador corresponde a necessidades coletivas, as quais garantem a repercussão da expressão individual no grupo. Parece não haver dúvidas da aceitação e da repercussão de *O Continente*, nosso corpus de trabalho, no grupo em questão, a sociedade gaúcha. Então, isso

<sup>298</sup> *Idem*, p. 134-135.

<sup>299</sup> *Op. cit.*, p. 175.

<sup>300</sup> CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 8.ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000, p. 25.

<sup>301</sup> *Idem*, p. 25.

habilita-nos a considerar válidas para a citada sociedade os elementos discutidos até aqui a partir do conteúdo do romance. Passemos, a seguir, no capítulo final, para a discussão da nossa hipótese de trabalho.

## **6 A PARTE E O TODO NUM VIÉS MÍTICO-RELIGIOSO**

### **6.1 Confronto de mitos**

Neste capítulo final de nosso estudo, devemos atender ao questionamento do problema de pesquisa inicial e examinar as relações entre o Rio Grande do Sul e o Brasil a partir da perspectiva mítico-religiosa que vem norteando nosso percurso. Mesmo sob o risco da redundância, mas à guisa de síntese para análise final, nesse estágio convém lembrar que o

mito, enquanto narrativa de origem, revela um substrato real sobre a vida e a estrutura de uma sociedade, além de fornecer modelos e significados à conduta humana. O mito, dessa forma, precede e prefigura as realizações históricas. A fundação de uma sociedade emana de um núcleo simbólico inicial, o qual, na condição de mito fundador, vale-se das ideologias para se reformular internamente em momentos cruciais e manter-se sempre presente, como um eterno vínculo com o passado.

A partir da formulação de Marilena Chaui para o mito fundador brasileiro, estabelecido sobre crenças religiosas em voga na época do descobrimento, percebemos o Brasil como um paraíso potencial, um país do futuro, habitado por uma gente miscigenada e pacífica e à espera de sua grande oportunidade de brilhar no mundo. A presença da religião católica aí é o que promove a crença, segundo a canção popular, de um “país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. Mas, neste vasto gigante deitado eternamente em berço esplêndido, uma parte, a mais meridional, inseriu-se tardiamente, trazendo uma fundação mítica diferenciada. Seguindo a leitura de Erico Verissimo em seu romance histórico *O Continente*, encontramos o mito fundador do Rio Grande do Sul no confronto bélico que pôs fim aos Sete Povos das Missões, estes apresentados pelo autor como uma espécie de paraíso possível, quando o contexto nacional era de colonização e dominação.

A destruição do paraíso, numa clara negação dos aspectos teológicos, funda uma sociedade que vai tender à valorização do indivíduo e dos instintos, em detrimento dos valores religiosos. Mas, em se tratando de um paraíso que demanda uma nostalgia a partir da sua ruptura, a exemplo do efeito psicológico do nascimento humano com a saída do útero-paraíso, podemos pressupor do mito fundador gaúcho tanto a negação do divino enquanto força coercitiva, quanto a nostalgia de um passado idílico e utópico. Por sinal, a utopia é um elemento comumente associado à crença num paraíso primordial. Autor de três amplos estudos sobre a idéia ocidental de paraíso, o historiador francês Jean Delumeau afirma que, em terras cristãs, cultivou-se simultaneamente a nostalgia do jardim do Éden e a vontade de o reconstituir num futuro ao mesmo tempo radioso e previsível. As fantasias milenaristas abordadas no nosso segundo capítulo dão testemunho disso. Ainda de acordo com Delumeau, a idéia e as representações do paraíso sofreram transformações no curso da história, até uma laicização crescente e a revolução científica do século XVII.

Daí em diante, o paraíso só pôde ser definido como uma utopia, isto é, no sentido etimológico dessa palavra forjada por Thomas More, como um “não lugar”. [...] Nossa palavra “paraíso” engloba daí em diante todos os sentidos da utopia. [...] Afastando-se da tentação do maravilhoso, o crente de hoje deve aceitar o vazio das representações relativas ao além. Perda severa, por certo, mas compensada pela esperança “utópica” de uma realização das



“bem-aventuranças” no mundo por vir. Essas “bem-aventuranças” são, de fato, “utopias” como o próprio paraíso, e existe um laço estreito de umas com o outro.<sup>302</sup>

Para validar essa relação, lembramos que alguns historiadores associam o episódio missionário no Rio Grande do Sul a uma espécie de utopia.<sup>303</sup> Assim, podemos extrair da formulação do mito fundador gaúcho um duplo impulso para a sociedade em gestação: valorizar a ação individual e instintiva e também promover o resgate da utopia já vivenciada como paraíso primordial. Se um mito de origem age como uma prefiguração da história, por certo também será continuamente manifestado nas mais caras formulações simbólicas da sociedade em questão. Por isso, antes de haver uma comparação de mitos entre o Brasil e o Rio Grande do Sul, precisamos examinar a construção cultural e ideológica mais evidente deste último, e que o distingue sobremaneira das outras unidades da federação nacional: o tradicionalismo.

## 6.2 O tradicionalismo gaúcho

Em qualquer recanto do Brasil, o termo gaúcho certamente evoca a figura típica do homem do campo, com sua indumentária peculiar, seus acessórios para as lidas campeiras e quase sempre a cavalo. O churrasco, o fogo de chão, a chaleira e a cuia de chimarrão costumam aparecer sempre ao lado desse personagem que ainda na segunda metade do século XIX ganhou a alcunha de centauro dos pampas. É em torno dessa figura mítica que vai se construir o fenômeno do tradicionalismo, ou tradições gaúchas ou gauchismo, apoiado num aparato intelectual e ideológico capaz não apenas de atualizar-se continuamente como também de expandir-se para as fronteiras muito além do Rio Grande. Conforme dados publicados no sítio eletrônico oficial do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), este órgão disciplinador e orientador das atividades de seus filiados congrega mais de 1400 entidades tradicionalistas legalmente constituídas, em todas as partes do Estado.<sup>304</sup> A migração de gaúchos para outras unidades da federação, nas últimas décadas, disseminou ainda mais no país um jeito próprio de ser. Em 1996, uma reportagem da revista *Veja* sobre agricultores gaúchos fora da terra natal informava que, ao se mudar para outras regiões, os gaúchos carregavam junto seus traços culturais, do vestuário à culinária. “É como se levassem

---

<sup>302</sup> DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 507-508.

<sup>303</sup> No terceiro capítulo desta pesquisa, usamos como referência os livros *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*, de Júlio Quevedo, e *Missões: uma utopia política*, de Arno Alvarez Kern.

<sup>304</sup> *História do MTG*. In: < <http://www.mtg.org.br/historia.html> >. Acesso em 18.03.2006.

o Rio Grande do Sul nas costas. Em todo o Brasil, há 2400 Centros de Tradição Gaúcha, os CTGs, onde se cultivam danças e costumes típicos.”<sup>305</sup>

A imagem do gaúcho que serve de matriz para o tradicionalismo é um híbrido do peleador nômade das planícies e do peão envolvido com o cuidado do gado nas estâncias, sempre em contato com a natureza e dono de um código de valores pontuado pela honra. Segundo o antropólogo Ruben Oliven, o modelo que é construído quando se fala em tradições gaúchas está sempre calcado nessa figura do homem errante e livre e também no ambiente do campo, mais especificamente na região da Campanha, ou Pampa (localizada no sudoeste do Estado e fazendo fronteira com o Uruguai e a Argentina). Tal delimitação territorial deve-se ao fato de que, dos primórdios da colonização do Rio Grande do Sul, no século XVIII, até a Revolução Farroupilha (1835-1845), a Campanha, com suas prósperas charqueadas, era o único espaço gaúcho efetivamente incorporado à economia nacional.<sup>306</sup> Por isso, naquela época, o Rio Grande do Sul era o Pampa.<sup>307</sup> Mesmo com a decadência econômica da Campanha, a partir de 1870, a figura do gaúcho num universo pastoril pampeano manteve-se como representação hegemônica dos habitantes de toda a Província.

As tradições ligadas ao gaúcho começam a se definir em meados do século XIX, em pleno apogeu, portanto, das charqueadas nas grandes propriedades dos estancieiros. O gaúcho livre e marginal de antes deixara de existir, com o surgimento do papel do peão de estância. Nesse período histórico, o envolvimento dos patrões no trabalho campeiro, ao lado dos peões e dos escravos, a abundância do gado e da carne, e a bravura do homem do campo vão produzir, anos depois, uma representação idealizada do gaúcho, entre outros mitos como o da democracia racial e o da produção sem trabalho. Durante a Guerra do Paraguai, intelectuais e letrados fundam em Porto Alegre, em 1868, a sociedade Partenon Literário, exaltando em suas obras a temática regional e o passado gaúcho, revivendo o homem livre dos primeiros tempos da conquista do território e os rebeldes farroupilhas. Na moderna interpretação crítica de Sergius Gonzaga:

Sedimenta-se ali o início da apologia de figuras heróicas, alçadas à condição de símbolos da grandeza do povo rio-grandense. Encontra-se na sedição farroupilha os paradigmas de honra, liberdade e igualdade que se tornariam inerentes ao futuro mito do gaúcho, dissolvendo-se os motivos econômicos e as diferenças entre as classes, existentes no conflito.<sup>308</sup>

<sup>305</sup> CAMINOTO, João Fábio. **A diáspora gaúcha**. Revista Veja, edição de 24.01.1996. In: <<http://vejaonline.abril.com.br>>. Acesso em 18.03.2006.

<sup>306</sup> OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo: a diversidade cultural do Brasil-nação**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 69.

<sup>307</sup> Observamos aí o critério econômico como agente delimitador de uma região, dentro do feixe de relações que a definem, como explicamos no capítulo 3 deste estudo.

<sup>308</sup> GONZAGA, Sergius. *As mentiras sobre o gaúcho: primeiras contribuições da literatura*. In: DACANAL, José Hildebrando e GONZAGA, Sergius (org.). **RS: cultura & ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980,

Após essa louvação da temática gaúcha feita por literatos, surge a primeira agremiação tradicionalista, o Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, em 1898, já sob os ventos do regime positivista que se instalara com força no Rio Grande. Como observa Ruben Oliven, o “ano de criação do Grêmio Gaúcho é o mesmo em que o líder republicano e positivista Borges de Medeiros começou seu primeiro mandato como presidente do Rio Grande do Sul, cargo que ocupou por quase trinta anos.”<sup>309</sup> O positivista Partido Republicano Rio-Grandense, fundado por Júlio de Castilhos, defendia que o progresso só pode ser obtido mantendo-se a ordem, disso produzindo o lema “conservar melhorando”. Logo após a proclamação da República no Brasil, Castilhos tratou de elaborar uma constituição estadual em que definia como insígnias oficiais do Rio Grande do Sul as mesmas do pavilhão tricolor da farroupilha República Rio-Grandense. Antes disso, o líder do partido já defendia a celebração do Dia do Gaúcho no mesmo 20 de setembro em que se lembrava a data de eclosão da Revolução Farroupilha, alegando que “o passado é a fonte em que o presente se inspira para delinear o futuro.”<sup>310</sup>

Outras entidades tradicionalistas são criadas a partir desta primeira, como a União Gaúcha de Pelotas, fundada pelo escritor Simões Lopes Neto em 1899, até o Clube Farroupilha de Ijuí, em área de colonização alemã e italiana, em 1943. Mas é nos anos do pós-Segunda Guerra e dos ares democráticos decorrentes do fim da ditadura de Getúlio Vargas – mesmo ambiente histórico, portanto, em que Erico Verissimo dedicava-se a escrever *O Continente* – que é fundado em Porto Alegre, em 1948, o 35 CTG, o primeiro Centro de Tradições Gaúchas, evocando a deflagração da Revolução Farroupilha em 1835, e que vai servir de modelo aos modernos CTGs espalhados hoje pelo Brasil e por outros países. Importante salientarmos que a centralização do poder no Estado Novo de Vargas tinha silenciado barbaramente as identidades regionais. Sandra Pesavento destaca que “foram extintos os partidos, queimadas as bandeiras estaduais e banidos os escudos, hinos e outros símbolos regionais.”<sup>311</sup> Assim, o momento democrático era propício a um resgate das identidades amordaçadas pela ditadura, fosse pela elegia do passado glorioso, no caso do CTG, ou pela crítica da história, no caso de *O Continente*.

Vindo da região pastoril interiorana, um dos fundadores do primeiro CTG, Luiz Carlos Barbosa Lessa, recorda o cenário porto-alegrense de então, quando a invasão da cultura norte-americana se acentuava, após a vitória dos aliados na Segunda Guerra:

p. 125.

<sup>309</sup> OLIVEN, Ruben George. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>310</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>311</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 9.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2002, p. 117.

Porto Alegre nos fascinava com seus anúncios luminosos a gás néon. Hollywood nos estonteava com a tecnolorida beleza de Gene Tierney e as aventuras de Tyrone Power, as lojas de discos punham em nossos ouvidos as irresistíveis harmonias de Harry James e Tommie Sorsej mas, no fundo, no fundo, preferíamos a segurança que somente nosso “pago” sabia proporcionar, na solidariedade dos amigos, na alegria de encilhar um “pingo” e no singelo convívio das rodas de galpão. [...] E quando o existencialismo de Jean-Paul Sartre pôs diante de nós o derrotismo e a descrença, instintivamente nos agarramos a nossos rudes antepassados para uma afirmação de vitória e de fé. Por essa época o Rio Grande andava bastante esquecido de si mesmo, e a própria bandeira estadual permanecia queimada e escondida desde novembro de 1937. Resquícios do Estado Novo e seu sufoco centralizador.<sup>312</sup>

Com estatutos que destacavam o zelo pelas “tradições do Rio Grande do Sul, sua história, suas lendas, canções, costumes” e por uma sempre maior elevação moral e cultural do Estado,<sup>313</sup> o primeiro CTG abriu o caminho para o surgimento de outros, num total de 35 novas entidades até 1954, em todas as partes do Rio Grande. Em 1966, foi fundado o Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), regido por uma carta de princípios e que passaria a congregar a maior partes das entidades afins. Com todo apoio do Governo do Estado, o tradicionalismo se expandiu em outras direções, como resume Ruben Oliven:

Em 1964 é aprovada uma lei estadual, oficializando a Semana Farroupilha, a ser comemorada de 14 a 20 de setembro de cada ano. Isto fez com que a “Chama Crioula” passasse a ser recebida com todas as honras no Palácio Piratini, a sede do Governo do Estado, e oficializasse o desfile realizado no dia 20 de setembro por centros de tradições gaúchas e a Brigada Militar em quase todas as cidades do estado. Em 1996 outra lei estadual oficializou o hino farroupilha como Hino do Rio Grande do Sul. [...] Em 1988 foi aprovada uma lei estadual que institui, na disciplina de Estudos Sociais, o ensino de folclore em todas as escolas estaduais de primeiro e segundo grau do estado. Em 1989 uma lei estadual oficializou as “pilchas” (conjunto de vestes típicas dos antigos gaúchos, compreendendo a bombacha, botas, lenço e chapéu) com “traje de honra e de uso preferencial” no Estado, e deixando sua caracterização a cargo “dos ditames e diretrizes do Movimento Tradicionalista Gaúcho”.<sup>314</sup>

### 6.2.1 Tradicionalismo e crítica

A partir da década de 1970, com o tradicionalismo em franco crescimento – a despeito da dissidência dos que se intitulavam nativistas e questionavam as regras de conduta e de criação artística impostas pelo MTG –, diversos intelectuais gaúchos dedicaram-se a estudar criticamente esse peculiar fenômeno cultural.<sup>315</sup> A apologia do gaúcho passou a ser

<sup>312</sup> LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Nativismo: um fenômeno social gaúcho**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985, p. 56-57.

<sup>313</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>314</sup> OLIVEN, Ruben George. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>315</sup> No ensaio *A ideologia do gauchismo*, Tau Golin analisa amplamente o processo de construção do tradicionalismo e suas relações com as ideologias dominantes.

denunciada como uma construção ideológica sempre a serviço das classes dominantes, desde os tempos primordiais desse processo, no Partenon Literário de 1868. Mitos constituintes da figura idealizada do gaúcho são fragilizados. Em estudo da obra de Simões Lopes Neto, Flávio Loureiro Chaves cita um ensaio do sociólogo Fernando Henrique Cardoso que abala a crença de uma divulgada “escola de democracia” sulina:

Demonstra ele que esta tese deriva diretamente do processo de autoconsciência deformada da camada senhorial e não é senão sua ideologia. [...] Em seu desenvolvimento mais profundo – que atinge em cheio a área da literatura e, nela, especialmente, a prosa de ficção – a ideologia da “democracia gaúcha” propõe uma interpretação do passado pela idealização da pretensa igualdade racial e social. Assim, persegue dois objetivos: explicar as ações humanas pretéritas em função dos valores do presente (isto é, os “valores” da classe dirigente do regime patrimonialista latifundiário); e, num segundo passo, identificar esta reconstrução idílica do passado com determinada camada social, completando a glorificação dos “senhores” gaúchos.<sup>316</sup>

José Hildebrando Dacanal amplia a crítica para outros aspectos do mito que embasa o tradicionalismo:

É ponto pacífico hoje que o mito do gaúcho e seus elementos componentes – a miscigenação, a democracia racial, a produção sem trabalho, a igualdade, o heroísmo, etc. – correspondem a uma construção ideológica da oligarquia rural sul-rio-grandense, construção que buscava, basicamente, dois objetivos: diferenciar-se externamente, em relação à então classe dirigente do sudeste cafeeiro e escravista, e justificar internamente seu poder, cooptando os estratos sociais médios e inferiores, tanto urbanos quanto rurais. [...] Esta mitologia autojustificadora não só cumpriu exemplarmente sua missão [...] como ainda sobreviveu por mais um século à liquidação da própria oligarquia rural sul-rio-grandense. [...] Por Deus, ainda sobrevive!<sup>317</sup>

No entanto, essa permanência de crenças seculares em torno da figura do gaúcho não causa nenhum estranhamento se retomarmos o conceito de mito fundador que delineia nossa investigação. Como observamos no capítulo dois, na perspectiva de Marilena Chauí, o mito fundador oferece um repertório de representações da realidade, cujos elementos são reorganizados pelas ideologias em momentos importantes da formação de uma sociedade. Assim, é óbvio que o contexto histórico do fim do Estado Novo, com o resgate das identidades regionais até então interdidas, tenha oferecido as condições para uma atualização e permanência do mito fundador gaúcho, destacando ali o apelo da utopia e a nostalgia do passado, com o tradicionalismo e seu culto às origens. Podemos agora relacionar

<sup>316</sup> CHAVES, Flávio Loureiro. **Simões Lopes Neto**. 2.ed. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, Ed. da Universidade, 2001, p. 194.

<sup>317</sup> DACANAL, José Hildebrando. *Origem e função dos CTGs*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). **Nós, os gaúchos**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993, p. 82-83.

este e outros possíveis elementos do mito fundador gaúcho com aspectos culturais que diferenciam o Rio Grande do Sul de outros estados brasileiros. Deixamos claro que essas relações serão frutos de interpretações nossas acerca dos elementos simbólicos que permeiam e constituem os mitos fundadores em estudo, podendo, portanto, serem questionadas ou submetidas a outros ângulos de visão.

### 6.3 Cultura gaúcha e o resgate do passado idílico

Um mito fundador que traz em sua constituição o episódio da destruição de um paraíso possível, como o foram as comunidades missionárias – e não cabe aqui a crítica histórica, mas sim a leitura mítica do episódio –, pode resultar numa nostalgia continuada e num crescente apelo para o resgate dessa sociedade idealizada. De fato, a construção de um universo familiar, feliz e próximo a todos os gaúchos, onde se possa compartilhar valores comuns herdados, parece ter sido um alicerce do tradicionalismo, como atesta um dos seus criadores, Barbosa Lessa, atribuindo ao cerne do movimento:

[...] o democrático solidarismo da cuia de chimarrão, o gosto pelos acampamentos ao ar livre, o culto consciente ou inconsciente ao fogo-de-chão, a ausência de conflitos entre gerações, etc., de tal forma que – não se trata de uma hipótese mas de uma realidade muitas vezes comprovada – um viajante comercial podia percorrer o Rio Grande de ponta a ponta e, sendo tradicionalista, sentir-se sempre “em casa” ao chegar num CTG, por compartilhar de um mesmo repertório de mitos e símbolos com alto poder de confraternização.<sup>318</sup>

Questionando o atrelamento do gaúcho a uma ideologia antiga, apesar do deslocamento da estrutura pastoril para a industrial-urbana, o historiador Décio Freitas sintetiza as conseqüências disso:

Ao invés de se empenhar na conquista do futuro, [o gaúcho] refugiou-se no passado, idealizando-o como uma perdida idade de ouro em que todos eram livres e felizes. Percebendo as vantagens do mito, as novas elites urbanas dele se apropriaram e o promoveram através de seus aparelhos ideológicos, o folclore, a literatura, a historiografia, a poesia. Desta forma, embevecidos na contemplação e recordação de um passado mítico, os homens preferem se conformar com o presente, e deixam de sonhar com o futuro.<sup>319</sup>

Para Ruben Oliven, embora um número considerável de intelectuais aponte o aspecto ideológico e reacionário da volta a um tempo idílico que ou não existiu ou não existe mais, tal denúncia não resolve a questão da sobrevivência da tradição rural num Estado urbano que se quer

<sup>318</sup> LESSA, Luiz Carlos Barbosa. *Op. cit.*, p. 95.

<sup>319</sup> FREITAS, Décio. *O mito da “produção sem trabalho”*. In: DACANAL, José Hildebrando e GONZAGA, Sergius (org.). **RS: cultura & ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 24.

moderno. Isso ocorre porque esses elementos ajudaram a moldar uma identidade gaúcha capaz de distingui-la no contexto nacional.

O que ocorre no Rio Grande do Sul parece estar indicando que atualmente para os gaúchos só se chega ao nacional através do regional, ou seja, só é possível ser brasileiro sendo antes gaúcho. [...] Quando se pretende comparar o Rio Grande do Sul ao resto do País, apontando diferenças e construindo uma identidade social, é quase inevitável que este processo lance mão do passado do estado e da figura do gaúcho, por serem estes os elementos que permitem ser utilizados como sinais distintivos.<sup>320</sup>

Se lembrarmos que o mito fundador brasileiro projeta o país para o futuro e para uma condição de potência a ser despertada, o mito gaúcho, com sua tendência a resgatar um passado idealizado, pode sinalizar não apenas a construção de uma identidade das mais peculiares, mas também um sentimento de exclusão em relação ao todo ou de não fazer parte dos rumos da história nacional. Sandra Pesavento fala de uma frustração histórica continuamente reeditada na trajetória gaúcha, a despeito de seu legado de guerras e revoluções, e questiona: “Afim, com tantas cabeças brilhantes e passado glorioso, por que será que o Rio Grande do Sul acabou perdendo todos os bondes da história contemporânea que por este Brasil passaram?”<sup>321</sup> A historiadora confirma sua constatação:

Senão vejamos: o imediato pós-30 já reservou para parcela da oligarquia gaúcha uma frustração histórica inicial. Ela, que se considerava dona de Getúlio e da Revolução, viu as coisas tomarem outro rumo. Caindo São Paulo e o café, em vez de assumirem o papel hegemônico nacional o Rio Grande e os pecuaristas, o que se viu foi que, no novo bloco do poder montado, Getúlio estabeleceu alianças justamente com os setores não-agrícolas do centro econômico do país. [...] O Rio Grande era heróico, mas outros estavam ficando ricos. Contávamos histórias de glórias passadas e festejávamos revoluções, como em 1935, mas “eles” inauguravam fábricas e influíam nas decisões do poder central. [...] O remédio foi aderir (de novo), e nos especializamos, no período ditatorial, em fornecer quadros para o autoritarismo central. Frequentávamos ante-salas do poder, mas “eles” decidiam. Maldito processo identidade/alteridade, que nos opunha de maneira desconfortável o contraste evidente: começávamos a fundar centros de tradições, enquanto “eles” sediavam as pontas avançadas de uma indústria de base. [...] Para combater o fantasma da incômoda performance “deles”, “nós” nos utilizávamos da nossa ilusão referencial: sentinelas da fronteira, monarcas das coxilhas, centauros dos pampas, raça de gigantes, democracia racial. Tudo lindo, edulcorado pela distância histórica que, em parte, compunha uma imaginário social verossímil.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> OLIVEN, Ruben George. *O renascimento do gauchismo*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). *Nós, os gaúchos*. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993, p. 79-80.

<sup>321</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Da frustração histórica do Rio Grande*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). *Op. cit.* p. 20.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

Pesavento ainda relaciona outras frustrações históricas gaúchas, como a deficiência de energia e de transportes nos progressistas anos JK. Na década seguinte, com a renúncia de Jânio Quadros, gaúchos foram às armas na defesa da posse do conterrâneo João Goulart, mas em pouco tempo tudo redundou num longo período de autoritarismo. Nos anos do milagre econômico militar, sucediam-se presidentes gaúchos, “mas o Rio Grande não acompanhava o ritmo de expansão da acumulação nacional”. Por fim, nos tempos da retomada da democracia, não coube aos gaúchos nenhum papel de protagonistas e de articuladores da virada da mesa. Conclui Pesavento: “Algo houve, pois não fomos admitidos nos núcleos (fechados) da nova democracia (aberta) recém-instalada.”<sup>323</sup> E, mais uma vez, os gaúchos experimentaram a sensação de terem sido excluídos da história.

#### 6.4 Reorganização do mito de origem

A reorganização dos elementos componentes do mito fundador pode perfeitamente resultar até num amálgama de peças originalmente antagônicas, desde que alguma ideologia legitime esse arranjo em dado momento da formação histórica sulina. No episódio missioneiro, índios e jesuítas, que construíram uma espécie de utopia democrática, opuseram-se à investida dos lusos conquistadores. O índio, ali, era o inimigo do branco vencedor. Porém, nada impediu que Sepé Tiaraju, líder dos guaranis derrotados, fosse depois considerado herói gaúcho e, mais que isso, santificado pela vontade popular,<sup>324</sup> por ter defendido a terra que o branco viera tomar. Dessa maneira, o mito fundador se atualizou, ressignificando seus elementos constituintes. José Hildebrando Dacanal narra com clara ironia uma reunião do Legislativo da cidade missioneira de Santo Ângelo, em que um vereador propunha a mudança do nome do aeroporto local para Sepé Tiaraju:

[...] a denominação justificava-se pela necessidade de honrar a memória do cacique heróico, antepassado da raça e defensor dos campos missioneiros. Ao que outro vereador, menos imbuído das antigas tradições gaúchas e talvez mais preocupado com a produção de soja, retrucou rápido e rasteiro mais ou menos assim: “Mas como, se ele foi nosso inimigo, se opondo à conquista da terra que hoje é nossa?” A sessão terminou bastante tumultuada!<sup>325</sup>

Situação parecida é apontada por Ieda Gutfreind, ao comentar que, embora as missões jesuíticas tenham ficado de fora da historiografia sul-rio-grandense, sob a orientação de muitos de seus historiadores e também do Instituto Histórico e Geográfico do RS, em 1987

<sup>323</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>324</sup> São Sepé é hoje nome de um município gaúcho fundado em 1876 e localizado no centro do Estado.

<sup>325</sup> DACANAL, José Hildebrando. *A miscigenação que não houve*. In: DACANAL, José Hildebrando e GONZAGA, Sergius (org.). *Op. cit.*, p. 33.



grandes festividades oficiais fartamente divulgadas marcaram os 300 anos das Missões. “Igualmente, nomes de padres missioneiros, desde há muito, identificam escolas, e o nome do índio Sepé Tiaraju designa centros de tradições gaúchas difundidos pelo Estado.”<sup>326</sup> Para Gutfreind, essa situação permite refletir que, em contradição com os ditames ideológicos, o processo histórico acabou por se sobrepôr. A abordagem de nosso estudo contraria a da historiadora: apontamos nessa situação de inversão de referenciais mais um efeito da ideologia e mais uma conveniente combinação dos elementos do mito original. Muitas vezes, a arte se encarrega de ajudar a criar uma nova mistura dos elementos antes em oposição. Observemos, como exemplo, o seguinte trecho do poema *Missioneiro*, do payador Jayme Caetano Braun, gravado em disco:

Venho de riba da linha,  
lá – onde a pátria se gerou.  
O rio Uruguai berrou  
e fez que a terra se abrisse  
e dali – o guasca surgisse  
sobre o lombo do cavalo,  
volteando a história de um pialo  
pra que o gaúcho existisse!

Morri – mas ressuscitei,  
das cinzas da minha fê,  
o sangue de São Sepé  
me fez santo – eu me fiz rei;  
gaúcho me transformei  
num barbaresco improvisado  
e – ali no chão impreciso  
de parceria com o vento,  
sou hoje – o prolongamento  
do chão sagrado onde piso!<sup>327</sup>

### 6.5 Mito fundador e ação política

No poema, o solo profanado dos índios missioneiros volta a se tornar sagrado com a expiação do sangue de Sepé, e o gaúcho nasce desse processo. É por esses arranjos simbólicos, improváveis no nível da racionalidade, mas reais sob o efeito das ideologias, que podemos supor outras combinações dos elementos do mito fundador gaúcho. A destruída sociedade teocrática, em que brancos e índios se irmanavam na condução dos rumos da comunidade, pode ter sido a mítica célula-matriz da tal escola de democracia que, depois, seria atribuída à convivência de patrões e peões nas estâncias. Mais ainda: pode ter gerado numa sociedade que valoriza o tradicionalismo o orgulho de ser herdeira de um modelo

<sup>326</sup> GUTFREIND, Ieda. *A historiografia sul-rio-grandense e o mito do gaúcho brasileiro*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). *Op. cit.*, p. 152.

<sup>327</sup> BRAUN, Jayme Caetano. *Missioneiro*. In: **Paisagens perdidas**. CD produzido por Edson Campagna. Caxias do Sul: Acit.

perfeito de ação política democrática – mesmo que esse modelo tenha sido destruído pela ação do luso conquistador. No dizer de Jean Delumeau, como destacamos anteriormente, o sentimento da perda do paraíso é compensado pela esperança utópica de realizar bem-aventuranças no mundo a ser vivido. Desse modo, ser um político hábil, honrado e exemplar seria uma forma de o gaúcho fazer jus ao seu passado missioneiro. Erico Verissimo abordou essa relação entre missões, utopia e política em artigo de cunho turístico que apresentava as regiões do Rio Grande:

Podemos [...] visitar rapidamente as ruínas das missões jesuíticas de São Miguel, a jóia dos Sete Povos. Mesmo derrocado como está, o templo dá uma idéia de sua antiga imponência. Construído em arenito avermelhado, foi o centro duma florescente civilização, espécie de teocracia que até hoje interessa os historiadores, levando-os a controvérsias apaixonadas. Devo dizer-lhe que estamos agora em plena Região Missioneira, cujos habitantes têm a reputação, não sei se merecida, de serem políticos astutos que sabem desconfiar, calar e esperar, gente matreira que – segundo uma explicação folclórica – herdou essas qualidades dos índios desta região e dos jesuítas, seus mestres e senhores.<sup>328</sup>

Esse aspecto de uma habilidade política, que Erico Verissimo associa a uma herança missioneira e, portanto, ao mito fundador gaúcho proposto por ele em *O Continente*, produz uma distinção cultural que transcende as fronteiras do Estado. Os políticos gaúchos seriam diferentes, e o povo gaúcho seria mais politizado que o brasileiro em geral. Embora aponte novos rumos para essa crença comum,<sup>329</sup> o político em atuação Marcos Rolim admite a existência e a propagação da mesma:

Repete-se normalmente que possuímos uma tradição política cuja singularidade teria nos garantido um perfil médio de homens públicos de outra cepa. Na base dessa expectativa ou mesmo das condições que se formaram na chamada “opinião pública” encontraremos uma outra noção, talvez mais arraigada, que sustenta a tese da maior politização do povo gaúcho. De fato, as duas proposições guardam entre si uma coerência lógica: um povo mais afeito à discussão dos temas de interesse público e, portanto, com uma dose de participação maior na esfera pública haveria de estar mais habilitado a selecionar seus próprios representantes.<sup>330</sup>

Tal traço cultural distintivo, seja real ou construído ideologicamente, na perspectiva mítica que estamos adotando aqui, pode ser reflexo do já citado conflito original entre o

<sup>328</sup> VERISSIMO, Erico. *Um romancista apresenta sua terra*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). *Nós, os gaúchos* / 2. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1998, p. 247.

<sup>329</sup> Marcos Rolim defende que a tradição de lutas da história gaúcha tenha estimulado um perfil diferenciado de políticos, mas observa um nivelamento crescente dessa tendência particular em relação ao modo nacional da ação política. A supremacia de um modelo nacional estaria derrubando, assim, a distinção regional.

<sup>330</sup> ROLIM, Marcos. *Serão mesmo diferentes os políticos gaúchos?* In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). *Op. cit.* p. 225.

homem, com seu livre arbítrio, e Deus, representado na doutrina cristã de aceitação passiva do destino e do sofrimento. Esse enfoque evidencia o tema da religião na formação de uma cultura. Em relação ao mito brasileiro, Marilena Chaui comenta: “Posta no momento em que o mito fundador produz a sagração do governante, a política se oculta sob a capa da representação teológica, oscilando entre a sacralização e a adoração do bom governante e a satanização e a execração do mau governante.”<sup>331</sup> Para Chaui, isso não impede de as camadas populares perceberem o Estado brasileiro como o “poder dos outros”, fortalecendo-o e afastando-o de si e dos seus interesses. Como consequência, a inclusão política, ou a cidadania democrática, fica descartada. O brasileiro das camadas populares tende a “entregar a Deus” ou ao Estado a resolução dos problemas cruciais da sociedade.

No Rio Grande do Sul, em que até hoje o tradicionalismo fortalece o senso comum de ver-se como um país à parte, “que é brasileiro por opção”,<sup>332</sup> o mito fundador traz entre seus elementos a negação de Deus e a valorização da ação humana. Foi por uma ação política que se deu o ataque aos Sete Povos, destruindo aquela utopia teocrática. Por essa via, não seriam descabidas as afirmações do escritor Deonísio da Silva de que o Rio Grande é o “Estado mais politizado do Brasil”, de que “o gaúcho é um bicho político” e de que este “é o único Estado-república ou cidade-Estado do Brasil”.<sup>333</sup> Se lembrarmos a teoria de Carl G. Jung discutida no capítulo anterior, pela qual a “morte de Deus” fortalece a noção de Estado e faz surgirem os “ismos”, podemos entender ainda mais, em nosso prisma mítico-simbólico, a força da política na alma gaúcha. Luiz Pilla Vares diz que o gaúcho é um predestinado à política, desde as origens:

Nasceu como tal. Sua história é uma história de guerras, revoluções, idéias. A fama de estado mais politizado do Brasil não é sem fundamento. Pelo contrário. Se existe lugar no País, onde a política penetrou profundamente na alma popular, este é o Rio Grande do Sul.<sup>334</sup>

## 6.6 O lugar da religião

Ainda sobre a teoria de Jung, observamos que o tradicionalismo é um “ismo”, ou seja, um sistema de idéias que pode ocupar na sociedade o lugar que normalmente cabe a uma crença metafísica e à imagem de Deus. Convém examinarmos, assim, as relações entre religião e tradicionalismo. Conduziremos essa análise sob dois enfoques, ambos vinculados

<sup>331</sup> CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000, p.94.

<sup>332</sup> GOLIN, Tau. **A ideologia do gauchismo**. Porto Alegre: Tchê, 1983, p. 20.

<sup>333</sup> SILVA, Deonísio da. *O Estado mais politizado do Brasil*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). *Op. cit.*, p 130, 133.

<sup>334</sup> PILLA VARES, Luiz. *A ideologia gaúcha dos farrapos ao getulismo*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). *Op. cit.*, p. 139.

ao conflito entre o homem e Deus do mito fundador, que produz uma sociedade mais política e menos religiosa, como mostrou Erico Verissimo nas páginas de *O Continente*: primeiramente, a partir da perda do sagrado do mito fundador, e depois, a partir da adaptação da fragilizada Igreja à cultura local, como forma de se manter ativa.

O mito de origem que adotamos aqui para o Rio Grande do Sul, pelo endosso de Erico, dá conta da destruição de um espaço sagrado marcado pela cruz e do conseqüente domínio do punhal guerreiro do homem livre. Em *O sagrado e o profano*, Mircea Eliade fala de uma oposição entre o *homos religiosus*, crente numa realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, santificando-o e tornando-o real, e entre o homem a-religioso, que nega a transcendência e reconhece-se como único agente da História. Para este estudioso, o homem moderno a-religioso:

[...] não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.<sup>335</sup>

No entanto, na visão de Eliade, este homem a-religioso e descrente do transcendente, como o gaúcho de Erico, descende do *homo religiosus*, e, queira ou não, é também obra deste e constitui-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. “Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização.”<sup>336</sup> Mas as realidades que recusou e negou, como uma herança, seguem assediando este homem moderno aparentemente liberto das “superstições” dos seus antepassados. Conforme Eliade, este homem:

Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser. [...] O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados.<sup>337</sup>

Eliade aponta algumas vias de manifestação de um “amontoado mágico-religioso, mas degradado até a caricatura”, que caracteriza o perfil “religioso” dos sem-religião. Uma dessas vias em que comportamentos religiosos são camuflados ou degenerados é o misticismo político, algo parecido com o que Jung atribuiu a uma substituição de Deus pelo Estado. Eliade reconhece em movimentos como o comunismo, por exemplo, uma estrutura mitológica

<sup>335</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 165.

<sup>336</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 166.

comum a diversas religiões. A sociedade sem classes de Marx e o fim das tensões históricas encontrariam precedente exato no mito da Idade do Ouro, “que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História.”<sup>338</sup> Outros movimentos laicos e mesmo anti-religiosos podem repetir uma estrutura mitológica, e o autor cita o nudismo, em cuja ideologia é possível decifrar vestígios da nostalgia do paraíso e o desejo de restabelecer o estado edênico de antes da queda do homem. Ora, não seria o tradicionalismo um movimento que reedita a Idade do Ouro e segue a nostalgia do paraíso? Seus rituais, disciplinas e culto a heróis não se assemelham a ritos religiosos? Por isso, na perspectiva de Eliade, podemos reconhecer o tradicionalismo como uma possível manifestação de religiosidade degradada de um povo que sempre tendeu a negar a transcendência. Isso ajuda a explicar a longevidade e permanência desse movimento que sobrevive aos ataques dos estudiosos encarregados de revelar as ideologias ocultas. Assim, o tradicionalismo seria uma forma alternativa e não-religiosa de lidar com o sagrado.<sup>339</sup>

No estatuto do primeiro CTG constava que a entidade não desenvolveria qualquer atividade político-partidária, racial ou religiosa.<sup>340</sup> Porém, isso não impediu uma ligação estreita do movimento ao Governo do Estado. Segundo Tau Golin, em estudo de 1983, “o atrelamento do MTG ao Estado é concreto é claríssimo. Os anais dos Congressos Tradicionalistas registram a dotação de verbas para a sua realização. Neles compareceram os últimos governadores e seus secretários.”<sup>341</sup> Tampouco com a Igreja Católica deixou de haver alianças, numa relação que merece ser examinada aqui, até porque também mostra o funcionamento do mecanismo de permanência do mito fundador. E mais: pode ajudar a confirmar nossa suposição da profunda identificação do tradicionalismo com um meio alternativo – ou, às vezes, o único meio – de lidar com o aspecto religioso.

José Hildebrando Dacanal associa o crescimento vertiginoso do número de CTGs na década de 1970 a uma crise dos valores religiosos, principalmente os da Igreja Católica, que começa ali a renegar suas posições conservadoras. Este fato, aliado a uma pasteurização cultural estrangeira, ditada pelo centro do país, e à influência da televisão, com novas formas culturais, teria levado parcelas consideráveis de grupos dirigentes de pequenas e médias

<sup>338</sup> *Op. cit.*, p. 168.

<sup>339</sup> Em abril de 2006, o Centro de Cultura Nativista Nova Raça, de Canoas, foi excluído do MTG por permitir inovações nas músicas e nas danças tradicionalistas. Em reportagem sobre o assunto, o jornal Zero Hora (*Fandango da discórdia*, de Itamar Melo e Marcelo Gonzatto, edição 14850, de 23 de abril de 2006) traz a seguinte declaração do historiador Tau Golin: “Como uma igreja, o MTG tem seus dogmas, mas esses textos refletem a visão de algumas pessoas sobre o que é ser gaúcho”. Dogmas quase religiosos, portanto, foram o motivo da desfiliação do CTG.

<sup>340</sup> LESSA, Luiz Carlos Barbosa. *Op. cit.*, p. 58.

<sup>341</sup> GOLIN, Tau. *Op. cit.*, p. 74.

idades do interior gaúcho, inclusive de descendentes de italianos e alemães, a “abrigar-se sob o capim santa-fé dos centros de tradições gaúchas.”<sup>342</sup> Acrescenta Dacanál:

Ali, na idealização de um passado que não era o deles e a rigor nem existira, [...] estes grupos reinventam um espaço, por provisório que fosse, em que se reencontram e recongregam. E foi assim que, em muitos lugares, os CTGs substituíram, como ponto de encontro e convivências, as igrejas, as canchas de bocha, os antigos clubes, as associações de canto, etc.<sup>343</sup>

A adesão aos CTGs de descendentes de imigrantes alemães e italianos intrigou inclusive os tradicionalistas. Vale destacar que, após a fundação do pioneiro 35 CTG, o próximo a surgir tenha sido na cidade de Taquara, cidade de colonização alemã, ainda em 1948. Na visão de Ruben Oliven, a criação desse CTG, logo após a Segunda Guerra, foi uma forma de “seus fundadores afirmarem sua brasilidade e sua gauchidade”.<sup>344</sup> Oliven lembra ainda que os estudiosos da colonização assinalam que os imigrantes estrangeiros idealizavam o gaúcho como tipo socialmente superior. O cavalo, símbolo do gaúcho, era na Europa apanágio de distinção social. “A identificação do ‘colono’ com o ‘gaúcho’ significava, portanto, uma forma simbólica de ascensão social.”<sup>345</sup>

No entanto, sob o prisma do nosso estudo, podemos acrescentar a esses fatores um componente mítico: a idéia do CTG também envolve o desejo de restaurar o paraíso que permeia o movimento imigrante. Ou seja, o abandono do país natal e a busca de melhores condições de vida em outra nação remetem ao mesmo mito fundador gaúcho em que um paraíso-berço é abandonado e cabe ao homem reconstruí-lo no futuro. O mítico “país da cocagna” que acendeu as esperanças dos expatriados italianos, por exemplo, pode ter encontrado ressonância no papel do CTG de restaurar simbolicamente a Idade do Ouro. A nostalgia do passado imigrante faz eco ao culto a velhas tradições gaúchas. Então, se o CTG simboliza um mundo perfeito reconstruído e se pode ser uma alternativa para a prática religiosa, devido ao seu substrato ritualístico, não estranhemos o fenômeno de descendentes de imigrante se sentirem acolhidos ali. Ainda mais se tudo convergir para a formação de uma identidade comum. Pela compartilhada noção mítica de perda do paraíso, podemos compreender a sintonia entre imigrantes e gaúchos natos, estes vistos, muitas vezes, pelos outros brasileiros, como “estrangeiros”.

Examinemos outra relação da Igreja com o tradicionalismo, agora pelo viés da adaptação. Numa sociedade de fraca religiosidade, como a gaúcha, cabe à Igreja buscar os

<sup>342</sup> DACANAL, José Hildebrando. *Origem e função dos CTGs*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). *Op. cit.*, p. 86.

<sup>343</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>344</sup> OLIVEN, Ruben George. *Op. cit.*, p. 80.

<sup>345</sup> *Op. cit.*, p. 81.

fiéis adaptando-se aos costumes deles, como o fez o fictício Padre Atilio Romano na Santa Fé de Erico Verissimo. Se o tradicionalismo pode funcionar como uma religiosidade alternativa, é de se esperar que a Igreja procure cooptar seus ritos, mesmo que profanos. Se o gaúcho não procura Deus, então que Deus se humanize e seja gaúcho. Ideólogo do tradicionalismo, Barbosa Lessa ilustra como a Igreja Católica se mostrou sensível à cultura regional. Anos antes de o Vaticano permitir a adoção de idiomas nacionais para os ritos eclesiais, o Padre Paulo Aripe, apelidado pelos tradicionalistas de “Padre Potrilho”, instituiu uma original Missa Crioula, absolutamente à gaúcha na sua peculiar liturgia:

[...] poncho-pala, copo de chifre, lampião, o entrecruzamento de lenços maragatos e lenços chimangos simbolizando a paz de Cristo, o entoar de canções campeiras, etc. Simultaneamente, o Padre Pedro Luís revivia a figura histórica de Nossa Senhora Conquistadora – protetora do beato Roque Gonzáles ao adentrar pela primeira vez o território das Missões – como a Virgem Tradicionalista. E o Bispo de Uruguaiana, D. Luís Felipe de Nadal, criava a sacramentava sua *Prece Gaúcha*: “Com licença, Patrão Celestial, vou chegando e cevando o amargo de minhas confidências porque, ao redor da madrugada e ao descambar do sol, preciso camperear por outras invernadas e repontar do Céu a força e a coragem para o entrevero do dia que passa. [...] Ajuda-me Virgem Maria, primeira prenda do Céu. Socorre-me São Pedro, capataz da estância gaúcha. E que tua vontade, Patrão Celeste, leve a minha de cabresto pra todo o sempre e até à Querência do Céu, amém.”<sup>346</sup>

De qualquer modo, o tradicionalismo parece ser um modelo de tradição inventada que, em sua constituição, atendeu em boa parte às necessidades de transcendência da sociedade gaúcha. O lar perdido da origem, sacralizado, foi elevado à condição de mito a ser cultuado; os antepassados ganharam a condição “divina”, ou de “entes primordiais”, no dizer de Mircea Eliade. Louvado por Barbosa Lessa, o seguinte trecho de uma poesia crioula de Apparício Silva Rillo é um exemplo de como os antepassados do gaúcho, no solo sagrado do pago de antigamente, serviram de modelo mítico primordial para os futuros habitantes da terra:

Os avós eram de carne e osso.  
 Tomavam mate, comiam carne com farinha, campereavam.  
 Tinham impérios de flechilha e trevo  
 e famílias de bois no seu império.  
 E eram marcas de fogo os seus brasões.  
 Humanos como nós, os velhos tauras,  
 mas de bronze e de ferro nos parecem  
 esses campeiros que fizeram a História.  
 Estátuas vivas de perenidade  
 nos pedestais do tempo e da memória.<sup>347</sup>

<sup>346</sup> LESSA, Luiz Carlos Barbosa. *Op. cit.*, p. 95.

<sup>347</sup> RILLO, Apparício Silva. Apud LESSA, Luiz Carlos Barbosa. *Op. cit.*, p. 89-90.

Esse poema denota que o sagrado do tradicionalismo teria uma origem humana. Ou, de acordo com o pensamento de Jung, como mostramos no capítulo anterior, o “eu”, ou a “consciência”, ao assumir o trono vago de “Deus”, infla-se e eleva-se à condição de soberano do seu destino e senhor da história. Isso poderia produzir o culto ao Estado e à ação política, como expomos anteriormente, ou a subjugação do sagrado estabelecido pelo humano profano. Assim, a adaptação dos rituais católicos secularmente estabelecidos e dogmatizados aos elementos tradicionalistas, na citada Missa Crioula, não seria uma evidência desse poder maior do humano? Citado por Barbosa Lessa, outro trecho de poesia crioula, este de Jayme Caetano Braun, mostra uma possível descida do sagrado católico ao altar estabelecido pelo tradicionalismo:

Sala grande, chão batido  
 onde passei minha infância,  
 querido Galpão de Estância  
 que foste um dia meu lar  
 hoje aqui venho rezar  
 saudoso dum teu afago,  
 catedral xucra do pago,  
 de joelhos no teu altar.  
 Dizem até que São Pedro  
 altas horas desce oculto  
 celebrando estranho culto  
 no teu altar, meu galpão.  
 É o padroeiro do rincão  
 que vem, pela noite grande,  
 encomendar o Rio Grande  
 na missa da Tradição!<sup>348</sup>

### 6.7 Estado branco, terra do batuque

Nosso estudo não teve a pretensão de traçar um quadro da religiosidade gaúcha, no nível da manifestação da crença no transcendente, mas sim a de examinar, no nível básico do mito fundador, como os elementos humano e divino se relacionam e o quanto isso constitui mais um aspecto de diferenciação entre o Rio Grande do Sul e o resto do Brasil. Não nos coube avaliar as diferentes nuances com que o Estado expressa sua fé. O que mostramos foi, antes de tudo, a tendência gaúcha a uma valorização irrestrita do humano, mesmo nas questões da fé religiosa. No entanto, parece-nos relevante examinar, à luz mítica da nossa interpretação, um dado curioso apontado por uma reportagem do jornal Zero Hora em 2005, segundo a qual um estudo indica o Rio Grande do Sul como o segundo estado brasileiro com mais adeptos de religiões de origem africana – perde apenas para o Rio de Janeiro –, a

<sup>348</sup> BRAUN, Jayme Caetano. Apud LESSA, Luiz Carlos Barbosa. *Op. cit.*, p. 90.



despeito de mais de 86% da população ser declaradamente branca.<sup>349</sup> O mesmo estudo, realizado pelo diretor do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas, Marcelo Neri, a partir de dados do IBGE, apresenta o Rio Grande do Sul como um estado de extremos na fé: reúne o mais católico, o mais evangélico e o mais afro-religioso dos municípios brasileiros. Mas, extremismos à parte, como a perspectiva que adotamos pode explicar o fato surpreendente de os genéricos terreiros de macumba terem tanta penetração em solo gaúcho?

Sem o interesse de esmiuçar os fundamentos dessa forma de religião herdeira dos antigos escravos africanos, mas buscando suas bases em estudos científicos já realizados, podemos tentar compreender o crescente fascínio de uma população branca e de formação cristã por rituais de origem negra e pagã.<sup>350</sup> Segundo o antropólogo Ari Pedro Oro, as religiões afro-brasileiras possuem características próprias que contribuem para atrair as pessoas:

Elas são tolerantes, no sentido de que *não exigem dos seus seguidores uma prática e uma identidade religiosa exclusivas*; elas *afirmam como sagrados valores “mundanos”*, perseguidos por qualquer indivíduo, a saber: a saúde, o dinheiro, a realização no amor e a superação das dificuldades (Prandi, 1991); elas constroem um ambiente ritual que conduz as pessoas a expressarem suas emoções, promovendo a *satisfação pessoal*; elas possuem agentes religiosos que penetram facilmente na intimidade das pessoas perscrutando e valorizando seus desejos e sonhos e atuando como psicólogos, sacerdotes e médicos; elas *reverenciam não deuses abstratos e longínquos, mas divindades que vêm à terra* podendo ser tocadas e ouvidas. (grifos nossos)<sup>351</sup>

No Rio Grande do Sul, as religiões afro-brasileiras se dividem em três formas principais, dependendo do grau de mescla de culturas: a umbanda, construída a partir de elementos religiosos africanos, orientais, católicos, indígenas e espíritas; o batuque ou nação, mais próximo da tradição africana; e a linha-cruzada ou quimbanda, que conjuga rituais das duas formas citadas, além de incluir o culto a entidades ambíguas “cuja função é abrir ou trancar a comunicação com os deuses.”<sup>352</sup> De acordo com Norton F. Corrêa, a grande maioria das casas de culto no Rio Grande do Sul pertence à linha-cruzada.<sup>353</sup> Essa modalidade de crença teria surgido a partir da década de 1960, numa fase de consolidação do capitalismo e do incremento de problemas urbanos como desemprego, insegurança, doença e frustrações.

<sup>349</sup> MELO, Itamar. *Onde está a fé gaúcha*. In: **Zero Hora**, edição n. 14573. Porto Alegre, 17-06-2005.

<sup>350</sup> Conforme estimativa citada por Ari Pedro Oro, o número de terreiros de religiões afros não passava de uma centena na década de 1940 e já atingia cerca de 20 mil na década de 1980.

<sup>351</sup> ORO, Ari Pedro. Nós, os macumbeiros. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). *Op. cit.*, p. 81.

<sup>352</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>353</sup> CORRÊA, Norton F. **O batuque no Rio Grande do Sul – Antropologia de uma religião afro-riograndense**. Porto Alegre: Ed. da Universidade / UFRGS, 1992, p. 61.

“Neste contexto, a linha-cruzada vai se tornar uma religião prática, pragmática, de serviço, que se especializará nas soluções sobrenaturais daqueles problemas.”<sup>354</sup>

Esse aspecto prático e objetivo da religião, em sua função imanente de atender as necessidades dos seus seguidores, é apontado por Ari Pedro Oro como um dos motivos de sua expansão no Rio Grande, no Brasil e em outros países latino-americanos. O estigma da origem negra e escrava, por sua vez, justificaria, em parte, a forma velada com que a população gaúcha participa desses ritos.<sup>355</sup> Entendemos que o acesso a um apoio de nível religioso que promovesse a resolução de problemas comuns do homem, sem que isso representasse vínculos com o sagrado, seria bastante coerente com uma postura de vida balizada pela liberdade e pela não aceitação de doutrinas, o que caracteriza o gaúcho que emerge de nosso mito fundador. Em outras palavras, se, diante das demandas da vida, houver necessidade da busca de ajuda religiosa, que seja então a de uma crença objetiva, prática e sem a exigência de fidelidade espiritual. Nesse ponto, a questão da clandestinidade do culto conta a favor, num ato quase mercantil de “comprar” os favores do oculto, vindo de um homem de fraca ou não assumida religiosidade.

Ainda sobre a questão da praticidade, ou materialidade, dessa religião afro-brasileira – e isso a aproxima dos triviais temas humanos –, Corrêa afirma que sua festa ritual coloca deuses e humanos num mesmo palco. E isso deixa explícito que “há muita semelhança entre os humanos e os deuses”.<sup>356</sup> Não se trata aqui do Deus cristão, invisível e incognoscível, mas de deuses encarnados, ao alcance do toque humano. Tampouco se trata de uma forma religiosa que prega a repressão do corpo e dos instintos e a salvação da alma, como o catolicismo. Corpo e alma formariam “um bloco único, indistinto”.<sup>357</sup> Idéias cristãs de salvação e condenação, céu e inferno, não se encaixam nessa cosmovisão religiosa. O corpo é valorizado e – diferença importante do cristianismo – “as relações sexuais entre os humanos não têm a conotação exata de pecado”.<sup>358</sup>

Ou seja, o corpo é assumido como algo que ocupa o primeiro plano na concepção-pessoa batuqueira. Simbolicamente, ademais, se considerarmos a dança como “o corpo em movimento”, ela ganha uma dimensão que pode muito bem ser entendida como de conotação sexual, simbolicamente falando. [...] ao oposto do panteão cristão o amor-sexo aqui é visto com naturalidade: na história mítica dos deuses ele está sempre implícito. [...] Enquanto que imagens dos santos católicos são também assexuadas, as de

<sup>354</sup> ORO, Ari Pedro. *Op. cit.*, p. 80.

<sup>355</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>356</sup> CORRÊA, Norton F. *Op. cit.*, p. 275.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>358</sup> *Op. cit.*, p. 265.

madeira feitas especialmente para representar os orixás, existentes em todas as casas de Batuque, são sexuadas.<sup>359</sup>

Nossa intenção aqui não é explicar o fascínio das crenças afro-brasileiras numa sociedade de maioria branca e nem reduzir tais crenças a fatores distintivos da religião oficial da maioria. O objetivo é apenas reconhecer aspectos coerentes com o perfil do gaúcho gerado pelos elementos do mito fundador. Assim, uma crença que valorize os instintos, não exija devoção e fidelidade, ajude a resolver as questões materiais do cotidiano, assegure ao humano o direito a eleger seu bem ou seu mal e, fato importante, seja praticada de uma forma discreta, porquanto quase clandestina, pode adequar-se ao etos de um povo de espírito combativo e independente, simbolizado pelo punhal da narrativa de Erico Verissimo. Explorar mais essas relações, buscando justificá-las, poderia ser tema de outro estudo, mesclando antropologia, história e teologia, e aqui deixamos a sugestão.

## 6.8 Ordem e progresso

Um outro aspecto a que Oro atribui a popularidade das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul é o seu caráter de cultivo do mistério, do mágico, de ritos e símbolos, num contexto de desencantamento do homem moderno pelo culto da razão, gerando um vazio existencial que nem a modernidade nem o catolicismo são capazes de preencher. A adaptação da hegemônica Igreja Católica à modernidade teria provocado mudanças em sua liturgia e nas devoções populares. Para os fiéis, isso seria visto como um desencantamento da religião, a perda da sua aura de mistério e de seu caráter sagrado. “Ao freqüentarem terreiros, esses católicos reencontram o sagrado.”<sup>360</sup> Em citação anterior de José Hildebrando Dacanal, a modernização da Igreja também teria sido um incentivo à migração de gaúchos e não-gaúchos para os CTGs, na década de 1970, em busca de um novo espaço de convivências. Em nosso entendimento, o tradicionalismo, com sua base ritualística, teria sintonia com o ambiente religioso, podendo até substituí-lo. Então, podemos supor que a busca do rito e da ordem seria uma forte motivação para a freqüência tanto ao CTG quanto ao terreiro da linha-cruzada.

Se houver essa motivação, ela deve estar simbolizada, ou potencializada, nos elementos do mito fundador gaúcho. Ora, não é difícil identificar no universo missionário jesuítico a ordem e o rito como fundamentos. Como mostramos no capítulo terceiro de nosso estudo, os *Exercícios Espirituais* do criador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola,

<sup>359</sup> *Op. cit.*, p. 265.

<sup>360</sup> ORO, Ari Pedro. *Op. cit.*, p.81.

pregavam um regramento da vida dos cristãos para o serviço da fé. Disciplina e trabalho eram normas nos aldeamentos em que padres e índios, em governo comum e hierárquico, comandavam uma experiência peculiar de sociedade. Para Jorge Salis Goulart, essa “organização teocrática, de sentido tomista, repleta de preceitos, regras e cerimônias religiosas e morais, baseada numa estreita e forte disciplina” não poderia resistir à organização provinda da ânsia de poderio material e de mentalidade libertária, composta por aventureiros e conquistadores que viviam “uma vida semelhante àquela que Nietzsche propugna, na plena liberdade das paixões e dos instintos.”<sup>361</sup>

Goulart decreta, na formação da mentalidade gaúcha, a vitória do instinto libertário, o que influiria na coletividade como sentimentos de individualismo e democracia. No entanto, à luz do conceito de mito fundador que estudamos, os ritos e a disciplina não desaparecem, mas podem ser assimilados como valores da nova sociedade em formação, ainda que isso pareça antagônico ao princípio da autonomia humana. Liberdade com ordem e disciplina seria, então, uma síntese possível para a atitude do gaúcho que renega a religião. Seus conhecidos códigos de honra, respeito e serviço podem ser frutos desse arranjo mítico primordial. Na já discutida ação política vamos encontrar a liberdade ancorada em princípios, valores e organização coletiva. O progresso deve estar vinculado à ordem. Talvez este lema positivista, que sentencia o destino brasileiro, por constar em sua bandeira, seja muito mais caro ao gaúcho do que ao restante do país. Afinal, o positivismo, como já mostramos, foi fundamental na definição dos rumos do Estado e de sua identidade.

Em nosso derradeiro exame das relações entre os mitos gaúcho e brasileiro, podemos investigar brevemente como o Brasil lida com a ordem e com os ritos e a relação disso com a religião, que é nosso enfoque de trabalho. Tomamos para isso o perfil do homem cordial proposto por Sergio Buarque de Holanda, que consideramos pertinente a um país cujo mito fundador evoca a sagração e a idéia de paraíso. Nessa visão, a singeleza no trato, a hospitalidade e a generosidade seriam virtudes reconhecidas dos brasileiros e, segundo Holanda, “expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante.”<sup>362</sup> Para o autor, isso não significa civilidade, que pressupõe uma organização de defesa do indivíduo ante a sociedade. E afirma:

No “homem cordial”, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a

<sup>361</sup> GOULART, Jorge Salis. *Op. cit.*, p. 207-207.

<sup>362</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 146-147.

que mais importa. Ela é antes um viver nos outros. Foi a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche, quando disse: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativo.”<sup>363</sup>

Conforme Holanda, a aversão do brasileiro ao ritualismo social está ligada a um desejo de intimidade ditado por uma ética de fundo emotivo. Mesmo na religião, a proximidade com o divino se faz necessária, onde os santos ganham a condição de auxiliares íntimos e o próprio Deus é “um amigo familiar, doméstico e próximo”, num processo de humanização e afrouxamento do rigorismo do rito. Essa crença frouxa, maleável e adaptável não produziria uma moral social poderosa, e a religiosidade brasileira se perderia num mundo sem formas por não ter forças para impor-lhe uma ordem.

Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade. Não admira pois, que nossa República tenha sido feita pelos positivistas, ou agnósticos, e nossa Independência fosse obra de maçons.<sup>364</sup>

Este autor menciona ainda uma relação entre a cordialidade, com sua decorrente negação da ordem ritual, e a paisagem natural brasileira:

Em particular, nossa aversão ao ritualismo é explicável, até certo ponto, nesta “terra remissa e algo melancólica”, de que falavam os primeiros observadores europeus, por isto que, no fundo, o ritualismo não nos é necessário. Normalmente nossa reação ao meio em que vivemos não é uma reação de defesa. A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente no tecido social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo o repertório de idéias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os freqüentemente sem maiores dificuldades.<sup>365</sup>

Tal atitude de entrega ao novo e de confiança no ambiente só parece fazer sentido ante uma crença maior, ainda que inconsciente, na idéia de país-paráiso, em que vigorasse a paz êdenica e a proteção de todos os deuses. Nada mais distante, portanto, da visão mítica e histórica do Rio Grande do Sul, onde a terra fronteiriça exigia um contínuo estado de defesa por parte do homem, e deste era esperada uma fidelidade a um mesmo lado do território, a um mesmo partido, a um mesmo senhor. Disciplina e ritualismo seriam, assim, qualidades gaúchas e não autenticamente brasileiras. O lema positivista “ordem e progresso” da bandeira nacional parece-nos perfeito para a bandeira gaúcha. Aliás, é nas bandeiras que podemos reconhecer importantes dados simbólicos das relações de diferença entre esta parte mais

---

<sup>363</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>365</sup> *Op. cit.*, p. 151.

meridional do país e o todo, relações que, no nível do mito fundador, como observamos até aqui, sempre serão pontuadas pela diversidade, numa continuada tensão entre pertencimento e separação. Ruben Oliven sintetiza:

As peculiaridades da relação entre o Rio Grande do Sul e o Brasil ficam evidenciadas de forma simbólica na bandeira do estado, que é formada por três faixas coloridas: uma verde, a outra amarela, ambas evocando as cores da bandeira nacional, separadas por uma faixa vermelha denotando o sangue que foi derramado na história do estado. No centro desta faixa vermelha, que simboliza de forma tão veemente a quota de sacrifício paga por seus habitantes ao integrarem a federação, há um brasão que contém, entre outras coisas, canhões, lanças, baionetas e duas frases: “Liberdade, Igualdade, Humanidade” (o lema dos farrapos) e “República Rio-Grandense, Vinte de Setembro de 1835” a lembrar constantemente que, embora o Rio Grande do Sul faça parte do Brasil, ele já foi uma república independente e que o episódio deve ficar bem presente na memória.<sup>366</sup>

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na condução desta pesquisa, a estrutura narrativa que adotamos possibilitou que, a cada capítulo, fossem extraídas considerações e conclusões parciais, que se tornam redundantes se repetidas aqui. A crescente construção teórica interdisciplinar guiou-nos para sucessivas e interligadas etapas de aprendizagem acerca dos temas relacionados à formação de uma sociedade e de uma cultura específica. Esse processo, aliás, resultou em imprevistos caminhos, a exemplo do exame das relações entre o tradicionalismo gaúcho e o mito fundador do Rio Grande do Sul, que não constava no projeto inicial da pesquisa. Essas e outras possíveis conexões apontadas conduzem a amplos e fecundos universos de investigação, cujo aprofundamento escapou aos propósitos deste trabalho, mas que convidam a novas investidas de estudos acadêmicos.

Apesar da obviedade, devemos ressaltar o quanto tal processo proporcionou-nos uma abertura conceitual sobre os temas analisados, quebrando idéias estereotipadas do senso comum e incentivando outras abordagens interdisciplinares. Para usar uma terminologia pertinente ao âmbito religioso investigado, essa pesquisa serviu-nos como um rito de iniciação para um novo patamar de observação das realidades regional e universal.

Comprendemos que estudar o aspecto religioso do processo de formação de uma sociedade significa entrar no âmago de sua cultura. Talvez nenhum outro sistema de

---

<sup>366</sup> OLIVEN, Ruben George. *Op. cit.*, p. 58-59.

explicação da vida ofereça meios tão sintéticos para a apreensão do etos de um povo quanto a religião, da qual o mito emerge como forma mental primeira e célula-matriz de incontáveis manifestações culturais. Talvez por pertencer ao universo das crenças e dos inquestionáveis dogmas de fé, a religião seja subestimada pela ciência em sua capacidade de oferecer pistas relevantes às disciplinas de estudo do homem.

Como mostramos, a religião surge como uma resposta à natural necessidade humana de organizar e dar sentido à própria existência. Diante das incertezas do cotidiano, dos aterradores fenômenos da natureza e da iminência da morte, cedo o homem primitivo buscou uma explicação em potentados invisíveis, elevados à condição de deuses controladores do fluxo vital. A solidariedade na crença dessas divindades, a separação entre o sagrado (porque maravilhoso e distante do comum) e o profano e as práticas decorrentes disso são fatores apontados por Durkheim como vinculados ao social, pois a irmandade entre os membros de uma mesma crença legitima uma sociedade. Por isso, muito antes da sofisticação do pensamento filosófico e do conseqüente aparecimento da ciência, a religião, com seu pensamento mítico, já esboçava uma conduta social, delimitando acessos e interdições. Assim, estudar a religião para além de sua manifestação dogmática, deve ser uma busca da ciência. E o mito oferece a isso ricas possibilidades.

Narrativa da origem de todas as coisas, o mito fundamenta a religião, porque dá conta do nascimento dos deuses, do mundo e do homem. O mito estabelece modelos de conduta, pois sempre reporta a uma origem. Um país, uma região ou um povoado possui determinadas características devido ao modo como veio a existir, ou seja, devido ao seu mito fundador, onde residem suas potencialidades de manifestação, ou, como pensou Levi-Strauss, suas estruturas fundamentais. A depender do mito de origem, uma determinada cultura se manifesta de modo específico. Essa foi a principal construção teórica que guiou o percurso assumido por nosso estudo. Se uma identidade está relacionada a um processo histórico, e se a história, por sua vez, deriva da base potencial do mito, então, ao estudarmos o mito fundador e suas inflexões internas, estaremos reconhecendo as premissas de uma cultura e de uma determinada identidade.

Nosso problema de pesquisa inicial buscou estabelecer as relações possíveis entre os mitos fundadores do Brasil e do Rio Grande do Sul, pelo estrito viés religioso. Isso porque, embora seja o componente racional das religiões, nem sempre o mito está vinculado à esfera do sagrado. O uso dos mitos antigos na moderna psicanálise, por exemplo, sequer tangencia o religioso. Para além da definição do corte epistemológico, o viés religioso adotado aqui também teve o objetivo de mostrar, como já assinalamos, o quanto a religião pode ser uma

rica fonte de pesquisa para as esferas das ciências humanas, conjugadas de modo interdisciplinar, como adotamos. Destacamos também a importância da literatura – que forneceu nosso corpus de trabalho – como manancial de símbolos coletivos, talvez da mesma qualidade de uma mitologia estruturada.

De início, constatamos que, ao ingressar tardiamente no território brasileiro e, por isso, ter uma fundação mítica diferenciada, o Rio Grande do Sul também tenderia a ser o mais diferenciado estado da federação nacional. Das versões levantadas dos mitos fundadores, o brasileiro segundo a pesquisa de Marilena Chaui, e o gaúcho de acordo com o romance histórico *O Continente* de Erico Verissimo, reconhecemos em comum o elemento mítico do paraíso, mas em instâncias opostas, de assimilação e de destruição, respectivamente. Como idéia eminentemente religiosa, o paraíso foi ponto de partida da maioria das conjecturas estabelecidas entre os dois mitos, e daí, entre as culturas do Brasil em geral e a do seu estado mais meridional. Examinar com rigor essa idéia revelou-se um surpreendente veio de conexões com as mais básicas manifestações das sociedades analisadas.

A atitude política foi uma das mais destacadas diferenças entre as duas categorias em análise. A associação entre a Igreja e o Estado, no processo de colonização do Brasil, pode ter dado origem a uma cultura que legitima o sofrimento e a aceitação passiva de um poder externo, o que remete à idéia do Deus católico. Apontamos isso com base nos dados históricos coletados na nossa pesquisa, que referendaram a perspectiva mítica de o brasileiro estar imerso num eterno éden a ser descoberto, condição que convida à inércia própria da idéia de paraíso. No caso gaúcho, a ruptura com as representações de Deus no mito fundador, evocando o pensamento anticlerical de Nietzsche, produziria o homem livre do jugo divino, e mais propenso a uma ação pontuada pelo livre-arbítrio, do qual seria derivada a ação política.

De fato, o destaque político atribuído ao Rio Grande do Sul é comprovado pela sua própria história e pelos estudos dos autores que citamos. Contudo, o alto teor simbólico do mito, com sua diversidade possível de leituras, ao mesmo tempo em que oferece sintéticas abordagens do potencial de uma cultura, também exige o confronto rigoroso com outras formas de análise. Por isso, reconhecemos que nossa interpretação, embora adequada ao objetivo inicial, necessita de outros enfoques e considerações, antes de ser validada cientificamente, o que escapa aos propósitos meramente de identificação deste estudo.

A inclusão do tradicionalismo gaúcho no foco da nossa investigação mostrou-se adequada ao intuito de apontar relações entre o Rio Grande e o Brasil pelo viés mítico-religioso, exatamente porque se trata da mais objetiva e divulgada manifestação cultural da região em análise. Todavia, advertimos que as relações apontadas entre culto à tradição e



religiosidade degradada é um tema que, reconhecidamente polêmico, exige aprofundamento teórico e confrontos metodológicos em outros estudos interdisciplinares. Seria no mínimo instigante explorar esse filão, pois lançaria novas luzes sobre esse sempre recorrente campo de batalhas entre seguidores e críticos que é o tradicionalismo. A peculiar nostalgia do paraíso perdido, que embasa o gauchismo, soa claramente distante da crença geral brasileira de “país do futuro” e de “país sem memória”, típica, talvez, de uma nação que está sempre por se fazer, o que sustenta mais uma das diferenciações apontadas pelos elementos dos mitos fundadores.

Nosso estudo não teve a intenção de mostrar o Rio Grande do Sul como um estado avesso à religião ou um possível palco do ateísmo, até porque a realidade mostra uma certa semelhança com o resto do país em termos de hegemonia católica e diversidade de crenças. Antes de tudo, o objetivo foi identificar uma diferença de atitude em relação à vida, a si mesmo e ao transcendente por parte do gaúcho, no quadro geral brasileiro. Acreditamos ter cumprido esse propósito, na medida em que discutimos extensamente as nuances religiosas do gaúcho.

De nosso estudo, porém, surge a hipótese de que a postura religiosa do gaúcho é diferente da postura brasileira em geral, no tocante à participação individual nas questões de fé. É como se um católico gaúcho, comprometido desde o mito fundador com o livre-arbítrio, apostasse mais em sua capacidade de resolver os próprios problemas do que o católico de outras partes do país, este talvez mais confiante no Deus provedor ou no Estado tutelar, pois, afinal, diz a voz do povo que “Deus é brasileiro”. Essa hipótese, derivada de nossa investigação, exige um estudo em separado, com pesquisa de campo ou outras investigações metodológicas, de modo a mensurar, ainda que qualitativamente, o nível de religiosidade do gaúcho de uma mesma crença que outro brasileiro.

Ainda sobre os desdobramentos do percurso de nosso estudo, há um questionamento importante. Se o mito fundador é um conjunto de potencialidades simbólicas aptas a se reorganizarem em momentos críticos da história para se manterem atuantes e sempre vinculadas à origem, como esse mito pode ser definitivamente alterado ou mesmo rompido? Como uma sociedade pode ser reinventada, a ponto de produzir outro mito de origem? No estudo *Mito do eterno retorno*, Mircea Eliade examina questões como essa, que dão conta da relação entre o mito, com sua estrutura circular e repetitiva, e a história, ou seja, o campo aberto dos acontecimentos imprevisíveis no tempo. A difícil relação do Rio Grande do Sul com a história moderna, segundo a ótica de Sandra Pesavento citada no capítulo seis de nossa pesquisa, parece sinalizar a força do mito e do passado circular, que associamos ao

tradicionalismo como manifestação. A possibilidade de “fuga” do mito para a história, portanto, pode resultar em outro estudo acadêmico.

Enfim, essa multiplicidade de novos rumos sugeridos pela pesquisa que aqui encerramos, devido ao cumprimento dos objetivos estabelecidos de início, comprovam a riqueza do foco mítico-religioso no exame de questões fundamentais de uma determinada cultura. História, antropologia, sociologia, psicologia e outras disciplinas mais podem se entrecruzar sob a regência simbólica do mito, ou sob a égide de relevantes narrativas literárias, de modo a ajudar a desvendar o fascínio humano que sustenta o viço de mitos arcaicos na atualidade e os torna “reais”. Como numa jornada mítica arquetípica, chegamos ao fim dessa etapa sabendo que novos desafios nos aguardam antes de se completar um talvez longo processo de revelações perfeitamente adequadas aos critérios científicos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASTIER, Colette. *Interferências e coincidências das narrações literária e mitológica*. In: BRUNEL, Pierre (org). **Dicionário de mitos literários**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

AZZI, Riolando. *A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*. In: **História geral da igreja na América Latina**. Tomo II, vol. 1: História da igreja no Brasil. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 163-164.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Ave-Maria. Trad. Centro Bíblico Católico. 119.ed. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BORDINI, Maria da Glória. *O Continente de São Pedro: éden violado*. In: BORDINI, Maria da Glória; ZILBERMAN, Regina. **O tempo e o vento: história, invenção e metamorfose**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Continente: um romance de formação? Pós-colonialismo e identidade política*. In: BORDINI, Maria da Glória; ZILBERMAN, Regina. **O tempo e o vento – História, invenção e metamorfose**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. Vol. 1. São Paulo: Globo, 1998.

BRAUN, Jayme Caetano. *Missioneiro*. In: **Paisagens perdidas**. CD produzido por Edson Campagna. Caxias do Sul: ACIT, M 74030930.

BRUM, Argemiro J. **Desenvolvimento econômico brasileiro**. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

CAMINOTO, João Fábio. *A diáspora gaúcha*. Revista Veja, edição de 24.01.1996. Disponível em: <<http://vejaonline.abril.com.br>>. Acesso em: 18.03.2006.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 8.ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 8.ed. São Paulo: T. A Queiroz, 2000.

CASTRO, Silvio. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM, 2003.

CESAR, Guilhermino. **O contrabando no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1978.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

\_\_\_\_\_. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CHAVES, Flávio Loureiro. **Simões Lopes Neto**. 2.ed. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, Ed. da Universidade, 2001.

\_\_\_\_\_. **Erico Veríssimo: O escritor e seu tempo**. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2001.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Trad. Vera da Costa e Silva et al. 119.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CORRÊA, Norton F. **O batuque no Rio Grande do Sul – Antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. Porto Alegre: Ed. da Universidade / UFRGS, 1992.

COSTA, Rogério Haesbaert da. **Des-territorialização e identidade – A rede gaúcha no Nordeste**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal Fluminense, 1997.

COUSINEAU, Phil. **A jornada do herói – Vida e obra de Joseph Campbell**. São Paulo: Saraiva, 1994.

CRIPPA, Adolpho. **Mito e cultura**. São Paulo: Convívio, 1975.

DABEZIES, André. *Mitos primitivos e mitos literários*. In: BRUNEL, Pierre (org). **Dicionário de mitos literários**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

DACANAL, José Hildebrando. *Origem e função dos CTGs*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). **Nós, os gaúchos**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

\_\_\_\_\_. *A miscigenação que não houve*. In: DACANAL, José Hildebrando e GONZAGA, Sergius (org.). **RS: cultura & ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DREYS, Nicolau. **Notícia descritiva da província do Rio Grande de S. Pedro do Sul**. 4.ed. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1990.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Vol. 30. coord. Fernando Gil; tradução Bernardo Leitão et all. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

FACINA, Adriana. **Literatura & sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3.ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2.ed. Campinas: Papyrus, 1997.

FREITAS, Décio. *O mito da “produção sem trabalho”*. In: DACANAL, José Hildebrando e GONZAGA, Sergius (org.). **RS: cultura & ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOLIN, Tau. **A ideologia do gauchismo**. Porto Alegre: Tchê, 1983.

GIRON, Loraine Slomp (org.) **Refletindo a cidadania – Estado e sociedade no Brasil**. 7.ed. Caxias do Sul: Educ, 2000.

GONZAGA, Sergius. *As mentiras sobre o gaúcho: primeiras contribuições da literatura*. In: DACANAL, José Hildebrando e GONZAGA, Sergius (org.). **RS: cultura & ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

GOULART, Jorge Salis. **A formação do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

GREENE, Liz. **Neptuno: Um estúdio astrológico**. Barcelona: Ediciones Urano, 1997.

GUTFREIND, Ieda. *A historiografia sul-rio-grandense e o mito do gaúcho brasileiro*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). **Nós, os gaúchos**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

HOHLFEDT, Antônio. **Erico Verissimo**. Porto Alegre: Tchê-RBS, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo . *A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial*. In: **História geral da igreja na América Latina**. Tomo II, vol. 1: História da Igreja no Brasil. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ISABELLE, Arsène. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1833-1834)**. Trad. Dante Laytano. 2.ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1983.

JAFFÉ, Aniela. *O simbolismo nas artes plásticas*. In: JUNG, Carl G (org.). **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

JUNG, Carl G. **Psicologia e religião**. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1978.

JUNG, Carl G (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do Sul**. 2.ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004.

LAJOLO, Marisa. **O que é literatura**. 14.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Nativismo: um fenômeno social gaúcho**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Tradução: Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000.

LUGON, Clovis. **A república “comunista” cristã dos guaranis**. Tradução de Álvaro Cabral. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MAESTRI, Mário. *Guerra farroupilha: história e mito*. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/021/21cmaestri.htm>>. Acesso em: 25.02.2006.

MAGNOLI, Demétrio; OLIVEIRA, Giovana; MENEGOTTO, Ricardo. **Cenário gaúcho**. São Paulo: Moderna, 2001.

MELO, Itamar. *Onde está a fé gaúcha*. In: Zero Hora, edição n. 14573. Porto Alegre, 17-06-2005.

MEYER, Augusto. *Relíquias dos Sete Povos*. In: **Prosa dos Pagos (1941-1959)**. 4.ed. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro – Corag, 2002.

MOSCOVICH, Cíntia. *Erico: o fundador de uma tradição*. Zero Hora, caderno Cultura. Porto Alegre, 28-08-2004.

MOVIMENTO TRADICIONALISTA GAÚCHO. *História do MTG*. Disponível em: <<http://www.mtg.org.br/historia.html>>. Acesso em: 18.03.2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhem. **A gaia ciência**. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1976.

\_\_\_\_\_. **O anticristo**. Trad. David Jardim Júnior. 4.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo: a diversidade cultural do Brasil-nação**. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O renascimento do gauchismo*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). **Nós, os gaúchos**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

ORO, Ari Pedro. *Nós, os macumbeiros*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). **Nós, os gaúchos / 2**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Da frustração histórica do Rio Grande*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). **Nós, os gaúchos**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

\_\_\_\_\_. **História do Rio Grande do Sul**. 8.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

\_\_\_\_\_. *Encontros e desencontros da ficção com a História*. In: Zero Hora, caderno Cultura. Porto Alegre, 30-04-2005.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

PILLA VARES, Luiz. *A ideologia gaúcha dos farrapos ao getulismo*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). **Nós, os gaúchos / 2**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1998.

PINKER, Steven. **Tabula rasa: A negação contemporânea da natureza humana**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

POZENATO, José Clemente. *Algumas considerações sobre região e regionalidade*. In: FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes; ZILLES, Urbano. **Filosofia: diálogo de horizontes**. Caxias do Sul: Educ; Porto Alegre: Edipucrs, 2001

QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata**. Bauru: EDUSC, 2000.

ROLIM, Marcos. *Serão mesmo diferentes os políticos gaúchos?* In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). **Nós, os gaúchos / 2**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1998.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821**. Trad. Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SALOMÃO, Eduardo Rizatti. *A morte de Deus e a idealização do homem segundo a ótica moral de Friedrich Nietzsche*. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/contemporanea/nietrizatti.shtml>>. Acesso em: 24.02.2006.

SEBE, José Carlos. **Os jesuítas**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SEGNA, Egidio Vittorio. **Análise crítica do catolicismo no Brasil e perspectivas para uma pastoral de libertação**. Petrópolis: Vozes, 1977.

SEPP, Padre Antônio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Trad. A. Reymundo Schneider et al. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943.

SILVA, Deonísio da. *O Estado mais politizado do Brasil*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (org.). **Nós, os gaúchos**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. **Uma história do Brasil**. 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação histórica do Brasil**. 13.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

VERISSIMO, Erico. **O Continente**. Vol.1.2.ed. São Paulo: Globo, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Continente**. Vol. 2. 2.ed. São Paulo: Globo, 2002.

\_\_\_\_\_. **Solo de clarineta**, vol. 1. 4.ed. Porto Alegre: Globo, 1974.

\_\_\_\_\_. *Um romancista apresenta sua terra*. In: GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto; BISSÓN, Carlos Augusto (org.). **Nós, os gaúchos / 2**. 2.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 1998.

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões**. Vol. XI. Porto: Lello & Irmãos Editores, 1951.

ZILBERMAN, Regina. *O Continente: do mito ao romance*. In: CHAVES, Flávio Loureiro (org.). **O contador de histórias**. Porto Alegre: Globo, 1972.

\_\_\_\_\_. *História, mito, literatura*. In: BORDINI, Maria da Glória; ZILBERMAN, Regina. **O tempo e o vento: história, invenção e metamorfose**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.