
Recepção da tradição indígena na literatura de Simões Lopes Neto

Agemir Bavaresco
Luís Borges
Mateus Weizenmann¹

Resumo: Simões Lopes Neto escreveu sete breves textos em prosa, denominados *Argumento de outras lendas - Missioneiras*, em que encontramos, de modo mais explícito, a recepção em sua literatura da tradição indígena. As lendas são as seguintes: *A mãe do ouro*, *Cerros Bravos*, *A casa de M'Bororé*, *Zaoris*, *O Angüera*, *Mãe mulita* e *São Sepé/Lunar de Sepé*. É possível encontrar em outros textos, ao longo de sua obra, também, a referência à tradição indígena. Nosso objetivo é apresentar a recepção da tradição indígena na literatura simoniana, mostrando como o autor recriou tradições escritas e orais anteriores. Nosso enunciado problemático é: Dentro desse contexto sócio-literário e dos debates em torno dos problemas e da identidade nacional, em que Simões Lopes Neto contribuiu para inserir-lhe algo da identidade e da cultura gaúcha sul-riograndense? Diante disso, podemos propor a seguinte hipótese: O índio, pois, era o Brasil, assim como para Simões Lopes Neto, o gaúcho era o pampa. Ao tratar, das lendas *Missioneiras*, o autor procura incorporar um fator comum entre a tradição brasileira e a identidade rio-grandense, fazendo com que o personagem indígena assuma dentro da cultura regional do Rio Grande do Sul, o papel de elo integrador da nacionalidade.

Palavras-chave: Tradição indígena; literatura; lendas missioneiras; identidade e cultura.

Simões Lopes Neto escreveu sete breves textos em prosa, denominados *Argumento de outras lendas - Missioneiras*, em que encontramos, de modo mais explícito, a recepção em sua literatura da tradição indígena. As lendas são as seguintes: *A mãe do ouro*, *Cerros Bravos*, *A casa de M'Bororé*, *Zaoris*, *O Angüera*, *Mãe mulita* e *São Sepé/Lunar de Sepé*. É possível encontrar em outros textos, ao longo de sua obra, também, a referência à tradição indígena. Nosso objetivo é apresentar a recepção da tradição indígena na literatura simoniana, mostrando como o autor recriou tradições escritas e orais anteriores.

¹ Membros do Grupo do Filosofia Intercultural – UCPel/Instituto Superior de Filosofia.

Nosso enunciado problemático é: Dentro desse contexto sócio-literário e dos debates em torno dos problemas e da identidade nacional, em que Simões Lopes Neto contribuiu para inserir-lhe algo da identidade e da cultura gaúcha sul-riograndense? Diante disso, podemos propor a seguinte hipótese: O índio, pois, era o Brasil, assim como para Simões Lopes Neto, o gaúcho era o pampa. Ao tratar, das lendas *Missioneiras*, o autor procura incorporar um fator comum entre a tradição brasileira e a identidade rio-grandense, fazendo com que o personagem indígena assuma dentro da cultura regional do Rio Grande do Sul, o papel de elo integrador da nacionalidade.

1 – A MÃE DO OURO

Segundo Câmara Cascudo, o verbete Mãe do Ouro refere-se a “um mito, inicialmente, meteorológico, ligado aos protomitos ígneos, posteriormente, ao ciclo do ouro. No Rio Grande do Sul é informe, agindo com trovões, fogo, vento, dando o rumo da mudança” (Câmara Cascudo, 1993, 455). Temos três sentidos nesta definição: a) Um ligado ao fogo; b) Outro relacionado ao metal ouro. c) E uma referência específica ao Rio Grande do Sul. Aqui, o verbete está ligado à tempestade, entendendo-se que o fogo é associado aos raios. O importante a ressaltar é que ele dá o rumo da mudança. Vejamos a estrutura do texto:

1ª parte: Há uma metamorfose do corpo humano em serra de pedra: os ossos viram pura pedra; a carne, em terra negra; os cabelos, em mato; o sangue, em cascatinhas e vertentes; os buracos do corpo (boca e olhos, nariz e ouvidos), em lugares ocados; as veias em ferro; os nervos em ouro e “são os veeiros amarelos que se entranham por aí abaixo, adentro da crosta, tal e qual como os nervos estão entranhados na carnadura da gente” (S, 177,15)².

2ª parte: A alma que governa tudo é a Mãe do Ouro. Ela tem três funções: a) É imortal e defende “os nervos dos castigados, os veeiros da fortuna”. O termo veeiro tem dois significados: Trata-se de uma fenda ou filão e também pode ser o imposto que se pagava à coroa portuguesa na exploração de uma mina. Aqui, o veio da fortuna é o ouro entranhado no interior do cerro; b) A Mãe do Ouro é uma entidade protetora que no dia do “Perdão” auxilia para que “cada um ache o que seu é”; c) Ela é mãe “que chama socorro”, ou

² Para as citações dos textos de Simões Lopes Neto utilizaremos a edição crítica estabelecida por Lígia Chiappini, conforme referência bibliográfica. A abreviação será a seguinte: “S”, número da página e linha.

seja, é uma intercessora diante dos castigos advindos dos temporais (S, 177,20).

3ª parte: A Mãe do Ouro muda de lugar, quando “rebenta um cerro”: De noite, diante do fogo dos raios, ela muda para outro lugar; ao meio-dia, em pleno sol, não se sabe qual o lugar que ela toma, apenas vislumbra-se o rumo (S, 177,25).

O texto faz remontar ao contexto histórico na região missioneira em que os portugueses e espanhóis destruíram aquelas reduções na busca de ouro. Há, também, uma procura de explicação do fenômeno natural, buscando a causa dos cerros, raios, trovões. A originalidade simoniana, na Mãe do ouro, é ir além da etiologia, para dar-lhe uma dimensão histórica, ou seja, mostrar a resistência indígena face ao invasor. A tradição indígena permanece no texto, no que diz respeito à simbiose corpo-natureza.

O grande símbolo é a Mãe do Ouro, “que governa tudo, que não se sabe o que é, que é a Alma, que não morreu” (S, 177,17). Ela é a alma que mantém a fusão do corpo-natureza, a proximidade com a natureza, a simbiose com o mundo.

Pode-se estabelecer uma aproximação entre a Mãe do Ouro e Maria, pois ambas são femininas e têm uma função de prestar socorro aos castigados. O tema do castigo está vinculado ao do pecado e perdão. Trata-se da influência cristã jesuítica, que organizou os povos indígenas em reduções.

Temos o tema do castigo e castigados que perpassa o texto. Inicialmente, a explicação da serra de pedra encontra-se num “castigo do céu” que endureceu de repente o cerro (S, 177,5). Depois, a Mãe do Ouro é isenta do castigo, por isso pode defender os castigados (os nervos, os veios de ouro) (S, 17, 20). E a explicação final afirma que a causa dos raios, trovões e ventos são o castigo. Porém, a Mãe do Ouro, como a Alma imortal está junto à serra de pedra, sempre clamando por socorro.

2 – CERROS BRAVOS

Este texto continua a desenvolver o mesmo tema do anterior, ou seja, a união entre natureza e corpo, os saqueadores de ouro, os cerros revoltados e o castigo. O pequeno texto que é o mais breve dentre todas as Missioneiras, é composto de um parágrafo, uma frase inicial e uma final. A primeira frase, enuncia os mortos pelo castigo e aqueles que estão semivivos ainda cambaleantes resistem em meio às dores. Mesmo assim, alguns destes insistem em cobiçar o ouro. Então, os cerros enfurecem-se e resistem face aos saqueadores, pois o ouro é como os seus nervos

que, ao serem tirados, provocam dor (S, 177,30). Aqui, fica explícito a referência aos cobiçadores de ouro que arrancam à força o ouro dos cerros. Interessante perceber que a revolta dos cerros é devida à dor causada neles. É como se ao tirarem o ouro, estivessem matando o corpo-natureza.

A revolta dos cerros é tamanha contra os saqueadores que, se estes teimam, acabam morrendo. Os cerros aqui, de fato, se tornam bravos, pois reagem diante do inimigo como podem: “por força do encantamento somem-se”, ou “atiram temporais de uns para outros tão medonhos, que eriçam o cabelo e prendem o passo dos homens, mesmo os mais desabusados” (S, 177,35).

Na constatação de Granada, “raro é o cerro, penhasco e escarpado, desde a Cordilheira dos Andes até às Comarcas do Uruguai, Paraná e Paraguai, que não tenha sua *salamanca* ou cova encantada, que não contenha considerável riqueza de ouro e prata em suas entranhas, que não se embraveça e dê bramidos estrepitosos” (Granada, 1896, 150).

3 – A CASA DE M'BORORÉ

Segundo Granada, M'bororé é um nome guarani que significa casa encantada das antigas Missões jesuíticas. A origem desta lenda estaria ligada à violenta expulsão dos jesuítas decretada por Carlos III, a qual provocou a idéia de um provável achado de tesouros. Então, começou a supor-se, erradamente, que os jesuítas esconderam, no tempo da expulsão, grandes riquezas. Porém, segundo Granada, os padres da Companhia foram surpreendidos, de tal forma que não foi possível tomar nenhuma riqueza, nem falar com ninguém, nem sequer despedir-se de seus neófitos, foram conduzidos até Montevideu e Buenos Aires, onde foram embarcados para a Europa. De modo que, ainda que tivessem tido riquezas, não teriam podido escondê-las. Porém, o fato é que nos destruídos povos das antigas Missões havia, por todas as partes, junto às árvores e os muros, poços escavados com a esperança de tirar alguma porção de ouro ou de prata maciços. “Por isso mesmo, em meio aos imensos bosques que existem no território das Missões, acha-se, segundo as imaginações tradicionais de seus habitantes, *a casa branca sem portas nem janelas de M'bororé*, onde os jesuítas expulsos esconderam os riquíssimos tesouros que possuíam” (Granada, 1896, 155-156).

Para Granada, “as riquezas dos jesuítas que se supõe escondidas *na casa branca de M'bororé*, nunca existiram”. Parte foram usadas nos seus templos, e outras foram enviadas à Europa

para as finalidades de sua Ordem. A mãe do ouro e da prata, acrescenta o autor, era a força de trabalho aplicado com método e esmero (id. p. 157).

Esta lenda, na versão simoniana, pode ser dividida em duas partes:

- a) A primeira, descreve um mato grosso e no interior do mesmo há uma “casa de pedra branca, branca como si encaixada, e sem porta em nenhum lado nem janela em nenhuma altura” (S, 178,10). Dentro desta casa estão as barras de ouro e prata, sendo que em cima das mesmas estão objetos religiosos em ouro e nos corredores da casa estão sacos de moedas de ouro.
- b) A segunda, fala daquele que faz, dia e noite, a ronda da casa branca. Trata-se de “um índio velho, cacique que foi, M’bororé, de nome, amigo dos santos padres das Sete Missões da serra que dá vertente para o Uruguai” (S, 178,20).

Nesta segunda parte, há uma nova interpretação em relação a Granada, pois Simões Lopes atribui o nome de M’bororé a um índio. Ora, este diante da expulsão dos padres jesuítas, imediatamente, junto com os seus guerreiros, carregou de todos os lugares o ouro e a prata para a casa branca. De fato, os índios não tinham interesse nos metais preciosos, altamente, cobiçados pelos brancos a tal ponto que estes “matavam os nascidos aqui, e matavam-se uns aos outros” para apoderarem-se do ouro e da prata (S, 178,25).

Qual era, então, o interesse de M’bororé em guardar essas arrobas? Porque “era amigo dos santos padres das Sete Missões, guardou tudo e espera por eles, rondando a casa branca [...] ronda e espera...” (S, 178,30).

4 – ZAORIS

Simões Lopes Neto, no final desta lenda, coloca uma nota explicativa que diz o seguinte: “Em relação ao argumento destas lendas – 1.4 – reportamo-nos ao raciocinado estudo do Sr. Pe. C. Teschauer, sob o título – Lenda do Ouro – (Rev. do Instituto do Ceará, tom. XXV – 1911), (S, 179,40). Aqui, encontramos a fonte em que o autor se baseou para elaborar essas primeiras quatro lendas. Aliás, há de se notar que Simões Lopes Neto, como se verá, adiante, fará referência à fonte pesquisada para elaborar essas lendas e o próprio poema Lunar de Sepé.

Encontramos em Granada a definição do termo Zaoris. Este seria um termo herdado dos mouros, pois o termo *zaori* parece ser arábico³. *Zaori* equivale ao que pratica a geomancia, sendo esta uma magia e adivinhação supersticiosa através dos corpos terrestres, ou com linhas, círculos ou pontos feitos no chão. Esta definição reporta-se ao *Diccionario de la Lengua Castellana da Real Academia Española* (Granada, 1896,164, nota 1). O *Dicionário Houaiss*, complementa: Geomancia é a “adivinhação através das figuras formadas por um punhado de terra que se atira ao acaso sobre o chão ou qualquer outra superfície”.

Na Península Ibérica existiam estes *zaoris*, espécie de bruxos, que foram levados ao novo mundo. São pessoas dotadas da faculdade de ver através de corpos opacos, de descobrir o que está oculto, mesmo que esteja debaixo da terra. São os olhos que lhes permitem a proeza da adivinhação, a tal ponto, que penetram paredes e a profundidade da terra. Sua principal função é descobrir minas e tesouros. A tradição popular afirma que Deus dá esta graça aos que nascem na sexta-feira santa. No entanto, isto deve ser, antes, obra do gênio do mal. Prossegue, Granada, dizendo que os arquivos da Inquisição são a prova de que o *zaori* recebe do diabo a faculdade de ver na obscuridade através dos corpos opacos. “O fogo e a luz emanados do sol que o índio adora, os quais também devem ser uma das formas e disfarces infinitos com que o diabo oculta sua figura para assombrar e enlouquecer o mundo com invenções estupendas, formou seus *zahoris*” (id. p. 165). O autor descreve casos de mulatas escravas de Santiago do Chile e Lima que se tornaram *zaoris* através do influxo do sol ou de um raio. Enfim, na América do Sul, os *zaoris* tiveram um espaço de ação muito grande, pois deveriam se ocupar em descobrir os tesouros enterrados pelos vassalos dos Incas, quando da invasão dos espanhóis, ou então, por ocasião, da expulsão dos jesuítas em 1768 (id. p. 167).

Simões Lopes Neto conta esta lenda na ótica do cristianismo, dando uma reinterpretação com personagens, tais como São Miguel, a Virgem Maria e os anjos da guarda. O texto pode ser dividido em três partes:

- a) O julgamento: Na sexta-feira santa ocorreu o julgamento dos carrascos que mataram Jesus Cristo. O arcanjo Miguel recebe a ordem de executar a sentença através dos anjos que guardavam a cruz. Da couraça de ouro de Miguel emana um brilho luzente.

³ Daniel Granada escreve *zahoris* com “h”, porém, nós o usaremos sem, para seguir a versão simoniana.

- b) As crianças assinaladas: As pessoas, já nascidas, estavam todas condenadas pelo pecado de ter maltratado Jesus Cristo, salvo, as crianças ainda não nascidas, pois não tinham culpa do ocorrido. Porém, o arcanjo Miguel esqueceu de avisar os anjos da guarda de não castigarem as crianças inocentes. Então, a Virgem Maria fez um milagre. Fez com que o “vento das asas de prata do arcanjo ventasse sobre os olhos dos que fossem nascendo nesse dia santo” (S, 179,20). Assim, todos os olhos das crianças, nascidas na sexta-feira santa, ficaram marcados, sendo dotados, deste modo, de uma faculdade especial: “Podiam ver através da água até o seu fundo, e através das muralhas e montanhas até o outro lado delas, porque tudo ficou transparente para eles” (S, 179,24).
- c) Os zaoris: Ora, como o arcanjo permaneceu na terra, o dom da faculdade de ver no interior de materiais físicos, ficou aqui, e em todas as sextas-feiras santas esse mesmo fenômeno se repete. Então, “para esses, nada existe escondido ou enterrado que os seus olhos não vejam, como os dos outros homens, de dia claro; e isso porque nasceram em sexta-feira santa: são os Zaoris” (S, 179,30).

Assim, todos aqueles que nascem em uma sexta-feira da Paixão são zaoris. Há uma cristianização deste mito de origem árabe, que na sua versão espanhola apresenta a contradição entre Deus e o diabo, pois, ao mesmo tempo, atribui-se a eles o dom de conceder aos zaoris, a faculdade de ver no interior do físico. Na versão simoniana, ocorre uma inversão: Não é mais o demônio que forma os zaoris, senão que o arcanjo Miguel. Portanto, o zaori, que era um adivinho pagão, torna-se uma criança inocente: “Em todas as sextas-feiras santas procuram os olhos das crianças recém-nascidas, que então ficam com o dom de ver no escuro e através de qualquer tapamento de pedra, madeira, ou ferro” (S, 179,27). Os seus olhos com brilho mágico e misterioso, possuem o poder de ver através de corpos opacos, localizando tesouros escondidos, tais como barras de ouro ou prata, jóias, pedras preciosas etc.

Simões Lopes Neto opera uma dupla metamorfose na lenda original: a) De um lado, cristianiza e vincula a lenda a figura do arcanjo Miguel, muito venerado nas Missões, por influência, obviamente, dos padres jesuítas. b) De outro, também esta lenda que se encontra na região do Rio da Prata, Chile, Paraguai e Rio Grande do Sul, diz respeito à localização das riquezas e tesouros enterrados pelos índios, com a finalidade de salvaguardar seu ouro

dos ibéricos. Portanto, a lenda é relida a partir do contexto sul-americano, e, especificamente, situado na região missioneira, donde vem a tradição indígena.

5 – ANGÜERA: A METAMORFOSE DO ÍNDIO

Angüera é, segundo Granada, um termo guarani que significa fantasma. Os guaranis temiam muito os angüeras, almas saídas dos corpos dos defuntos. Os líderes guaranis para fazerem-se temer pelos índios, ameaçavam os mesmos com fantasmas que sairiam das cavernas com enormes espadas para vingarem-se, caso não os obedecessem (Granada, 1896, 485).

Simões Lopes Neto conta esta lenda assim:

a) A cristianização do índio: Segunda a versão de Granada, Angüera é um fantasma, anônimo. Simões Lopes Neto, porém, personifica num índio, o nome de Angüera, dando-lhe as características físicas de “grande, forçudo e valente”, porém, é “triste, carrancudo e calado” (S, 179,35). É interessante observar que o autor afirma que Angüera, “enquanto foi pagão” tinha esse estado de espírito tristonho. De fato, Simões Lopes Neto deixa veicular o preconceito cultural da época: O índio é um pagão em relação ao europeu cristão. Ser pagão era um conceito depreciativo. Depois, ao encontrar-se com os padres jesuítas, foi por eles batizado. E como era costume, na época, trocava-se o nome ao receber o sacramento do batismo. Ele foi chamado de Generoso. Ora, ao tornar-se cristão acontece uma mudança: “Angüera, que era triste, deixou a casca da tristura, e como Generoso, de nome bento ficou prazenteiro” (S, 180,5). Percebe-se que há uma diferenciação entre o estágio de índio-pagão e índio-cristão, dando a entender que o último é melhor que o anterior. Ele segue todo o itinerário de um neófito, recebendo todos os sacramentos até à morte.

b) “Alma errante”: Depois de morto, “sua alma saiu-lhe do corpo”, começa, então, uma grande aventura entre os vivos, pois, entra nas casas e provoca ruídos; toca viola, assobia, sopra a chama do fogo etc. A alma do Generoso é divertida e brincalhona e continua a vagar no cotidiano das pessoas.

c) A historização da lenda: Generoso entrava nos salões de dança, “intrometia-se e sapateava também, sem ser visto”. Aqui, Simões Lopes Neto, faz uma referência explícita à história do Rio Grande do Sul, ao escrever que o índio Generoso participava das danças no tempo dos Farrapos (S, 180,25).

Vê-se que Angüera passa por várias metamorfoses: religiosa (pagão-cristão), existencial (triste-alegre), histórica (Sete Povos-

Guerra dos Farrapos) e metafísica (corpo-alma). Pode-se dizer que a tradição indígena permanece viva em todo o tempo, tecendo a formação do gaúcho, dando-lhe alma para estar em constante mutação, sem perder a sua identidade.

6 – MÃE MULITA⁴

6.1- Mito e literatura

Costuma-se chamar "mito" a um relato fabuloso, que abriga a noção de narrativa tradicional, geralmente, de conteúdo religioso ou a ele relacionado. Os mitos, com frequência, referem-se a grandes feitos heróicos, que são considerados o fundamento ou o começo de uma comunidade ou mesmo de todo o gênero humano. É comum apresentarem também como motivo os fenômenos da natureza, explicando-os de maneira alegórica, como é o caso das ninhadas do tatu-mulita.

A narração mitológica envolve, basicamente, pretensos acontecimentos relativos a épocas primordiais, antes do surgimento dos homens, como o caso dos mitos de origem (cosmogônicos), ou dos "primeiros" homens, como o de Adão e Eva. Uma das características do mito é que o acontecimento fabuloso narrado aconteceu em um tempo passado impreciso ou muito remoto, como os tempos bíblicos.

O mito aparece e funciona como mediação entre o sagrado e o profano, condição necessária à ordem do mundo e às relações entre os seres e os fenômenos naturais. Sendo o homem um ser de profunda relação com o sagrado, logo pensadores e estudiosos manifestaram interesse por exame mais acurado dos mitos. Dois autores deram especial atenção ao problema do mito: Vico e Schelling.

Giovanni Battista Vico (1668-1744) em sua obra *Principi di una scienza nuova intorno alla comuna natura delle nazioni* (1744), geralmente citada apenas como *Scienza nuova*, fala em "conhecimento fantástico" ou "formas fantásticas de conhecimento", que são, respectivamente, a língua e a poesia. Pretende, a fim de construir sua teoria epistemológica, deduzir da etimologia das palavras um saber sobre a história primitiva em que as línguas se formaram. Para ele, a poesia teria sido a primeira forma de comunicação da humanidade, uma vez que os povos antigos eram essencialmente poéticos. Daí provém seu interesse pelos mitos. Vico rejeita a idéia, dominante nos séculos XVII e

⁴ O título original deste ensaio é *A Mãe mulita, de Simões Lopes Neto, através de uma hermenêutica simbólica da prosopopéia*.

XVIII, de que as narrativas mitológicas seriam alegorias filosóficas, reconhecendo, entretanto, que nelas há resquícios de verdades históricas (Cf. Abrão, 1999, 264-266 - B).

Friedrich Schelling (1775-1854), durante toda a sua vida, se interessou por temas relativos à metafísica, teologia, religião e mitologia. Teve seus cursos sobre Filosofia da Revelação e Filosofia da Mitologia, proferidos em Berlim, publicados, postumamente, por seu filho. Nesses cursos e noutras obras, expôs uma preocupação teístico-metafísica, em que busca integrar espírito e natureza. Seu sistema filosófico se constitui numa mediação entre o idealismo subjetivo de Kant e Fichte e o idealismo objetivo de Hegel. O sistema de identidade do "Eu" e o "Não-eu", proposto por Schelling, se apresenta de modo que o Absoluto seja a um só tempo sujeito e objeto. Em seu pensamento, há um vivo senso de arte. Sua concepção do Absoluto é a unidade entre espírito e natureza, que se revela na história, na arte, na religião e na mitologia. Em relação a este último ponto, Schelling estimou que os mitos são uma forma de pensamento que representa um dos modos como se revela o Absoluto, através do processo histórico (Cf. Abrão, 1999, 341-344-A).

A análise científica dos mitos começou com o antropólogo Friedrich Max Müller. Sua explicação a respeito dos mitos era que eles representavam a descrição poética de fatos da natureza. Mais tarde, James Frazer, em sua obra monumental, em 12 volumes, *The Golden bough* (1890-1915), considerou os mitos explicações narrativas de ritos, cujo sentido já não era compreendido pelos que o celebravam.

Na antropologia moderna, entretanto, a essas hermenêuticas prevaleceram as teorias estruturalistas de Levi-Strauss, que identificam nos relatos mitológicos o reflexo de determinadas estruturas sociais, e a psicanálise de Freud, que entende os mitos como racionalizações da mente primitiva em face dos conflitos do indivíduo e deste com a família e a sociedade.

Será com a Renascença que a mitologia, sobretudo grega, começa a ser importante para a literatura propriamente dita, fornecendo motivos, personagens e enredos. Será, todavia, com o advento da Ilustração que as narrativas mitológicas servirão a diferentes fins no uso do texto literário. Os mitos se constituíram então num vasto sistema de referências que é familiar a todos os homens cultos daquele período. As metáforas míticas oferecem um sentido imediatamente reconhecível para os leitores e que, portanto, se torna um recurso amplamente utilizado pelos escritores dos séculos XVI a XVIII.

Foi, conforme já nos referimos, durante o Iluminismo que mito e literatura se imbricaram definitivamente para diferentes finalidades. Voltaire, por exemplo, escreveu seu *Édipo* (1718) para denunciar o poder do clero na França. Goethe, retomando um anônimo do século XVI, escreve *Fausto* (1808), uma metáfora de recriação prometéica.

Lançando um breve olhar sobre importantes escritores do século XX, observa-se a permanência e a estilização literária das narrativas míticas. O mito de *Electra* (1903) pode ser identificado na obra de Hugo von Hoffmannsthal, o de Orestes em *As moscas* (1943), de Sartre; o de Medéia em alguns argumentos das peças de Robinson Jeffers; e Antígona, obra de Sófocles, em sua força de crítica política, encontra um sentido redivivo no teatro de Jean Cocteau e Brecht.

6.2 - Fábula, mito, lenda, superstição e estilização literária

A fábula como forma literária específica é uma narração breve, em prosa ou verso, cujos personagens são, geralmente, animais e, sob uma ação alegórica, encerra uma instrução, um princípio geral ético, político ou literário, que se depreende naturalmente do caso narrado. A fábula comporta assim duas partes, a que La Fontaine chamou corpo e alma: a narrativa e a moralidade. Aquela trabalha as imagens, que constituem a forma sensível, o corpo dinâmico e figurativo da ação. Esta opera com conceitos, que são "a verdade falando aos homens". Deve-se salientar, porém, que para o leitor moderno a literariedade possui precedência sobre o ensinamento moral. Enfatize-se que, para o gosto moderno, a narrativa deve ser o elemento dominante. A moralidade ou significação alegórica anima o corpo narrativo, mas de maneira velada, ficando nas entrelinhas. Os antigos tinham um ponto de vista diferente. Para eles, a parte filosófica era o drama, a vivacidade das imagens para chegar mais diretamente ao alvo moral. Tanto cifrada na invenção do papel desses dois elementos, quanto mais se avança na história da fábula, mais se vê decrescer o tom didático em proveito do entrecho.

A fábula acabou por tornar-se um gênero popular no século XVIII, La Fontaine teve muitos seguidores: Jean Pierre de Florian (França); Tomás Iriarte (Espanha); George Bertolá (Itália); Bocage (Portugal), que traduziu La Fontaine em versos; John Gay (Inglaterra). Estes autores elevam a fábula, originalmente um gênero popular, baseado em fontes folclóricas, a uma literatura sofisticada, geralmente, de cunho filosófico-moral ou de crítica política.

Na Alemanha, Lessing reagiu contra a hiperliteralização da fábula, apresentando em *Fabeln* (1759) uma introdução em que expõe essa excessiva literalização como perversão do gênero e uma traição de suas raízes. Apesar disso, foi Christian Gellert, contemporâneo de Lessing, o fabulista mais popular entre os germânicos, com suas histórias engraçadas, conforme os prejuízos da época, motejando mulheres, pobres e burgueses. Contudo, o melhor escritor de fábulas do século XIX foi o russo Ivan Krilov. Este escritor russo foi também jornalista satírico e dramaturgo. Após traduzir *La Fontaine*, em 1805, escrevendo sob sua influência *Basni* (1809). Sua prosa realista é viva e saborosa, recheada de provérbios populares, o que fornece a seu texto uma grande força epigramática. Retirando a fábula dos salões luxuosos, devolveu-a ao povo, no vigor telúrico do pitoresco do campônio russo. Todas essas qualidades lhe possibilitam êxito imediato.

Tendo, pois, a fábula uma tradição que atravessou os tempos, vinda do Oriente e da Antigüidade Clássica, chegou até a Europa moderna e contemporânea. Também a língua portuguesa e inclusive o Brasil sofreram sua influência, embora neste último caso, esta só se fez sentir tardiamente.

Indo buscar as esporádicas contribuições em língua portuguesa dos fabulistas, encontramos, no século XVI, Sá de Miranda, que compôs *O rato do campo e o rato da cidade* e *O cavalo e o cervo*. Em Portugal, depois de Bocage, o poeta Almeida Garret publicou *Fábulas e contos* (1853). Em terras lusas, todavia, o melhor fabulista é Cabral do Nascimento, também poeta, cuja obra *Fábulas* apareceu somente uma centúria após.

No Brasil, destarte a longa vigência do cânone lingüístico e temático dos clássicos portugueses e a posterior influência francesa no romantismo, já em 1860, a fábula fez-se gênero de destaque com as *Fábulas*, de Luiz de Vasconcelos, obra que introduziu a fauna e a flora no contexto da estrutura narrativa da fábula, buscando nacionalizá-la.

No campo do estudo, registro e adaptação de fábulas, lendas e superstições brasileiras, estilizadas literariamente, ninguém superou os esforços de Monteiro Lobato, ainda que tenha tido predecessores e pósteros ilustres, tais como J. Simões Lopes Neto, com suas *Lendas do sul* (1913), e Catulo da Paixão Cearense, com *Fábulas e alegorias* (1945).

Lígia Chiappini afirma que a tradição oral, fonte dos mitos, lendas, fábulas e superstições, se transformou em conto culto em J. Simões Lopes Neto (Chiapinni, 1988, 150). Para ela: “*Lendas do sul* é um livro que reúne narrativas diversas e o material folclórico

que o sustenta, não pode ser, em bloco, chamado de lendas, pelo contrário, estas se mesclam com mitos e superstições, no mínimo” (Idem, *ibidem*).

A pesquisadora, ao tentar definir o tipo de material com que J. Simões Lopes Neto trabalha nas *Lendas do sul*, se depara com distinções pouco claras entre a fábula, o mito, a lenda e a superstição. Chiappini não está interessada nessas classificações em si mesmas, senão naquilo em que elas podem auxiliar na compreensão de sua poética (Idem, 151). Ainda para a pesquisadora, lenda é uma história vinculada a hagiografia, aplicando-se à classificação de lenda a uma história fabulosa dotada de fundo religioso.

Seguindo Afonso Arinos, em suas *Lendas e tradições brasileiras* (1917), Chiappini entende que, para distinguir lenda e mito, se deve fixar no caráter religioso da primeira, enquanto, embora o segundo também transite por aí, se prenda mais à narrativa sobre deuses e heróis epopéicos. Outro aspecto importante é que ela considera mito aquelas histórias que indagam pelas origens dos fenômenos naturais (Idem, 153).

A autora de *No entretanto dos tempos* (1988), referindo-se ao folclorista Câmara Cascudo, em *Literatura oral no Brasil*, endossa sua própria constatação, quanto à confusão terminológica. A fim de propiciar uma solução operativa a essa questão, recorre à autoridade de Mircea Eliade:

[...] o mito é uma *história sagrada* que conta as origens remotas de um povo. Uma história do *illo tempore*, sempre repetida, retoma pelo *rito*, enquanto a crença subsista. A mesma história se transforma em *ficção*, "história falsa", quando morre a crença que sustentava a sua verdade. O mito passa a sobreviver, então, pela literatura, como os mitos gregos, imortalizados por Homero, numa época em que começavam a morrer enquanto histórias sagradas (Idem., 153).

Chiappini continua sua exposição, afirmando a distinção entre os vários tipos de narrativas que se alimentam em sua fonte das raízes da tradição folclórica (narrativas míticas, lendárias ou fabulísticas) e a superstição, conforme Câmara Cascudo:

O que Câmara Cascudo considera mito (por exemplo, os "demônios infernais", espalhados pela selva brasileira, "deuses da floresta tropical", que o missionário classificou como forças demoníacas, tais como o

Curupira, o Mboitatá, o Igupiara de que fala Anchieta, já em 1560), um autor como Ambrozetti, em *Supersticiones y Leyendas del Rio de la Plata*, dá como superstição (Idem,154).

E adiante:

Assim, mito, lenda e superstição se aparentam, mas se distinguem. Mas essas distinções, no fundo, se complicam em traços comuns e recorrentes. Se insisto em aproveitar o conceito de superstição para introduzir traços distintivos entre fenômenos que Câmara Cascudo chama genericamente de mitos, no folclore brasileiro, é porque em Simões Lopes, essa distinção vai ser útil [...] (Idem, 154-155).

De fato, também julgamos de muita utilidade essas distinções e classificações, pois, através delas, podemos averiguar a natureza do texto, suas fontes e o estilo do registro lingüístico usado por J. Simões Lopes Neto.

6.3 - Sinopse de *Mãe mulita*

Desde a epígrafe, retirada do *Cancioneiro guasca* (1910), a história se constrói na tentativa de explicar o nascimento das ninhadas do tatu-mulita, isto é, porque, a cada vez, nascem somente machos ou somente fêmeas e nunca ninhadas mistas. Isto nos é dito na reveladora expressão do narrador: “este bicho foi mandado ficar assim [...]”.

Tendo Maria e José fugido para o Egito, a fim de escaparem da crueldade de Herodes, a certa altura do caminho foram alcançados pela tropa do rei, que pretendia matar o Menino Jesus e aprisionar seus santos pais. A Virgem, entretanto, entre rogos e choro, consegue demover o centurião de mau intento e deu-lhe como paga um burro petiço. Vendo-se sem o animal, Maria e José prosseguiram a viagem, a custo, empurrando o carrinho onde ia dormindo, muito sossegado, o Menino Jesus.

A tropa do rei ia voltar, porém, o burro empacou. Depois de ser soado pelo centurião e de apanhar de todos os soldados, continuou imóvel. Sentindo-se enganado o centurião, furioso, resolveu voltar e persistir na empreitada malévola. A Virgem e São José não viam o que estava acontecendo, mas ouviam os cascos dos cavalos e as blasfêmias, assim, apuravam forças, empurrando o carrinho.

Então, o Menino Jesus acordou e teve fome, mas devido ao cansaço e a aflição, o seio de Maria não teve leite. Ela chorava de pesar e o Menino, de fome. Nisto, por ali passava uma mulita e Nossa Senhora lhe disse:

- Mulita, se tens filhos, dá-me uma gota do teu leite para o meu filho!...

A mulita deu a gota de leite, mas era pouco e o Menino continuou a chorar. Chorou de pesar também a Virgem, e disse:

- Mulita, chama as tuas filhas, para cada uma dar uma gota de leite para o meu filho!...

A ninhada era grande, mas as filhas da mulita, porém, eram poucas. Todavia, cada uma deu gotas de leite para alimentar o Menino, que calou-se farto.

Vendo que o centurião e sua tropa se aproximavam, Maria, muito aflita, rogou:

- Mulita, dá-me tua força, para puxar o carro do meu filho!... E a mulita puxou, mas era tão pouca sua força, que de nada adiantou. E os soldados cada vez mais perto...

Nossa Senhora chorou de medo e tornou a dizer:

- Mulita, chama os teus filhos, para darem a sua força e correrem, puxando o carro do meu filho!...

- Senhora Virgem, respondeu a mulita, a minha ninhada é grande, porém nela os filhos são poucos...

Mesmo assim, o carrinho puxado pelos filhos da mulita ia andando depressa. Porquanto sejam os cavalos maiores que as mulitas, estes iam vencendo terreno e se aproximando. Nesse momento, levantou-se tremendo temporal de areia, que obrigou a tropa perseguidora a dispersar-se e desistir. Quando já estava salvo o Menino, Nossa Senhora tornou a dizer:

- Mulita, em memória das gotas de leite das tuas filhas, em memória da força dos teus filhos, deste dia em diante, de cada vez que deres ninhadas, será sempre ou só de fêmeas ou só de machos!...

Nisso, de bom grado, concordou a mulita, solicitando que a sua comadre, a tatua, tivesse também ninhadas como as suas, com o que a Virgem prontamente anuiu.

6.4 - Estrutura de *Mãe mulita* e breve hermenêutica

A *Mãe mulita* é um texto de natureza híbrida. Conforme vimos, as classificações que se referem a mito, fábula e superstições são bastante imprecisas e, de modo geral, são aplicadas indiscriminadamente. *Mãe mulita* possui algo do mito, se pensarmos que é uma explicação alegórica dos fenômenos naturais.

Não deixa de ser fábula pela presença de animais antropomorfizados e também é superstição, se a esse termo concebermos o sentido de credence popular. Deste modo, verificamos que, nesse caso de *Mãe mulita* especificamente, o autor quis guardar o mais intocado possível o registro do argumento contra sua estilização literária, o que nos é revelado pela seguinte declaração: “O argumento destas duas lendas [Angüera e Mãe Mulita] está desenvolvido baseado na tradição longínqua e é de notar a acomodação bizarra dos elementos do seu entrecho.” (Lopes Neto, 1988, 182).

A estrutura do texto, dado o arranjo ingênuo dos elementos do entrecho, é bem simples: 1º) Intróito; 2º) Desenvolvimento; 3º) Clímax; 4º) Desenlace.

1º) No intróito, dá-se-nos o motivo da história, isto é, explicar as ninhadas do tatu-mulita;

2º) O desenvolvimento ou trama é aquela parte em que a harmonia é quebrada. A Sagrada Família está em fuga para o Egito, até aqui há equilíbrio. A fome do menino Jesus e o soldados em seu encalço são os fatores que complicam a trama;

3º) O clímax ocorre, quando aparece a mulita e estamos no auge da ação;

4º) O desenlace ou desfecho acontece, quando passado o perigo, através da providencial tempestade de areia, todos estão em segurança e contentes.

O intróito propõe um sentido para a história, o desenvolvimento é história propriamente dita, que necessita de um clímax e de uma conclusão. *Mãe mulita* é mito no intróito, é lenda no desenvolvimento, é superstição na conclusão e é narrativa fabulística no contexto geral de sua literariedade. Examinemos mais acuradamente este último ponto.

Pelo exposto, a fábula compõe-se de duas partes: a forma exterior (a literariedade) e a interna (o ensinamento moral). *Mãe mulita* pode ser também analisada sob esta hipótese, uma vez que em sua estrutura híbrida prevalece a personificação de animais.

O esquema simbólico de *Mãe mulita* se reflete na própria estrutura narrativa, funcionando não apenas como fio condutor do entrecho, mas também servindo para a construção de uma chave hermenêutica. Vejamos o paralelismo entre estrutura narrativa (1) e estrutura metafórica (2): o intróito (1) vai desde a abertura do texto até o empacar do burro petiço (2), que desencadeia a desarmonia; o desenvolvimento da ação (1) se passa todo em função das sucessivas súplicas da Virgem à Mãe mulita e seus respectivos ajudórios (2); daí em diante temos o clímax (1), representado pela

aproximação dos cavalos dos perseguidores (2) e o desfecho (1), em que aparece a providencial tempestade (2), que dispersou a tropa, pôs em segurança a Sagrada Família e, alegoricamente, explica o nascimento das ninhadas de tatu. Além disso, cada um desses símbolos (burro, tatu e tempestade), respeitando a predominância fabulística da narrativa, encerra um ensinamento moral.

O BURRO

O burro é um dos animais que mais contraditoriamente são interpretados entre as diversas culturas e mesmo dentro delas. A tradição judaico-cristã é, em geral, favorável à imagem do burro, do asno ou jumento, fazendo-os representar a humildade e a humilhação. Assim é que José leva Jesus e Maria no lombo de um burro. Essa representação da humildade nos é confirmada em Provérbios 16,18-19: “A arrogância precede a ruína, e o espírito altivo a queda. É melhor ser humilde com os pobres, do que repartir o despojo com os soberbos”. Outros exemplos favoráveis são: a jumenta de Balaão (Números, 22, 22-35) e também o entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (Marcos, 11, 1-11). Além destes, pode-se citar, pelo menos, mais dez passagens bíblicas que se referem a asno, burro ou jumento.

Todavia, pela estrutura narrativa de *Mãe Mulita* percebemos que o burro é um ponto de desarmonia. Foi sua teimosia que enraiveceu o centurião e desencadeou, novamente, a perseguição. Uma tradição cristã não ortodoxa vê o burro como uma representação de divindades funestas. Mais próxima das interpretações da tradição egípcia (onde o burro é associado ao assassino de Osíris), indiana (deus Nairrita, guardião da região dos mortos), grega (associada a Dionísio) e romana (associada a Príapo) é a conhecida imagem da noite de Natal, no presépio, em que aparecem ao lado da manjedoura o burro e o boi. Essa imagem foi retirada do evangelho apócrifo do pseudo-Mateus, em que o primeiro simboliza os pagãos e o segundo, os cristãos (Biederman, 1994, 41). Com base nessas interpretações é que o burro petiço de Simões Lopes Neto aparece, ao contrário da tradição bíblica canônica, como um ponto de desequilíbrio e desarmonia. O burro representa forças maléficas ou mesmo demoníacas. A essa imagem da tradição bíblica apócrifa, associam-se os conceitos dos alquimistas que vêem no burro um demônio de três cabeças: uma representando o mercúrio (a guerra), a outra, o sal (o dinheiro) e a terceira, o enxofre (o mal), todos estes são os princípios materiais

da natureza: o ser obstinado. Do mesmo modo, a arte renascentista pintou diversos estados de alma com os traços de um asno: o desencorajamento espiritual do monge, a depressão moral, a preguiça, a luxúria, a estupidez, a teimosia (Chevalier & Gheerbrant, 1994, 94).

A lição do burro: em qualquer ponto de sua vida, aquilo que dado momento serviu para ajudá-lo (lembramos que na narrativa simoniana, o burro petiço puxava o carro na fuga da Sagrada Família para o Egito), pode se transformar em grande problema.

O TATU

O xamanismo é um sistema religioso primitivo de algumas sociedades da Ásia, da África e de outras tribos da América que possuem como figura central o xamã, feiticeiro ou pajé, cujas práticas incluem o estado de transe, o poder de curar doenças e a comunicação com espíritos da natureza (Cf. Holanda Ferreira, 1986, 1796). Nesse último ponto, é que encontramos os "animais de poder", estes são os espíritos que, no mundo natural, representam as diversas personalidades humanas, em suas virtudes e defeitos.

Ao observarmos as características dos tatus, encontramos similaridades de posturas psíquicas e comportamentais com os seres humanos. O tatu-mulita, cujo nome científico é *Dasyopus septemcintus*, é um animal de pequeno porte, que possui uma carapaça convexa com sete cintas móveis. As orelhas são grandes e pontiagudas, sua cauda é relativamente curta com ponta fina e revestida de anéis, sendo as unhas estreitas e fortes. Seus hábitos são crepusculares e noturnos. Alimenta-se de raízes e pequenos invertebrados que encontra revolvendo a terra com o focinho. Foi descrito e classificado, em 1758, por Linnaeus, que o colocou na classe dos *Mammalia*s, na ordem dos *Xenarthras* e na família dos *Dasyopodidae* (Cf. Grande Enciclopédia dos animais).

Não é de espantar que o tatu-mulita seja personagem da mitologia popular, uma vez que sua ocorrência no Brasil é muito comum, estando distribuída a espécie desde o Pará até o Rio Grande do Sul, indo até o interior do Mato Grosso (Idem). O tatu-mulita possui, conforme já se disse, uma forte carapaça com sete cintas móveis. Tal condição dota-o de uma perfeita armadura. Afirmam Sams e Carson, referindo-se simbolicamente ao tatu: "Sua carapaça protetora é parte de seu ser, de tal forma que ele pode, facilmente, se enrolar em torno de si mesmo, transformando-se

numa bola resistente que não pode ser penetrada por seus inimigos" (Sams & Carson, 2000, 163).

Quantas vezes necessitamos nos esconder ou nos proteger daqueles que são uma ameaça para nossa segurança ou querem invadir nosso espaço? Na história relatada por João Simões Lopes Neto, é Maria quem está mais oprimida, o papel de José é totalmente secundário, e o menino Jesus é indefeso. Haverá maior invasão ao universo de uma mulher do que o iminente assassinio de um filho? Num caso desses, é preciso fugir e erguer uma carapaça protetora, se necessário resistir e confrontar o perigo.

O tatu não representa apenas a defesa contra o mundo hostil. Ao contrário de sua carapaça, o seu ventre é macio e extremamente vulnerável. Metaforicamente essa imagem nos diz que é necessário reconhecer e vivenciar, sem medo, a condição humana, também repleta de vulnerabilidade.

O próprio filho de Maria, sendo Filho de Deus, se fez homem, isto é, encarnou-se, voluntariamente, por amor à humanidade. Ele, sendo divino, fez-se vulnerável, todavia, essa vulnerabilidade não é fraqueza, é a capacidade de estar aberto ao sofrimento como caminho de elevação e solidariedade espiritual, na certeza da vitória, através da demarcação de um território que impede a ação predatória do perigo e do mal.

A lição do tatu: "Esse território é protegido pela carapaça, não se pode deixar, entretanto, que a armadura se transforme numa prisão e nem que seus medos sejam seus carcereiros" (Sams & Carson, 2000, 165) ou ainda: "O casco da integridade, a segurança de propósitos e metas o protegerão dos desequilíbrios que o cercam." (Cf. Wagner, 2003).

A TEMPESTADE

A tempestade é, por excelência, um tema romântico, sendo o *Sturm und Drang*, na década de 1770, um significativo exemplo disso. No fundo, o amor à tempestade ou à tormenta é representativo das aspirações do homem para uma vida intensa, cheia de perigo e emoção. Chateaubriand (1768-1848), um dos mais típicos autores do romantismo europeu, assim se expressou:

Levantai-vos, depressa, tormentas desejadas, que deveis arrebatá-lo para os espaços de uma outra vida faz eco ao de Ossian: "Levantai-vos, ó ventos tormentosos de Erin; brami, furacões dos urzais; que eu morra no meio da tempestade, raptado numa nuvem pelos fantasmas irritados dos mortos." (Capell, 1946, 41-42)

A metáfora da tempestade não está presente apenas na moderna tradição do Ocidente, embora esta - sobretudo no romantismo - se alimente de fontes folclóricas e populares mais antigas e de variegadas origens.

Na mitologia africana, encontramos Iansã ou Oyá como o orixá feminino ligado ao vento, ao trovão, ao relâmpago e à tempestade. Conta a lenda que Oyá recebeu de Olorum a missão de transformar a natureza através do movimento (o vento) que ela provoca com sua dança. Às vezes, o vento se transmuta em tormenta, o que ao provocar destruição também dá ensejo à renovação do ciclo natural. Mas, geralmente, Oyá se mostra gentil, soprando apenas uma brisa que, espalhando sementes, renova a criação e semeia vida. Além disso, esse vento manso é responsável pelo processo de evaporação de todas as águas da terra, provocando as chuvas tão necessárias à fertilização do solo e ao equilíbrio natural. (Cf. Verger, 1997)

Na Nigéria, Oyá é a deusa ligada ao rio Niger. Ela é a principal esposa de Xangô. Impetuosa, de forte personalidade, ela é também rainha dos espíritos dos mortos. Oyá foi a única mulher de Xangô que o acompanhou em sua fuga à terra de Tapa, mas se desencorajou em Ira, sua cidade natal. Aí, desenganada do amor, suicidou-se ao receber a notícia da morte de Xangô. Os tornados, furacões e tempestades são o resultado de sua tristeza e descontentamento.

Oyá ou Iansã é puro movimento. Não pode ficar parada, para não restringir a constante renovação do mundo natural. A lenda também nos relata que, embora tenha sido esposa de Xangô, Oyá ou Iansã percorreu vários reinos e seduziu diversos reis. Foi paixão de Ogum, Osogiyán e de Exú. Conviveu e seduziu Osossi, Logum-Edé, tentando, em vão, conquistar Obaluaê. Depois de muitas peripécias e amores, ao chegar ao reino de Obaluaê, este, desconfiado perguntou o que Oyá queria. Ela respondeu: "quero ser sua amiga". Dito isto fez para ele a dança dos ventos. Dessa dança vem a tempestade que representa a paixão indômita e frustrada de Iansã. (Idem, *ibidem*, 1997)

Conforme se pode observar na mitologia dos orixás, há uma intervenção sobrenatural no mundo natural - na verdade, uma representação alegórica (poética) dos fenômenos da natureza. A tempestade é explicada através da imagem do descontentamento ou da paixão de Oyá. (Idem, 1997)

Embora de tradições culturais distintas, a tormenta ou a tempestade na Bíblia não difere no sentido, basicamente, da

simbologia africana: o fenômeno é uma manifestação ou intervenção divina de cólera, socorro ou manifestação de Sua glória. Pode-se dar como exemplo de cada um desses casos, respectivamente a destruição de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19, 24), a passagem do Mar Vermelho por Moisés (Êxodo 14, 21) e o Salmo 29, em que se exalta o poder de Deus (Salmos 29, 4-8).

É nestes três sentidos, que João Simões Lopes Neto em seu texto *Mãe mulita* coloca a tempestade de areia. É manifestação da divina cólera, porque os soldados são punidos por perseguirem a Sagrada Família. É socorro, porque quando tudo já parecia perdido, posto que os cavalos são mais rápidos que as mulitas, a tempestade vem e dispersa o centurião e o restante da tropa. Finalmente, é também manifestação da glória e do poder divino, pois só Deus em Sua infinita ação providencial poderia gerar um fenômeno natural forte, a ponto de vencer a determinação do ódio e da injustiça.

A lição da tempestade: Deus está no controle de tudo, para punir ou socorrer.

7 – SÃO SEPÉ/LUNAR DE SEPÉ ⁵

Por volta do século XII, a Europa Ocidental vive o Renascimento comercial e urbano. Com a expansão dos domínios muçulmanos e a conseqüente tomada de Jerusalém pelos seguidores de Maomé, emerge, entre os europeus, o desejo de empreender as cruzadas. Cabe ressaltar que esta intervenção militar representava, além do questionável interesse religioso, um novo horizonte para a expansão econômica do continente, na qual a burguesia fora a principal beneficiada. “Para as cidades comerciais italianas, por exemplo, era muito vantajoso que as cruzadas utilizassem suas embarcações para atingirem terras orientais. Desejavam aumentar seus lucros mediante a expansão das transações comerciais” (Aquino, 1982, 14).

As expedições ao Oriente Médio lançaram um novo alento à economia. As rotas marítimas propiciaram, aos venezianos e genoveses, a possibilidade de um grande acúmulo de riquezas, por intermediarem a entrada de produtos do oriente para os

⁵ Este texto de Mateus Weizenmann foi o resultado das atividades de pesquisa como bolsista BIC/UCPEL, em 2004, no GPS/ISF, sob o título de *Roteiro de leitura da história das Missões Jesuíticas por meio do Lunar de Sepé, de João Simões Lopes Neto*.

consumidores europeus, cobrando altos impostos sobre as mercadorias. No despontar do século XV, as principais rotas comerciais mediterrânicas mantinham-se sob o monopólio das cidades italianas que, em aliança com os muçulmanos do Oriente, dificultavam as atividades comerciais na Europa. Com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, em 1453, o estrangulamento comercial tornou-se mais acentuado, porquanto estes taxaram as especiarias de modo a encarecer muito o preço de revenda. Estes fatores impulsionaram os países ibéricos a empreender expedições pelo Atlântico, no intento de encontrar caminhos alternativos para a Ásia. Tais empreendimentos contaram com o financiamento da burguesia, classe, então, melhor provida em recursos móveis, ou seja, dinheiro.

Os portugueses foram os primeiros que, desbravando a costa africana, atingiram o Índico, chegando à Índia e ao extremo oriente. Ainda envolvida na retomada de seu território em poder dos mouros, a Espanha retarda suas expedições pelo Atlântico, concorrendo para isto sua falta de unidade política e territorial, pois estava dividida em reinos independentes em constantes conflitos. A união espanhola efetuou-se com o casamento de Isabel e Fernando, herdeiros, respectivamente, dos tronos de Castela e Aragão. No processo de formação do Estado Nacional, incorporou-se o reino de Navarra e efetuou-se a conquista de Granada. Enquanto os aragoneses estavam mais interessados em competir com o monopólio italiano do que investir em uma expedição incerta pelo Atlântico, a burguesia castelhana mantinha o propósito de chegar às Índias pelo mesmo caminho traçado pelos navios lusitanos, porém, “impossibilitados de costear a África, devido à precedência portuguesa que impedia a ação de concorrentes, viram-se (os espanhóis) obrigados a navegar pelo Ocidente, para chegar ao Oriente” (Aquino, 1982, 20-21). Chegando ao *Novo Mundo*, que, inicialmente, se pensara ser a Ásia, visavam estabelecer relações mercantis, o que logo se transformou em intento colonizador.

A economia da época moderna direcionava o olhar para a extração de metais preciosos, especialmente ouro e prata, pela praticidade que ofereciam como bens móveis. Para garantir a riqueza de um país, acreditava-se que o acúmulo de moeda devia ser efetivado, tornando-se necessário reduzir as importações e buscar mercados consumidores para expandir o volume de produtos exportados.

As colônias apresentaram-se como cenário perfeito para a execução do projeto econômico europeu: pois além de garantir abundância de matérias primas, extraídas por um preço mínimo,

devido ao uso que se fazia da mão de obra escrava, estavam condenadas a negociar sua produção somente com a metrópole. A população local passou a ser vista como mero instrumento de trabalho a serviço da Coroa. Esporadicamente, os invasores brancos se aliavam a algumas tribos, para alimentar ódios existentes entre os nativos da terra, a fim de enfraquecer a ambos valendo-se de falsas promessas a determinados grupos indígenas.

A legitimação das atrocidades cometidas pelos colonizadores assentava-se no falso uso da doutrina cristã, com o chamado Estado de Cristandade. Igreja e cristianismo eram instâncias distantes, porquanto a religião, ao ser institucionalizada, foi posta a serviço de ambições pessoais e de Estados despóticos. Alegando-se levar aos nativos a verdade revelada, os invasores europeus se lhes faziam guerra em caso de não subordinação, seus crimes tornavam-se assim facilmente perdoados e até mesmo ovacionados, em nome de uma cruz estupidamente carregada.

Antes de cada entrada militar, os capitães de conquista deviam ler para os índios, sem intérprete, mas diante de um escrivão público, um extenso e retórico *Requerimiento* que os exortava a se converterem à santa fé católica: ‘Se não o fizerdes, ou nisso puserdes maliciosamente dilação, certifico-vos que com a ajuda de Deus eu entrarei poderosamente contra vós e vos farei guerra por todas as partes e maneira que puder, e vos sujeitarei ao jugo e obediência da Igreja e de Sua Majestade e tomarei vossas mulheres e filhos e vos farei escravos, e como tais vos venderei, e disporei de vós como Sua Majestade mandar, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males que puder...’” (Galeano, 1985, 25).

Inicialmente aclamados como deuses, logo os espanhóis mostraram a que vieram, quando, pela busca por riquezas, promoveram matanças, mesmo em lugares onde eram bem recebidos, a exemplo do que ocorreu em México-Tenochtitlan, antiga capital do Império Asteca.

A dúvida a respeito da identidade dos homens de Castela subsistiu até o momento em que, já hóspedes dos astecas em Tenochtitlan, perpetraram a matança do templo maior. O povo em geral acreditava que os estrangeiros eram deuses. Mas quando viram seu modo de comportar-se, sua cobiça e sua fúria, forçados por esta realidade, mudaram sua maneira de pensar: os estrangeiros não eram deuses, mas *popolocas*,

ou bárbaros, que tinham vindo destruir sua cidade e seu modo de vida (Portilla, 1985, 17).

Para os castelhanos a corrida pelo ouro e pela prata estava acima de qualquer interesse evangelizador. Aproveitando-se da autoridade de *seu Deus*, instituíram a exploração da força de trabalho dos nativos, criando as chamadas *encomiendas*, forma mascarada de escravizar o povo. “Para poder seguir aprovechándose de los indios sin tenerlos formalmente como esclavos fue creada la encomienda, mediante la cual el encomendero, a quien era entregados todos los índios de una región para que los protegiera y procurar su adoctrinamiento, lo que hacia era explotarlos hasta la muerte” (Guadarrama, 1993, 50-52).

A respeito da legitimidade da escravidão, diferentes correntes de pensamento surgem na etapa da conquista, destacando-se as seguintes: *indigenista*, em favor dos direitos dos nativos, tendo como principal representante o frei Bartolomé de Las Casas; *centrista*, interessada em assegurar os interesses do Estado, sendo Francisco de Vitória o principal expoente e a *escravista*, liderada por Juan Ginés de Sepúlveda, que, a serviço da classe colonialista, em busca da riqueza e do poder, justifica a exploração do oprimido e defende a supremacia natural européia, inspirada na concepção de Aristóteles de que uns nascem para serem livres enquanto outros, por natureza, são escravos.

Las Casas denunciou os abusos ocorridos com as comunidades indígenas, posicionando-se a favor da liberdade de culto, o que significou o respeito à pluralidade cultural naquele momento. Manifestou-se contra as torturas, abusos sexuais e assassinatos que sofreram os indígenas no processo de colonização. Na obra *O paraíso destruído*, afirma que seus conterrâneos: “Ensinavam os cães a fazer em pedaços um índio à primeira vista. Estes cães faziam grandes matanças e como por vezes os índios matavam algum, os espanhóis fizeram uma lei entre eles, segundo a qual por um espanhol morto faziam morrer cem índios” (Las Casas, 1996, 31).

O relato de Las Casas aponta e critica a idéia de superioridade racial vigente entre os europeus. Através de suas denúncias, tentou minar a condição de estigmatizados que viviam os índios, promovendo o respeito ao seu modo de viver. Numa época em que a clássica dicotomia corpo x alma, herdeira da tradição grega, elevava a segunda à condição superior em relação ao primeiro, pela suposta ligação direta com a divindade, se pôs em

discussão a existência de uma substância além da corpórea entre os índios. Estes teriam alma? A dúvida implicava pôr em prova se realmente eram humanos. Ginés de Sepúlveda, defendendo o direito de escravidão, declara:

Lo perfecto deve imperar sobre lo imperfecto, lo fuerte sobre lo débil. Dado que los aborígenes son imperfectos y debiles frente a los españoles, estos deben dominarlos y ponerlos a su servicio, porque así lo establece la ley natural. Esta es, además, un labor civilizatoria y de caridad para con los pobres indios, que son bárbaros, incultos, impíos, inhumanos (Guadarrama, 1993, 75).

Após se travarem discussões entre as diferentes concepções vigentes neste período, as autoridades espanholas reconhecem a humanidade indígena, ainda que se suponha que o índio necessite de orientação constante, para não cair numa vida corruptível e se afastar da religião dos seus novos soberanos. Apesar de humanos, continuam à margem, carregando um estigma por pertencerem a uma cultura com outros valores. Este é o pano de fundo da organização colonial da América hispânica no século XVI, longe de ser pensada como verdadeiramente cristã. Se pensarmos nos *Dez mandamentos* recebidos por Moisés no monte Sinai, percebemos as inumeráveis contradições éticas que perpassaram o modelo colonialista que, justamente, matava em prol do respeito às *leis cristãs*, princípios como *não matar!* e *não roubar!* foram relegados ao esquecimento diante do valor material que as minas do Novo Mundo podiam oferecer, e assim tem se repetido a crise de valores na história das sociedades.

Uma única bolsa de pimenta valia, na Idade Média, mais do que a vida de um homem, mas o ouro e a prata eram as chaves que o Renascimento empregava para abrir as portas do paraíso no céu e as portas do mercantilismo capitalista na terra. A epopéia dos espanhóis e portugueses na América combinou a propagação da fé cristã com a usurpação e o saqueio das riquezas nativas. O poder europeu estendia-se para abarcar o mundo (Galeano, 1985, 26).

O Tratado de Tordesilhas, com o qual Portugal e Espanha dividiram o mundo com uma linha imaginária a 370 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde, concedeu à Coroa Espanhola a maior parte do território americano, incluindo o atual estado do Rio Grande do Sul. Com o despontar da extração de metais preciosos, a

Espanha tornou-se a maior potência colonial européia, contudo, a grande extensão de terras a tornava vulnerável às expedições portuguesas em seu território e a pirataria de outras nações do Velho Mundo, em especial Inglaterra, Holanda e França.

Diante da necessidade de conter o perigo lusitano que se dirigia do Brasil em direção à porção ocidental do continente sul-americano, a Coroa Espanhola encontrava-se em frágil posição de defesa, não possuindo exército capaz de conter a fúria de seus concorrentes pelo ouro e a prata abundante em suas colônias. A descoberta das minas de Potosi, no atual território do Peru, dera aos espanhóis a sensação de ter encontrado a fonte inesgotável de riquezas, o que fizera com que o Imperador Carlos V lhe outorgasse o título de Vila Imperial e uma placa contendo a seguinte inscrição: “Sou o rico Potosi, do mundo sou o tesouro, sou o rei das montanhas e sou a inveja dos reis” (Galeano, 1985, 33). O esplendor desta cidade encravada nos Andes alimentava o desejo de poder e a ostentação sem limites.

Dizem que até as ferraduras dos cavalos eram de prata, no auge da cidade de Potosi. De prata eram os altares das igrejas e as asas dos querubins nas procissões: em 1658, para a celebração do Corpus Christi, as ruas da cidade foram desempedradas, da matriz até a igreja de Recoletos, e totalmente cobertas com barras de prata. Em Potosi a prata levantou templos e palácios, mosteiros e cassinos, foi motivo de tragédia e de festa, derramou sangue e vinho, incendiou a cobiça e gerou desperdício e aventura. A espada e a cruz marchavam juntas na conquista e na espoliação colonial. Para arrancar a prata da América, encontravam-se em Potosi os capitães e ascetas, toureiros e apóstolos, soldados e frades. Convertidas em bolas e lingotes, as vísceras da rica montanha alimentaram substancialmente o desenvolvimento da Europa” (Galeano, 1985, 32).

Contrariamente à abundância do lado hispânico, não foram encontradas significativas minas metálicas no território brasileiro, o que acarretou no avanço português em direção ao oeste, com as entradas dos bandeirantes paulistas. Para conter as investidas destes, a Espanha precisava ocupar as terras sobre as quais julgava ter direitos, formando um escudo às suas minas, assim, enviou padres jesuítas a fim de conquistar súditos à Coroa por meio do Evangelho. Além dos fins defensivos, também visava uma saída pelo Atlântico para escoar seus produtos, visto esta medida facilitar

o transporte dos mesmos da colônia à metrópole, constituindo-se num modo mais rápido e econômico.

As primeiras missões onde hoje se compõe o território brasileiro, foram edificadas na região dos rios Paraná e Paraguai. As missões de Guaíra, contudo, foram arrasadas pelos bandeirantes paulistas. Estes, além de saquear a produção da redução, capturavam um grande número de indígenas, a fim de vendê-los como escravos em São Paulo, no Rio de Janeiro e na Bahia. Migrando para o sul, índios e jesuítas atingiram o rio Uruguai, fundando novas reduções e ampliando o contato com a povoação guarani que habitava estas terras.

Os índios guaranis, além da caça e da pesca, praticavam a agricultura, o que foi um aspecto que facilitou a aceitação destes aos padres que na região se fixavam. Os jesuítas trouxeram um aparato tecnológico capaz de expandir a produção agrícola, carente diante dos poucos recursos à disposição destes nativos. Cabe ressaltar que a produção de alimentos consistia um grave problema enfrentado pela população guaraníca, a terra se esgotava, o que os obrigava a empreender migrações constantes, caracterizando-se como nômades. A fome se abatia sobre a população, que enfrentava ainda outro grave problema: as lutas contra tribos inimigas da Campanha e do Planalto mantinham-se como uma ameaça constante às suas vidas e liberdades.

O sistema produtivo preconizado pelos padres configurava um extraordinário salto tecnológico – enxada, arado, adubação, irrigação, rotação de culturas, produção de sementes, etc. e, em geral, uma economia planificada. Ao se tornarem súditos da Coroa, subtraíam-se à *encomienda* e recebiam proteção contra os paulistas. Os guaranis negociavam estas duas condições com a Coroa através dos jesuítas (Freitas, 1982, 30).

Assim, o projeto missionário representava vantagens tanto para o rei de Castela quanto para os guaranis, e também para os jesuítas, em seu intento catequizador.

A primeira redução em terras riograndenses foi a de São Nicolau do Piratini, estabelecida pelo jesuíta Roque Gonzáles de Santa Cruz, em três de maio de 1626. Composta inicialmente por 280 famílias, transcorrido um ano já contava com uma população de 2500 habitantes. Entre os anos 1626 e 1637 outros padres da Companhia de Jesus fundaram mais quinze reduções no atual território do Rio Grande do Sul, estendendo-se da bacia do Uruguai até a do Jacuí.

O processo de colonização européia, na Província de São Pedro, teve as missões jesuíticas como marco inicial, embora comumente tenha se atribuído à chegada do brigadeiro português Silva Paes, onde foi erigida a cidade de Rio Grande, como primeiro foco da dita “civilização”. Esta deturpação dos fatos se deu com o fim de resguardar os interesses de Portugal sobre o território, visto que o reconhecimento da ocupação espanhola, representada pela Companhia de Jesus, implicava em *uti possidetis*, ou direito de posse aos castelhanos. Por esse motivo, os manuais de história nos chegaram falseando a realidade com um escopo já definido pelos interesses lusitanos em tempos passados. Cabe ressaltar que após a chegada da Companhia de Jesus, por mais de um século, os portugueses se limitaram a cruzar o território apenas praticando uma economia predatória, não empreendendo qualquer atividade que caracterizasse um processo civilizatório.

Enquanto os portugueses apenas trafegavam pela região, os jesuítas se estabeleciam com o intuito de criar comunidades auto-suficientes e que professassem a fé cristã, mantendo relativa autonomia política.

Aos colonizadores jesuítas se deve o conhecimento da geografia, da zoologia e da botânica do território (...) Introduziram e propagaram o gado vacum, cavalari e ovino – base futura da economia riograndense e, mais que isso, desenvolveram junto com os índios a técnica de pastoreio que havia de ser adotada depois pelos portugueses e seus descendentes. A própria invocação de Rio Grande de São Pedro, que o território teve até a proclamação da República, foi dada pelos colonizadores jesuítas” (Freitas, 1982, 15).

O período anterior a 1641 foi caracterizado por intensas invasões bandeirantes, entre elas a de Raposo Tavares (1639) e a de Fernão Dias Paes Leme (1639), ambas ocorridas em reduções próximas ao Jacuí. Em 12/03/1641, porém, os paulistas comandados por Jerônimo Pedrosa, na margem oriental do rio Uruguai foram derrotados pelo exército guarani, na chamada Batalha de *M'bororé* o que abriu as portas para um novo período na região missioneira. Com a defesa guaraníca, os bandeirantes cessaram o tráfico de escravos nos domínios jesuíticos. Inicia-se uma época de relativa paz nas reduções, o que possibilitou um grande desenvolvimento no plano econômico.

Segundo Décio Freitas, a locação das reduções exigia alguns requisitos que assim o autor descreve:

Cada redução constituía uma unidade urbano-rural rigorosamente planejada. Compreendia uma área de trinta ou quarenta léguas, mais ou menos, segundo o número de habitantes e a qualidade das terras. Estipulou-se que o local da povoação devia medir no mínimo cem hectares de terreno plano, algo elevado e aberto para o sul, de onde sopravam os ventos refrescantes; devia possuir abundância de águas e de matas, bem como ficar longe dos pântanos. A distância entre uma redução e outra não podia normalmente ultrapassar de três léguas espanholas (15 km); excepcionalmente, a distância podia chegar a dez léguas. Esta proximidade visava facilitar as comunicações e a defesa (Freitas, 1982, 44).

Os jesuítas dinamizaram o processo de urbanização do território, implantaram nas reduções o traçado retangular espanhol, com ruas cortadas em ângulos retos. A população se concentrava quase exclusivamente dentro do perímetro urbano.

Cada redução formava, pois, uma unidade mais ou menos auto-suficiente. Salvo no caso das estâncias, não havia separação entre cidade e campo. Os que trabalhavam na terra moravam no centro urbano; tinham uma existência coletiva, não ficando submetidos ao isolamento a que está condenado o camponês (Freitas, 1986, 45).

Enfocando o cotidiano agrário da população missioneira, refere-se Simões Lopes Neto:

Cheiravam as brancas flores
Sobre os verdes laranjais;
Trabalhava-se na folha
Que vem dos altos ervais;
Comia-se das lavouras
Da mandioca e milharais (Lopes Neto, 1988, 184).

A economia das missões mantinha o caráter de subsistência, o que não impedia que se efetuassem exportações. Predominavam as tradicionais lavouras de mandioca, milho e tabaco, bem como outros produtos agrícolas incorporados pelos padres, tais como: algodão, açúcar, cânhamo e trigo.

A extração da erva-mate era intensa e bem aceita no mercado. Era o principal produto de exportação das reduções. O lucro era direcionado à compra de manufaturas não disponíveis naquelas comunidades. De qualidade superior à erva produzida pelos espanhóis, dos ervais guaranícos dirigia-se a mercadoria a

Buenos Aires, Santa Fé, Chile e Peru. Convém destacar que, devido à distância das missões aos locais de extração, os jesuítas desenvolveram um modo de produção artificial da erva-mate. Calçados em técnicas de engenharia efetuavam projetos de irrigação das lavouras, o que somava para a construção de uma economia planificada e sólida.

A indústria contava com olarias, fornos de fundição de ferro, curtumes, matadouros, moinhos d'água e vento, fábricas de carros e carroças, armas, pólvora, secadores de erva-mate e construção de embarcações de pequeno calado às margens dos rios. Havia também indústria tipográfica, editorial e manufatureira. “Havia em cada redução trinta ou quarenta oficinas manufatureiras, em que trabalhavam ferreiros, tecelões, chapeleiros, curtidores, carpinteiros, oleiros, escultores, pintores etc” (Freitas, 1982, 47).

Diante do salto no desenvolvimento de uma produção primitiva a um modelo planificado pelos jesuítas, pode-se afirmar que “o sistema configurou uma revolução econômica, na medida em que os índios passaram de uma economia neolítica itinerante para uma economia sedentária de alto nível técnico” (Freitas, 1982, 46).

O texto Lunar de Sepé, escrito por Simões Lopes Neto com base em um relato indígena, apresenta uma sociedade harmoniosa e de acordo com as leis de Deus, a qual:

Ninguém a vida roubava
Do semelhante cristão,
Nem pobreza existia
Que chorasse pelo pão
Jesus Cristo era contente
E dava sua benção (Lopes Neto, 1988, 184).

Os padres implantaram um coletivismo que não se apresentava tão estranho aos guaranis. Estas comunidades antes da presença da Companhia de Jesus, mantinham uma existência conjunta. Embora cada família tivesse sua plantação, o trabalho era executado em grupo. O produto da caça era repartido pelo caçador a todos os cidadãos. Os jesuítas implantaram um *comunismo cristão* que, institucionalizado nas reduções, pode ser considerado, conforme Décio Freitas, “o primeiro experimento socialista em terras brasileiras” (Freitas, 1982, 16).

As reduções representaram a erradicação da fome e a proteção dos guaranis diante das guerras contra seus vizinhos, o que não afastara eventuais conflitos com os bandeirantes. “Formavam comunidades prósperas e pacíficas, dedicadas à

produção agrícola, pastoril, extrativista e artesanal. Em quase todas floresciam a arquitetura, a pintura, a escultura, a decoração e a música. Os índios se alfabetizavam rapidamente na sua própria língua” (Freitas, 1982, 15). Também é mérito dos jesuítas a criação das primeiras gramáticas guaranis.

A produção efetuava-se nas terras denominadas *Abambaé* e *Tupambaé*, enquanto a primeira existia individualmente para cada família, a segunda servia a toda comunidade e todos trabalhavam no seu cultivo.

O *Abambaé*, inexistente como propriedade privada voltada para a produção na tribo guarani, foi institucionalizado a partir da legislação espanhola colonial, e passou a funcionar como propriedade das famílias que estavam reunidas em torno dos caciques. Era controlada pelos alcaides e o produto guardado em sacos nos depósitos, com a identificação do proprietário que deles retirava o que necessitava. Era com os frutos do *Tupambaé*, entretanto, que se mantinham as viúvas e os órfãos, se atendiam aos necessitados, quando o produto do *Abambaé* terminava, alimentavam as expedições que partiam em busca da erva-mate ou em direção das estâncias de gado, para fornecer víveres para o deslocamento das tropas indígenas das Missões, quando em campanha militar ou em marchas de reconhecimento, para manutenção da igreja e dos padres (o Cura e seu companheiro) e finalmente para garantir as reservas para a próxima semeadura (Kern, 1982, 74).

Desse modo, o *Tupambaé* simbolizava o espírito comunitário no processo de produção, estando cada indivíduo comprometido com o suprimento de bens necessários a todos. Nesta terra, a fome de um era problema coletivo, logo se pode pensar que “nem pobreza existia que chorasse pelo pão” (Lopes Neto, 1988, 184). A solidariedade não estava fechada dentro de cada redução, cada um dos povos era responsável pelo abastecimento dos vizinhos. “Se a safra de uma redução fracassava, por inundações, seca ou qualquer outro motivo, as demais estavam obrigadas a provê-la do que faltava, em alimentos, manufaturas etc.” (Freitas, 1982, 52). O *Tupambaé* mantinha uma função social, dele retirava-se a quantia necessária de alimentos para o consumo diário das famílias.

A organização política previa que todos os meios de produção pertenciam à redução, de materiais empregados para a produção agrícola, como arados e enxadas, a bois e sementes. Cada

trabalhador utilizava os equipamentos e devia se comprometer em entregá-los em bom estado.

As casas constituíam propriedade da redução, que as entregava em usufruto aos casais. Entendia-se que não havia necessidade de herança, dado que, ao casar, os filhos recebiam sua própria casa (...) Somente havia propriedade privada dos objetos de uso pessoal: redes de dormir, painéis de cerâmica, arcos e flechas, animais de estimação, bem como tudo o que fosse por eles fabricado e legitimamente adquirido (Freitas, 1982, 51).

Diferente do modo econômico vigente na Europa e mesmo no restante das colônias, a circulação da moeda não se efetivava nas missões. Visto que as necessidades eram suprimidas por uma economia voltada para a subsistência e o bem-estar de todos, não se fazia necessária a troca de valores. Por ser exaltado o aspecto religioso, a humildade cristã e o trabalho eram assinalados como virtudes fundamentais.

A sociedade guarani, em plena fase de transição cultural e integrando-se, paulatinamente, na sociedade espanhola, não foi obrigada pela força à atividade econômica. A sustentação do esforço foi dada pela própria fé difundida pelos jesuítas, pela mística e pelo solidarismo da religião cristã (Kern, 1982, 80).

O *comunismo cristão* dos missionários não estava fundamentado em razões econômicas, mas sim, no igualitarismo religioso. Segundo Clóvis Lugon, em sua obra *A República comunista cristã dos guaranis*:

O comunismo aplicado pelos jesuítas não era moderado. Um comunismo alicerçado em razões essencialmente econômicas poderia ser mais facilmente moderado, na acepção burguesa, por exemplo, admitindo substanciais desigualdades de renda. Na República Guarani, as condições de vida correspondiam, em princípio, ao gênero de atividade, nada mais. Do ponto de vista fraternal que dominava, uma mais-valia teria parecido um abuso, ao passo que, com as concepções sobretudo econômicas, poder-se-ia pensar na possibilidade de atribuir rendas privilegiadas, excedendo as possibilidades razoáveis de consumo, e pretender-se-ia justificar tal forma de exploração pela necessidade de estimular a produção ou acelerar a formação de uma elite vinculada ao regime (Lugon, 1977, 342).

O modelo de sociedade descrito por Lugon parece estar de acordo com o projeto cristão de fraternidade e solidariedade. Obedecendo à hierarquia dos caciques, as diferenças de tratamento efetuavam-se por uma questão de respeito à autoridade, longe de representar a formação de uma casta separada dos demais membros da sociedade, embora os governantes e suas famílias mantivessem *status* diferenciado. “O Cabildo e seus Corregedores gozavam de situação especial, na Missão, pois era aos magistrados e funcionários índios que se destinavam lugares na Igreja e seus filhos tinham o privilégio de ir à escola. Eram igualmente isentos de tributação. Recebiam rações duplas de carne, boas vestimentas e outros suplementos” (Kern, 1982, 49).

Embora seguindo, internamente, um modelo de política econômica, diverso da organização da metrópole, o sistema das reduções mantinha-se alinhado à Espanha, prestando-lhe contas sobre suas decisões. Por longo tempo as missões representaram os interesses de Castela, mas com seu desenvolvimento tornara-se um aliado perigoso. Na sua fundação, cada índio se apresentou a fim de livrar-se dos abusos que os espanhóis cometiam naquelas terras, solicitando tornarem-se súditos do rei. “O tributo se pagava se o viso-rei o pedia” (Lopes Neto, 1988, 184) e as prestações militares eram aos guaranis solicitadas com frequência, a fim de defender Assunção, Santa Fé e Buenos Aires e lutando contra os portugueses da Colônia do Sacramento que, fundada em 1680, servia de entreposto para o contrabando.

Era impossível a instalação de estabelecimentos militares ao longo de toda fronteira do Império Colonial Americano. Não havia meios humanos disponíveis, nem mesmo pecuniários, pois o tesouro estava sendo sangrado pelas guerras européias. Nem mesmo as cidades espanholas do Prata, nesta época, tinham recursos para a sua defesa e o contingente demográfico era muito restrito (Kern, 1982, 157).

Assim, torna-se claro o significado da afirmação de Simões Lopes Neto que “até sangue se mandava na gente moça que ia...” (Lopes Neto, 1988, 184), pois somente com a defesa a cargo dos índios reduzidos, as cidades sob o jugo espanhol estavam seguras. E para responder à pergunta “Por que havia aquele mal, se o pecado não havia?” (Lopes Neto, 1988, 184), expressão que se refere ao horror da Guerra Guaranítica, devemos nos reportar aos interesses que dominavam as potências coloniais da época, expressos pelo Tratado de Madri. O pacto que acabara com as

Missões, selado em 1750 entre Portugal e Espanha, previa que esta cedesse os Sete Povos, o oeste de Santa Catarina e Paraná, o Mato Grosso e o Amazonas em troca de territórios no Pacífico e a Colônia do Sacramento. Na ocasião, os portugueses lançavam vistas às reduções pela abundância de gado bovino na região. Seu interesse era aguçado pela valorização do couro no mercado europeu.

A transação correspondia a interesses bem nítidos das duas potências coloniais. Portugal deixara de ter interesse na Colônia do Sacramento, dada a evidência de que só proporcionava vantagens aos ingleses, que a usavam para fazer contrabando no Prata. Não havia motivo, pois, para que aquela inútil posição comercial continuasse a constituir um pomo de discórdia entre as duas potências. A troca desta posição pelo vasto território dos Sete Povos era largamente compensadora e foi na verdade um dos lances mais hábeis da diplomacia portuguesa no Prata.

Na ótica da coroa espanhola, as missões já não tinham a mesma importância do começo do século XVII. Primeiro: o desenvolvimento da tecnologia militar anulava sua utilidade para este fim, a menos que os missionários fossem bem armados, coisa que a Coroa, sempre temerosa de uma rebelião, não estava disposta a fazer. Segundo: o crescimento econômico e demográfico da colônia platina já permitia dispensar o concurso dos missionários. Terceiro: era motivo crescente de apreensão para a Coroa a crescente autonomia dos missionários, traduzida na recusa de pagar o dízimo e a prestação de serviços militares estranhos aos interesses dos índios. Quarto: a prosseguir o desenvolvimento missionário, surgiria um Estado independente, não sendo casual que por este tempo começasse a circular na Europa e em particular na Espanha, rumores de que os jesuítas tencionavam criar um Reino ou Império” (Freitas, 1982, 68).

Expulsos da terra de seus ancestrais, era natural que os guaranis resistissem, e o fizeram. O derramamento de sangue era certo, por este motivo os jesuítas tentaram inutilmente persuadi-los a abandonar suas casas. Ao deixarem as reduções, estava prevista sua locação em outras regiões da colônia espanhola. Era intento dos portugueses estabelecer casais açorianos na região. Com a resistência guaraníca, as coroas ibéricas se aliaram para empreender sua expulsão.

A insurreição começou em São Nicolau do Piratini, alastrando-se pelas demais reduções. Os rebeldes alegavam que “não era necessário mais que a doutrina cristã para saber que o que tratavam os reis em sua linha divisória era injusto” (Freitas, 1982, 70). Em palavras indignadas, questionava-se a população guaranítica, que sempre esteve a serviço da Coroa Espanhola, prestando-lhe serviços militares e pagando-lhe o devido tributo: Por que seu rei rejeitaria seus vassallos, fazendo-os morrer e passar por miséria em outras terras?

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham,
Dizendo por nosso bem:
Mas quem faz gemer a terra...
Em nome da paz não vem! (Lopes Neto, 1988, 184).

O episódio da guerra nas missões é narrado no texto simoniano com um posicionamento marcadamente favorável aos vencidos. Interrogando que motivos aquela sociedade teria dado ao seu rei, para que então se tornasse inimiga, encontra-se o elogio de um povo que obedecia às decisões políticas da Coroa e se consagrava ao culto do Deus que se lhes apresentaram. Agora a terra geme tão somente pela ganância de seus soberanos, que agiam, conforme o preceito de Maquiavel de que *os fins justificam os meios*, pois contrariavam o que uma autêntica moral cristã haveria de exigir, em virtude de um pacto que visava beneficiar mais uma vez somente seus cofres.

Em abril de 1753, os jesuítas finalmente entregaram as terras e a autoridade que lhes foi investida sobre os índios ao clero oficial e aos governantes espanhóis, mediante escritura pública, o que foi considerada uma traição pelos guaranis. Em seguida, a Companhia de Jesus foi expulsa do território, bem como das demais colônias espanholas e portuguesas.

Muitos confrontos marcaram o decurso da guerra pela posse das Missões. De São Miguel surge Sepé Tiaraju, guerreiro guarani que comandou tropas para defender o leste, de onde marchava o exército lusitano. Sua atuação provocou o atraso da incorporação do território a Portugal. Obrigados a abandonarem suas expedições, os exércitos dos países ibéricos, que inicialmente planejaram atacar por duas frentes de batalha, unem forças, formando um único grupo de combate. Sua chegada à redução de São Miguel vitima o chefe indígena em 7 de fevereiro de 1756. Três dias após sua morte, com o resultado da batalha de *Caiboaté*, é definida a guerra,

favorecendo Portugal e Espanha, o que deu início à marcação dos territórios.

Lançaram-se cavaleiros
E infantes, com partazanas,
Contra os Tapes defensores
Do seu pomar e cabanas;
A mortandade batia,
Como ceifa de espanadas...

Couraças duras, de ferro,
Davam abrigo à vida
Dos muitos, que, assim fiados,
Cercavam um só na lida!...

Um só que de flecha e arco,
Entra na luta perdida... (Lopes Neto, 1988, 185).

As cenas de batalha, reconstituídas pela literatura, apresentam a agressão que rapidamente exterminou a resistência devido ao desequilíbrio bélico entre índios e brancos. *O Lunar de Sepé*, narrado sob a óptica guaraníca, denuncia a falta de justificativas aceitáveis às conseqüências da assinatura do Tratado de Madri, expresso nos seguintes versos:

Dócil gente, não receia,
As iras de Portugal:
Porque nunca houve lembrança
De haver-lhe feito algum mal:
Nunca manchara seu teto...;
Nunca comera seu sal!...

E de Castela, tampouco
Esperava tal furor;
Pois sendo seu soberano,
Respeitara seu senhor;
Já lhe dera ouro e sangue,
E primazia e honor!... (Lopes Neto, 1988, 185).

A terra fora tomada e vendidas às estâncias a particulares. Houve saques às igrejas, restando pouco da iconografia jesuítica que as adornavam. A população entrou em decadência, sendo condenada à fome e doenças oriundas do contato com os novos habitantes que chegavam. Passou a ser cada vez mais comum a embriaguês e a prostituição entre os índios. Estariam eles interessados nas liberdades de seu novo sistema? No que se agarrar mediante o destino que lhes fora designado?

Sepé Tiaraju tornou-se símbolo de resistência e foi considerado santo, ao menos no imaginário popular.

Eram armas de Castela
Que vinham do mar de além;
De Portugal também vinham:
Dizendo, por nosso bem...
Sepé-Tiaraiú ficou santo
Amém! Amém! Amém!... (Lopes Neto, 1988, 187).

Ao decidirmos estudar a identidade indígena, utilizando para tanto os textos simonianos das *Lendas missioneiras* nos importou, fundamentalmente, tratar da noção de "nova gente", isto é a constituição étnica e cultural dos povos do Novo Mundo. A compreensão do papel do índio na cultura gaúcho em muito pode ajudar a desatar os nós entre nós. Esses nós são as relações de continuidade e ruptura estabelecidas entre a Província e o restante do Brasil, estabelecidas desde Caldre e Fião do grupo do Partenon Literário, passando por Simões Lopes Neto e Alcides Maya, até Cyro Martins.

Abstract: Simões Lopes Neto wrote seven brief texts in prose, denominated Argument of other legends - Missioneiras, in that we found, in a more explicit way, the reception in her literature of the indigenous tradition. The legends are the following ones: The mother of the gold, Brave Hills, The house of M'Bororé, Zaoris, The Angüera, Mother mulita and São Sepé/Lunar of Sepé. It is possible to find in other texts, along his work, also, the reference to the indigenous tradition. Our objective is to present the reception of the indigenous tradition in the literature simoniana, showing as the author recreated written traditions and previous orals.

Our problematic statement is: Inside of that partner-literary context and of the debates around the problems and of the national identity, in what Simões Lopes Neto it did contribute to insert her something of the identity and of the culture gaúcho south-riograndense? Before that, we can propose the following hypothesis: The Indian, because, it was Brazil, as well as for Simões Lopes Neto, the gaúcho was the pampa. When treating, of the legends Missioneiras, the author tries to incorporate a common factor between the Brazilian tradition and the identity river-grandense, doing with that the indigenous character assumes inside of the regional culture of Rio Grande do Sul, the paper of link integrator of the nationality.

Key-words: Indigenous tradition; literature; legends missioneiras; identity and culture.

Referências Bibliográficas

- ABRÃO, Bernadete Siqueira. *Schelling e a filosofia da identidade*. In: História da Filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (A).
- ABRÃO, Bernadete Siqueira. *Vico e as idades do homem*. In História da Filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (B).
- AQUINO, Rubim Santos Leão de. *História das sociedades: das sociedades modernas às atuais*. 4ª reimpressão. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 1982. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1973.
- BIEDERMANN, Hans. *Dicionário ilustrado de símbolos*. São Paulo: Melhoramentos, 1994. CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia, 1993. CAPELL, Thomas. *Chateaubriand's natural scenery, a study of his descriptive art*. Baltimore, 1946.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- CHIAPPINI, Lígia. *No entretanto dos tempos. Literatura e história em João Simões Lopes Neto*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- DINIZ, Carlos Francisco Sica. *Recepção da herança indígena na literatura simoniana*. Palestra proferida no dia 14/10/2004, na Jornada Cultura Gaúcha e Olhar Simoniano, promovida pelo Grupo de Pesquisa Simoniano da UCPel/Instituto Superior de Filosofia.
- FREITAS, Décio. *O socialismo missionário*. Porto Alegre: Movimento, 1982.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- GRANADA, Daniel. *Reseña Histórico-Descriptiva de Antiguas y Modernas Supersticiones del Río de La Plata*. Montevideo: A. Barreiro y Ramos, 1896.
- GRANDE Enciclopédia dos animais. V. 2. São Paulo: Riedeel, s/d.
- GUADARRAMA, Pablo. *La filosofía em América Latina*. Bogotá, Buho, 1993.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2ª edição revista e aumentada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- LAS CASAS, Bartolomé. *O paraíso destruído. Brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 1996.
- LOPES NETO, João Simões. *Contos Gauchescos, Lendas do sul, Casos do Romualdo*. Edição crítica por Lígia Chiappini. Rio Janeiro: Presença, 1988.
- PORTILLA, Miguel Leon. *A conquista da América Latina vista pelos índios*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SAMS, Jamie; CARSON, David. *Cartas xamânicas. A descoberta do poder através dos animais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- VERGER, Pierre. *Orixás, os deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5ª edição. Salvador: Editora Corrupio, 1997.
- WAGNER, Valéria Silveira. *O poder dos animais*. São Paulo: Editora Gente, 2003.

