

Nathan Ferrari Pastre

“Defendendo a civilização e a pátria contra o injusto agressor”: as representações dos bugres e colonos nos escritos de Fidélis Dalcin Barbosa (1961-1977)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo como requisito parcial e final para obtenção do grau de mestre em História sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos Tedesco.

Passo Fundo

2016

Aos indígenas que pereceram defendendo suas terras e seus costumes diante do avanço dos europeus.

Aos imigrantes italianos que, corajosamente, construíram suas vidas deste lado do atlântico.

Ambos foram heroicos, embora não compreendessem o mundo uns dos outros.

AGRADECIMENTOS

Chegando ao fim deste trabalho, constato, admirado, quantos colaboraram para que ele viesse à tona. Então, agradeço de coração a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, envolveram-se e contribuíram com esta dissertação.

Agradeço ao dom da vida e da saúde, que me permitiu que seguisse estudando até agora.

Agradeço aos meus pais, por todo o respaldo e condições que me deram e aos meus avós, por me incentivarem, me apoiarem e sempre acreditarem em mim.

Aos demais familiares, principalmente aos meus tios e primos, por todas as coisas boas que há na família.

Às professoras Ivânia Aquino e Dilse Corteze, pelas indicações e atenção, ao Fabrício e à Cris, por me proporcionarem momentos tão singulares de arqueologia.

Aos professores da graduação e do mestrado em História da Universidade de Passo Fundo, por terem proporcionado minha formação acadêmica.

Aos meus colegas, por todas as contribuições que fizeram, em especial à Bruna, por seu exemplo e amizade, à Leonice, por sua organização e auxílio constantes e ao Gean, pelas indicações e otimismo.

Aos meus alunos, por me proporcionarem o melhor trabalho do mundo, do qual tanto me orgulho!

Aos amigos, a todos os meus amigos, velhos e novos, por terem contribuído sobremaneira com a manutenção de minha saúde psicológica e social. De modo especial, minha gratidão à Alini e à Angélica, pela amizade dos tempos de graduação, ao Jhonatan, pelos livros retirados na biblioteca, ao Pedro, pelo ânimo e incentivo que sempre me proporcionou e à Morgani, por uma amizade improvável e um paradeiro em Floripa. A todos os outros que não citei aqui, sobretudo os do CzZZ e do FDP, muito obrigado de coração!

À Jênifer por ajudar sempre nas questões burocráticas e à Denise, pela solicitude com que fez a revisão deste trabalho.

À CAPES, pela bolsa de estudos que me deu condições de levar adiante o mestrado e à Universidade de Passo Fundo, por me proporcionar uma boa formação.

Ao Professor Radin, pelas indicações na Banca de Defesa e à Professora Ironita, pelo carinho e incentivo e atenção desde os tempos da graduação e pelas dicas na qualificação e na defesa desta Dissertação.

E, finalmente, ao Professor Tedesco. Não posso encontrar palavras que expressem minha gratidão. Sem você, professor, este trabalho jamais teria sido possível. Muito, muito obrigado por tudo!

Obrigado a todos!

“Ao abrir o cofre, encontrou a orelha do bugre, a carta lacrada e o testamento. Nela o fundador dizia que o sobrinho deveria conservar a orelha do bugre, pois dera-lhe muita sorte e com ela construíra seu império de terras e fazendas. Quando o bugreiro entregou-lhe a orelha sabia que ela seria seu talismã. [...]

Profundamente chocado com a revelação, viu que ali estava o destino. A guarda da orelha do bugre. Fechou com cuidado a porta do cofre. Ficou imaginando o espanto das gerações que se sucederiam.”

DEGRAZIA, Eduardo José. *A orelha do bugre: minicontos*. Porto Alegre: Movimento, 1998. p. 57.

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo compreender as representações da figura do “bugre” nos escritos literários de Fidélis Dalcin Babosa. Dados os conflitos históricos entre indígenas e imigrantes europeus, que seguem com seus descendentes até a atualidade, representações de ambos os grupos foram feitas no decorrer do processo. A imagem depreciativa do indígena foi construída nesses conflitos e se revela em diferentes lugares e ocasiões. Para este trabalho, optou-se por analisar obras literárias, publicadas no período compreendido entre 1961 e 1977, buscando-se compreender tais representações. Foi feita, uma análise do processo de ocupação dos vales florestados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, bem como dos contatos entre imigrantes e indígenas e das representações que surgiram destes contatos. As obras literárias foram analisadas e interpretadas, de modo que, compreendendo as sentenças, os jogos de palavras, os ditos e os não ditos e os subentendidos, se possa compreender as representações que são feitas dos indígenas. O autor nasceu e viveu em áreas de colonização italiana, as quais são temas de seus escritos. Os índios quase sempre são antagonistas e várias obras que o autor escreve, enquanto os protagonistas são geralmente italianos ou seus descendentes. Enquanto religioso capuchinho, as obras também são imbuídas de uma moralidade cristã e de um ideal cristão de sociedade. O indígena, culturalmente divergente do imigrante, não raro teve contato violento com este, vinha ocupar suas terras. Em resposta, os imigrantes reagiam com a mesma violência. Estes contatos são tema recorrente na obra de Barbosa. Por fim, constatou-se que, devido ao período estudado ser uma época de redução das reservas indígenas e expansão territorial dos descendentes de imigrantes, tendo em vista que o autor vivia numa região onde este contexto era muito presente, as representações constantes nas obras acabam denotando identidades, tanto de colonos como de indígenas, que avalizam a posição dos colonos no processo de ocupação. O imigrante ou descendente é visto como portador do progresso e da civilização, enquanto o indígena é visto como um ser violento e primitivo. Essas representações são reflexo da época em que as obras foram escritas.

PALAVRAS-CHAVE: representações, “bugres”, colonos, imigração europeia.

ABSTRACT

This research aims to understand the representations of the figure of the "bugre" in literary writings by Fidelis Dalcin Aloe. Given the historical conflicts between Indians and European immigrants, who follow with their descendants to the present, representations of both groups were made during the process. The derogatory image of the indigenous was built in these conflicts and is revealed in different places and occasions. For this Master paper, it was chosen to analyze literary works, published in the period between 1961 and 1977, looking for understanding such representations. It was made an analysis of the process of occupation of the forested valleys of Rio Grande do Sul and Santa Catarina, as well as an analysis contacts between immigrants and indigenous and representations that emerged from these contacts. The literary works were analyzed and interpreted, understanding the sentence, the word games, the said and not said and implied, so that one could understand the representations that are made about indians. The author was born and lived in areas of Italian colonization, which were themes of his writings. The Indians often are antagonists and various works which the author writes usually has as the protagonists Italian or their descendants. While Capuchin religious, works are also imbued with a Christian morality and an ideal Christian society. The indigenous, culturally divergent immigrant often had violent contact with that, which came to occupy their land. In response, the immigrants reacted with the same violence. These contacts are recurrent theme in Barbosa's Works. Finally, it was found that due to the period studied to be a reduction of time of indigenous reserves and territorial expansion of the descendants of immigrants, it was given that the author had lived in a region where this context was very present, constant representations in the works end denoting identities, both settlers and indigenous, to endorse the position of the settlers in the settlement process. The immigrant or descendant is seen as the bearer of progress and civilization, while the indigenous is seen as being violent and primitive. These representations are a reflection of the time in which the works were written.

KEY WORDS: representations, "bugres", settlers, European immigration.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização dos cenários das obras de Barbosa em relação às aldeias indígenas da época estudada (1961-1977).....	16
Mapa 2 - Vegetação original, áreas de circulação indígena e povoamento do Rio Grande do Sul.	42
Mapa 3 - Ocupação e povoamento de Santa Catarina	43
Mapa 4 - Etnias indígenas de Santa Catarina (localização original)	44

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fotografia de Fidélis Dalcin Barbosa	16
Figura 2 - Do itálico Berço à Nova Pátria Brasileira (Detalhe).	50
Figura 3 - Capa do livro Semblantes de Pioneiros: Vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul (BARBOSA, 1961b).....	76
Figura 4 - Capa do livro O prisioneiro da montanha (BARBOSA, 1961a).....	76
Figura 5 - Capa do livro Prisioneiros dos bugres (BARBOSA, 1966).....	104
Figura 6 - Capa do livro Luís Bugre: o indígena diante dos imigrantes alemães (BARBOSA, 1961b).....	104
Figura 7 - Capa do livro O relógio da Tapera (BARBOSA, 2014), de 1969.	114
Figura 8 - Capa do livro A Coloninha (BARBOSA, 1985).	120
Figura 9 - Foto de Barbosa em uma caçada com o pai, em Lagoa Vermelha.	128

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I.....	22
COLONOS, INDÍGENAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: APORTES TEÓRICOS E HISTORIOGRÁFICOS PARA O ESTUDO DAS OBRAS DE BARBOSA	22
1.1 A História e os estudos culturais.....	23
1.2 Representações e identidades.....	28
1.3 Diálogos possíveis entre história e literatura	34
1.4. Imigração e povoamento do Sul do Brasil no século XIX.....	39
1.5. Índios, colonos e representações sociais	50
1.6. Assaltos, relatos e imagens na América e na Europa.....	55
1.7. Colonos e índios no século XX.....	64
CAPÍTULO II.....	74
EPOPEIAS DE BARBOSA: AS REPRESENTAÇÕES DO BUGRE E DO COLONO CIVILIZADOR	74
2.1. Os Botocudos e as colônias do Vale do Tubarão.....	75
2.1.1. <i>Assaltos e assassinatos em Urussanga</i>	77
2.1.2. <i>“Valorosos caçadores de bugres”</i>	83
2.2. Luís Bugre e os Versteg	94
2.2.1. <i>Prisioneiros dos bugres</i>	97
2.2.2. <i>Luís Bugre: o indígena diante dos imigrantes alemães</i>	103
2.3. Outros índios, negros, mulheres e a natureza aos olhos de Barbosa.....	109
2.3.1. <i>Assaltos e sequestros nos Campos de Cima da Serra</i>	110
2.3.2. <i>Mulheres, negras e índios</i>	119
2.3.3. <i>O Éden e as feras</i>	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
BIBLIOGRAFIA	139
FONTES	142

INTRODUÇÃO

Desde o ano 1492, quando o primeiro europeu pisou em terras americanas a serviço dos Reis Católicos, há a construção de uma visão dos povos nativos que, em geral, está carregada de preconceitos, ódios e sentimentos de superioridade. *Há*, e não *houve*; *está*, e não *esteve*, pois, desde aquele fatídico dia de outubro até a atualidade, esta visão, esta imagem dos povos nativos, vem sendo significada e ressignificada por diferentes povos em diferentes lugares do continente. Certo é que os primeiros habitantes da América também fizeram sua construção da imagem do “homem branco”, porém, ela foi pouco considerada. Nota-se isso na própria denominação dos nativos – *índios*, *indígenas* – e do acontecimento – *descobrimento*, *descoberta*, *achamento*.

De fato, a “conquista da América” não foi a primeira ocasião em que se buscou destruir a memória do “outro”. Isto é prática corriqueira ao longo da História e se constata como política de alguns governantes egípcios, dos romanos na conquista de Cartago, no incêndio da biblioteca de Alexandria, dos cristãos do século IV em relação aos cultos pagãos, dos muçulmanos que pintaram as paredes de *Hagia Sophia*, dos europeus que destruíram as Missões Jesuíticas, só para citar alguns exemplos. Estes povos também fizeram representações dos povos dominados, desqualificando-os, caracterizando-os como inferiores, subordinados, bárbaros.

Os grupos sociais só podem compreender a si se fizerem uma representação de si. E como constroem uma representação de si? Fazendo, justamente, a construção de uma representação antagonista dos grupos opostos. Para o caso da zona colonial italiana do sul do país, o discurso identitário esteve vinculado a variados grupos. Aos brasileiros de ascendência portuguesa, aos imigrantes de origem teuta ou polonesa, aos afrodescendentes, aos denominados “mestiços” e, não menos importante, aos indígenas.

Desde o início da imigração até a atualidade há um conflito entre os colonos eurodescendentes e os indígenas pela posse de terras, sobretudo na região Norte do estado. Para além do aspecto agrário e econômico, este é um conflito identitário, onde as representações simbólicas e sociais geradas de um grupo ao outro são refratadas para a construção da própria identidade destes grupos. Cada grupo defende um modo de vida, julgando o outro como “errado”, como “condenável”. Defender os interesses do grupo, neste caso, é defender uma definição identitária profunda, é construir a imagem que o indivíduo tem de si mesmo. Barcelos e Silva defendem que o conflito pela ocupação da terra não deve ser analisado apenas a partir do espaço:

Para uma reflexão sobre os desdobramentos destes processos de ocupação e significação do espaço sulino é preciso considerar não apenas as distintas espacialidades em convívio/disputa, mas também as construções discursivas e ideológicas que permearam as representações destes fenômenos [...] (BARCELOS; SILVA, 2009, p. 63).

Na atualidade, observam-se inúmeros conflitos, sobretudo agrários, pela posse das terras em todo o país. De um lado, há grupos indígenas que lutam por suas terras tradicionais, ocupadas há gerações. De outro, proprietários de terra, desde latifundiários até pequenos produtores, que apresentam títulos legítimos de propriedade e, em muitos casos, também ocupam as terras há gerações. Na região Norte do Rio Grande do Sul, este conflito é mais atual que nunca e, neste caso, devido ao processo de ocupação do território, as pequenas propriedades prevalecem. Os “colonos” daqui também têm as escrituras de suas terras e a justificativa de que as ocupam há gerações. Os indígenas se defendem apresentando a ocupação tradicional de longa data do território. É um conflito complexo, pois, dentro de seu modelo econômico, social e cultural, ambos os grupos podem ser entendidos como proprietários legítimos.

Esse impasse, como em tantos outros, acaba gerando uma “construção de imagem”, neste caso, a construção da imagem do “inimigo” (pois é desta forma, fundamentalmente, que os grupos enxergam um ao outro, em seu imaginário coletivo). É uma estratégia de defesa muitas vezes subconsciente dos grupos, onde o “outro” é denegrado em detrimento do grupo de pertencimento de determinado indivíduo. Porém, essa construção do imaginário social tem sido amplamente difundida e praticada na

atualidade, principalmente para fins político-partidários e, conseqüentemente, econômicos. O que ocorre é que esta construção é histórica. Como já referido, a imagem do indígena passa a ser construída pelo europeu desde o início dos contatos no século XV. Para a região estudada, no entanto, o processo de contato entre os dois povos é mais recente, inicia com a imigração alemã do início do século XIX, inaugurando uma época de contatos conflituosos que pode ser considerada o início dos conflitos agrários entre colonos e indígenas. Este processo de embates vai ocorrendo ao longo do século XIX, até pouco antes da chegada dos imigrantes italianos, em 1875, época em que os grupos nativos que circulavam pelas matas foram aldeados. Os italianos, por sua vez, vão dar seqüência à construção de uma determinada imagem dos indígenas, primeiramente, baseada no temor ao “bugre”, que vai evoluir para uma imagem depreciativa dos remanescentes indígenas.

Com o crescimento da população nas zonas de colonização, uma necessidade de ampliação das terras para os descendentes de imigrantes, novos embates vão ocorrer ao longo do século XX, uma disputa pelas terras, justificada pelas representações simbólicas dos colonos, considerados, externa e internamente, trabalhadores civilizados, que trazem o progresso para o Brasil. A legitimidade simbólica do colono é sustentada pelo interesse econômico da ocupação dos territórios indígenas, uma vez que em tais territórios passa a ser praticada uma agricultura extensiva, em contrapartida à agricultura de subsistência praticada pelos indígenas. É esta a época que interessa a este trabalho. Mas, tendo em vista o interesse na construção das representações dos indígenas, aparece um empecilho: como estudar estas construções simbólicas de identidade? As representações sociais e identitárias dão forma e reconhecimento aos grupos sociais. Mas elas não estão simplesmente aí, elas são construídas em processos complexos e, muitas vezes, difíceis de identificar. Optar pelo estudo das representações é, portanto, uma tarefa complicada, uma vez que, apesar de uma ideia geral dentro do grupo, a representação vai depender da absorção e interpretação das informações pelos indivíduos. A aceitação destas representações vai depender da maneira como os grupos encaram a si mesmos.

Desta forma, além de materializar-se na realidade prática, onde mais as representações se materializam? Quais fontes consultar? Os ritos, rituais, discursos, músicas, escritos, etc., são permeados de representações. Porém, isso nem sempre fica registrado para a posteridade. Os discursos, na maioria das vezes, duram os instantes

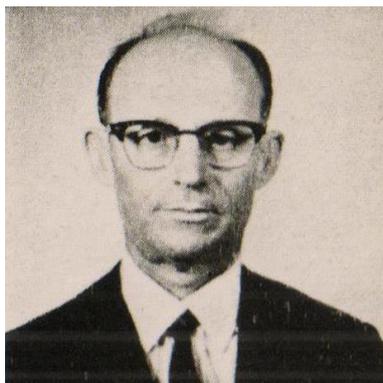
correspondentes à duração de sua proferição. Alguns, todavia, ficam registrados em áudios, vídeos, ou papéis. Em escritos, históricos ou ficcionais. Nesse sentido, a literatura pode contribuir para a produção histórica, pois a análise dos discursos literários tem muito a dizer acerca de uma determinada época.

Sendo assim, que critérios de delimitação temporal poderiam ser adotados para tais fontes? Embora a literatura de temática indígena não seja tão abundante na região de colonização italiana do Rio Grande do Sul, a ocorrência destes escritos é efetiva. As representações nestas obras guardam relações, em algum grau, com o imaginário geral. Para este trabalho, optou-se pela obra de Fidélis Dalcin Barbosa. Primeiramente, porque escreve acerca das relações dos colonos e dos índios em seus romances e, em segundo lugar, por ser um autor de grande alcance na zona de colonização europeia do Rio Grande do Sul. Em terceiro lugar, porque desenvolveu vasta produção literária. Como relata em suas memórias (BARBOSA, 1996, p. 79), escreveu cinquenta livros¹, com mais de 300 edições, tendo em média cinco mil cópias cada edição. Totalizam, portanto, aproximadamente um milhão e meio de exemplares. Tais livros se ocupam de muitos temas, destacando-se as temáticas religiosas, a imigração italiana (ou temas correlatos) e os conflitos entre indígenas e colonizadores. São várias biografias de santos ou “aspirantes à santidade”, livros de municípios e vários romances.

O autor em questão nasceu em Montenegro, no Rio Grande do Sul, em 1915, e foi batizado como Fidêncio Giocondo Dalcin. Entrou para o seminário dos capuchinhos em Veranópolis onde adquiriu o nome de Frei Fidélis de Carlos Barbosa e, posteriormente, o nome literário de Fidélis Dalcin Barbosa. Morou por muito tempo em Lagoa Vermelha, no mesmo espaço e temporalidade em que ocorreram conflitos agrários entre indígenas e colonos.

¹ Segundo Maciel (2007, p. 12), foram 56 obras, entre romances, biografias e obras de cunho histórico.

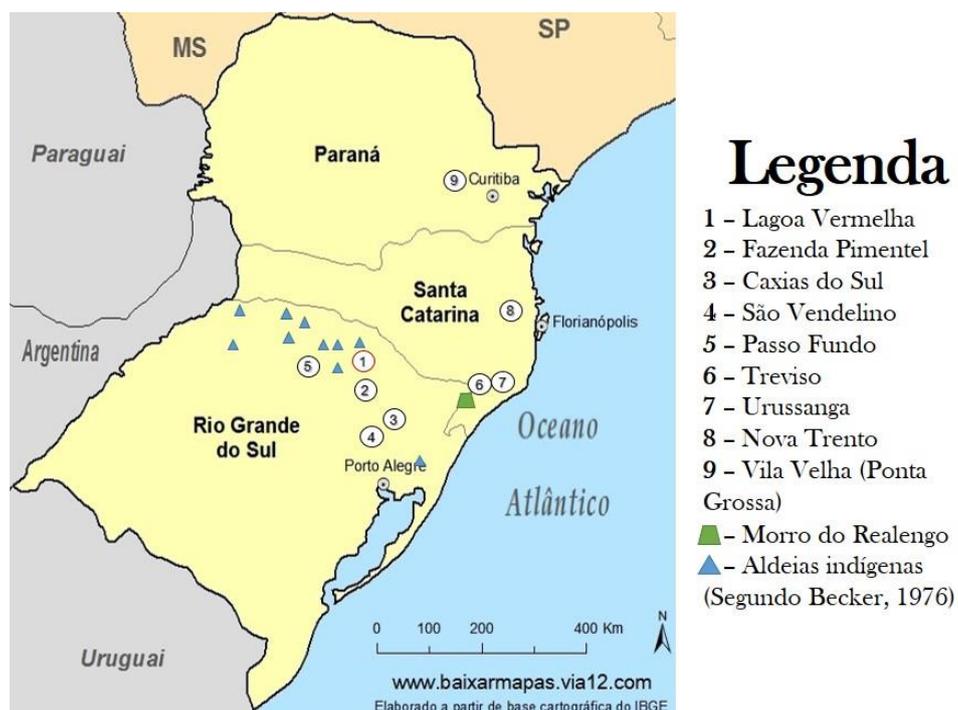
Figura 1 – Fotografia de Fidélis Dalcin Barbosa



Fonte: Projeto Passo Fundo. Disponível em: << http://www.projetoportunofundo.com.br/fotos/pes_Fidel_20130524_173725.jpg>>. Acesso em 12/03/2016.

A circulação de suas obras em todo o país, desenhando um panorama peculiar da imigração italiana, o cunho histórico ou memorialista de seus escritos e sua própria ascendência italiana somam-se para formar um panorama importante no tocante às representações. A maior parte de seus romances é ambientada na Região Sul do Brasil e tem como protagonistas imigrantes europeus ou descendentes, sobretudo, italianos.

Mapa 1 - Localização dos cenários das obras de Barbosa em relação às aldeias indígenas da época estudada (1961-1977)



Fonte: Adaptado de BECKER, 1975, p. 32, com base no *Mapa da Região Sul*, disponível em: << www.baixarmapas.via12.com>>. Acesso em 28/02/2015.

O autor escreve sobre os indígenas em diversas obras, sendo eles geralmente colocados como antagonistas. As histórias contadas nos romances vão ser comumente associadas a conflitos verídicos, como é o caso do sequestro da família Versteg, em São Vendelino, no Rio Grande do Sul ou os assaltos de indígenas na região de Urussanga, em Santa Catarina. Esta predileção pelo índio como antagonista e pelo colono – de preferência o italiano – como protagonista faz com que o autor centre seus romances na região de colonização alemã do Rio Grande do Sul ou na região de colonização italiana do sudoeste de Santa Catarina. Todos estes elementos levaram à opção pela obra literária do referido autor. O autor também foi repórter, escrevendo matérias para jornais, entre eles o *Correio do Povo*, de Porto Alegre, de grande circulação no estado, e o *Correio Riograndense*, de Caxias do Sul, jornal católico de alta circulação na região colonial italiana. Faleceu em 1997 e foi enterrado em Bento Gonçalves (CASOLINO; MOTTIN, 1999).

Também é importante ressaltar que, como religioso, as obras do autor têm um cunho. Apesar de ter abandonado a ordem dos capuchinhos em 1972, o autor considera que sua vocação é o “apostolado da pena, da imprensa, dos livros” (BARBOSA, 1990, p. 136). Esta questão será muito influente em suas obras, que serão permeadas de moral religiosa, influenciando, também, na concepção dos “bugres” e dos colonos. Quanto ao recorte temporal, optou-se pelo espaço entre os anos de 1961, ano da publicação de *Semblantes de Pioneiros*, primeira obra do autor, e 1977, ano de publicação de *Luiz Bugre*, última obra cujo foco central é a questão dos conflitos com os indígenas. O foco do trabalho foram, de fato, as obras literárias. As obras históricas (“memorialistas”) do autor, *Lagoa Vermelha e sua história* (1974), *Fanáticos de Jacobina* (sobre os Muckers, de 1976) e *História geral do Rio Grande do Sul* (1976), não foram analisadas. As biografias e histórias de santos, sendo elas *A mais bela miss*, *O anjo de Cinzano*, *São Paulo*, *Rainha da beleza*, *São Domingos Sávio*, *São Tomás de Aquino* e *Santa Matia Goretti* (todos publicados até 1965), *O Anjo Branco* e *Uma estrela no céu* (1970), também não foram analisadas. A exceção é *A coloninha* (1967), uma vez que se tratava da biografia de Madre Paulina, primeira santa brasileira, que era descendente de imigrantes italianos e foi instalar-se em Santa Catarina, numa região de conflitos entre índios e colonos. Não se teve acesso a *Anjos Prisioneiros* (1964). As demais obras publicadas no

período de 1961 a 1977 foram analisadas, constando aqui aquelas que possuíam informações importantes para esta pesquisa.

O eixo central deste estudo é, portanto, a análise das representações do “bugre” presentes nas obras e a conseqüente construção da identidade, tanto dos colonos como dos indígenas, decorrentes destas representações. Compreender como, nos escritos de Barbosa, o discurso é organizado para criar imagens e simbologias dos grupos sociais que atuam na área de colonização, com especial atenção à construção imagem do “bugre”. Se são as representações que justificam as posições tomadas pelos grupos sociais, suas crenças e sua ética, então é imprescindível a compreensão destas representações para que se entenda o desenrolar dos conflitos agrários na região, principalmente os que se estendem de meados do século XX até a atualidade.

A metodologia adotada será a análise do discurso, uma vez que o discurso literário, por sua despreocupação com o verossímil, necessita de mais acuro em sua análise, não permitindo que se tomem os dados como verdadeiros. A interpretação das imagens construídas pelo autor, portanto, é a maneira como se pretende apreender o significado destas representações identitárias. A análise do discurso procura compreender, através do estudo da estruturação dos textos, as intenções dos autores, as entrelinhas, os significados que estão embutidos nos escritos. Como refere Escosteeguy, (2010, p. 69) “os significados são, então, uma produção social; resultam de uma prática social. Considerando o pressuposto que o sentido é produzido e não dado, diferentes significados podem ser creditados para os mesmos eventos”. O tom presente nas narrativas, o que é ressaltado e o que é omitido, a qualificação das personagens e de suas atitudes, dos cenários, dos acontecimentos, das instituições, etc., contribuem para a identificação das representações sociais, das imagens que são construídas e como e porque tais imagens são construídas. Serão considerados três pontos principais para esta análise: o contexto motivador do discurso, ou seja, a localidade e a temporalidade onde o autor se insere; a construção do discurso em si, isto é, como o autor compõe o texto, como usa as palavras e constrói expressões e imagens, e, por fim, a análise das representações que há no texto, em outras palavras, quais são as imagens e simbologias construídas pelo autor.

No discurso literário, por sua flexibilidade e liberdade de composição, as representações ganham um espaço especial. Analisando tal discurso, compreende-se uma

série de características sociais específicas da época estudada, o que revela a construção das imagens e identidades. A maneira como o autor trama seus romances, constrói e caracteriza os personagens, louva ou rechaça seus atos, é o que vai dar o tom das representações que se procura identificar.

Metodologicamente, o presente estudo fundamenta-se na em uma abordagem cultural do discurso literário, cuja análise busca interpretar as representações sociais nele contidas. A descrição densa da cultura é caracterizada por Geertz (2008, p. 14):

[...] há três características da descrição etnográfica: ela é *interpretativa*; o que ela interpreta é fluxo do *discurso social* e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e *fixa-lo em formas pesquisáveis*. [E ainda agrega:] ela é microscópica.

A descrição etnográfica supracitada não é o foco principal deste trabalho, embora haja alguma aproximação. O objetivo principal deste estudo é análise das representações sociais presentes nas obras literárias de Barbosa, especificamente as representações identitárias de indígenas e colonos, que aparecem em seus escritos invariavelmente como grupos rivais. Esta análise da literatura enquanto fonte histórica é possível através de uma abordagem culturalista, como mencionado acima, a interpretação do fluxo do discurso social, de maneira microscópica. O discurso social presente nas obras estudadas remete a duas temporalidades: primeiro, à época dos acontecimentos relatados nas obras literárias, segundo, o contexto histórico contemporâneo do autor.

Buscou-se compreender como o contexto histórico em que Barbosa encontrava-se inserido motivou as representações que fez dos grupos sociais quando relatou os acontecimentos do contexto da imigração. Como refere Hall (2003, p. 214), os estudos culturais “têm que analisar certos aspectos da natureza constitutiva e política da própria representação, das suas complexidades, dos efeitos da linguagem e da textualidade como local de vida e de morte”. Neste, pretende-se demonstrar como se constituem estas representações identitárias, presentes na textualidade da obra de Barbosa.

Este estudo está estruturado em dois capítulos. No Primeiro Capítulo, serão feitos os aportes teórico e historiográficos que dão embasamento a este trabalho. Na parte

teórica, o tema se insere no campo da História Cultural, principalmente no que se refere ao estudo das representações sociais. A base deste trabalho é a análise dessas representações, buscando indícios de como elas se compõem, se fundamentam e vão influenciar a realidade. Também será abordada a construção histórica da imagem do bugre, ou seja, o indígena não aculturado, no final do século XIX e início do XX, período da imigração italiana para o Brasil. O período é marcado por uma variedade de discursos e de representações sobre os indígenas, colocando em apreensão os primeiros imigrantes que povoaram a região. A visão das autoridades, dos missionários e dos colonos alemães vai influenciar a construção desta ideia do indígena, primeiro como um selvagem violento, agressor, monstruoso, mais tarde como um ser socialmente decadente e incapaz. Contribuíram para esse quadro os relatos dos sequestros praticados pelos indígenas na zona de colonização alemã nos vales do Caí e Sinos e nos Campos de Cima da Serra, no Rio Grande do Sul, e também no sudeste de Santa Catarina, áreas onde a fricção interétnica foi mais violenta. Todo este panorama sempre esteve relacionado à alegada expansão da “civilização” e do “progresso” nestas áreas. Na verdade, a própria construção do que era ser selvagem e o que era ser civilizado estava em jogo. A identidade dos indígenas foi atribuída pelos colonos e, num processo de refração, a própria identidade dos colonos estava sendo construída.

No Segundo Capítulo, será abordada a questão das representações dos indígenas presentes nas obras literárias de Barbosa, que, habitante de Lagoa Vermelha nos anos 1950 e 1960, esteve inserido num contexto de desapropriação das terras indígenas naquela região. Tomando, nitidamente, partido dos colonos, Barbosa utilizou-se do indígena como antagonista em suas obras. O impressionante no autor é a quantidade de edições de suas obras – um milhão e meio de exemplares –, o que não pode ser ignorado. A grande maioria destas esteve (e, possivelmente, ainda está) circulando na região de colonização, glorificando o colono enquanto portador do progresso, cristão exemplar e herói pioneiro e, em muitos de seus livros, tendo o indígena como vilão ou contendo passagens que fazem alguma referência a esta imagem.

É importante salientar que a construção da figura do “bugre” é um processo que segue na atualidade, retroalimentado pelos conflitos agrários que ainda se fazem presentes na região estudada, sobretudo no Norte e Noroeste do Rio Grande do Sul. Este processo é muito longo e as visões depreciativas parecem estar profundamente enraizadas na

mentalidade dos indivíduos eurodescendentes que habitam a região. Essa é a importância desta pesquisa, pois a compreensão das representações contribui para a compreensão dos próprios conflitos. De qualquer forma, como se viu, representações entre as partes conflituosas sempre foram feitas ao longo da história e vão continuar sendo feitas enquanto houver a necessidade de se ter um controle do poder social, que sempre é obtido através do controle da representação oficial, nem que esta seja imposta pela força.

CAPÍTULO I

COLONOS, INDÍGENAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: APORTES TEÓRICOS E HISTORIOGRÁFICOS PARA O ESTUDO DAS OBRAS DE BARBOSA

O estudo das obras literárias de Fidelis Dalcin Barbosa, enquanto fontes históricas, é possível a partir do suporte teórico da História Cultural, categoria que permite a análise das representações e das identidades sociais, construídas nos grupos a partir de seus princípios culturais. Portanto, se faz necessária uma análise teórica das áreas de abrangência da História Cultural e seus conceitos, em especial, as representações sociais. As representações são resultado da interpretação dos grupos sociais acerca das realidades materiais e simbólicas que os cercam. As pessoas e os grupos humanos não concebem as realidades, sobretudo aquelas que lhes são estranhas, sem representá-las, isto é, sem formular imagens e símbolos destas. Esse conjunto simbólico influencia na maneira como os grupos concebem a si mesmos e ao mundo, criando identidades.

Tendo em vista que a literatura é a fonte desta pesquisa histórica, é mister ressaltar a importância das produções literárias para a interpretação das identidades socioculturais dos grupos humanos. Isto fica evidente, por exemplo, para o período homérico na Grécia Antiga, cujas principais fontes são a *Ilíada* e a *Odisseia*, obras atribuídas ao poeta Homero, que nomeia o próprio período histórico. O que permite a interpretação das obras literárias enquanto fonte histórica é a interpretação, a partir dos escritos, das ideias e simbologias neles presentes.

Para a compreensão dos escritos literários Barbosa, também é importante analisar o contexto histórico dos conflitos abordados pelo autor em sua obra, ou seja, a colonização europeia da região Sul do Brasil durante o século XIX, adentrando pelo XX e os contatos dos colonos com os indígenas.

Enfim, este capítulo abordará as questões apontadas, procurando evidenciar, dentro da História Cultural, as concepções teóricas, envolvendo a construção das representações sociais e das identidades a partir das relações étnicas, os aportes

metodológicos que permitem o uso da literatura como fonte histórica, além de uma retomada histórica do contexto a que remetem os escritos de Barbosa.

1.1 A História e os estudos culturais

A história das relações étnicas se insere no campo da História Cultural, herdeira da antiga História das Mentalidades. Vainfas (1997) cita algumas características da História cultural: sua preocupação em observar o papel das classes, das estratificações sociais na história através do estudo das artes, da literatura, da filosofia, de maneira plural, o que permite novas fontes, novos objetos, novas interpretações. Para Hall (2003), os estudos culturais estão entre as várias formas de se ver a História, havendo uma multiplicidade e uma variedade de interpretações mesmo dentro dos próprios estudos culturais. Segundo o teórico, os estudos culturais “abarcam discursos múltiplos, bem como numerosas histórias distintas. Compreendem um conjunto de formações, com as suas diferentes conjunturas e momentos no passado” (HALL, 2003, p 200–201).

O autor ainda ressalta que os conceitos de cultura e as vias plausíveis para os estudos culturais são múltiplos. Entre tais perspectivas, a cultura pode ser vista como o conjunto das simbologias que uma sociedade faz de si mesma e das demais, ou então como o conjunto das práticas sociais que caracterizam o “funcionamento” da sociedade. Por fim, a cultura pode ser entendida como uma soma de ambos, ou seja, das representações que autoidentificam uma sociedade e das práticas que a caracterizam e distinguem: “A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas [...] dentro ou subjacentes a todas as demais práticas sociais” (HALL, 2003, p. 136). Tal conceito de cultura vem ao encontro do objeto deste trabalho, uma vez que as práticas culturais, as “formas características da energia humana”, como menciona o autor, constroem identidades e representações, como é o caso da ideia de “bugres” e de “colonos” presentes na obra de Barbosa.

Segundo Cardoso (2005), inicialmente a palavra latina *cultura* estava ligada à cultura da terra e à cultura do gado [cultivo]. O termo foi evoluindo na Europa e passou a estar vinculado ao desenvolvimento de determinado campo mental (cultura das artes, cultura das letras). Mais tarde, há uma bifurcação conceitual, de um lado referindo-se a

uma *coletividade transindividual*, de outro, referindo-se a uma intelectualidade mais instruída, no sentido de *alta cultura*. Com surgimento da antropologia e do estudo e “classificação” das culturas está ligado ao colonialismo e isso se reflete no tipo de visão (inferior) que se têm daqueles povos. Na tradição francesa, nesta perspectiva, cunham-se conceitos como civilização – e depois civilizações – tratados como sinônimos de cultura. Mais tarde, desenvolve-se a dualidade civilização x barbárie. Um pressuposto interessante que Cardoso expõe no texto, citando Geertz, é que “a cultura pode ser interpretada, mas não explicada” (CARDOSO, 2005, p. 271). Ou seja, é impossível classificar culturas, atribuir-lhes juízos de valor.

Geertz (2008) defende um conceito de cultura baseado em Weber, acredita que cultura são as teias de significados que o homem tece (e nas quais se encontra amarrado) e seu estudo. A análise cultural deve ser feita através de uma descrição densa da cultura e da interpretação cultural, uma vez que as relações que os homens e os grupos humanos estabelecem entre si são muito complexas.

Desta forma, como será esclarecido mais adiante, a interpretação dos discursos [literários] pode fornecer elementos históricos importantes para os estudos culturais. No caso específico deste estudo, o discurso literário de Barbosa é permeado de elementos históricos e antropológicos, construídos conforme suas interpretações da realidade histórica e cultural das personagens. As representações e identidades que se depreendem de tal discurso compõe, portanto, os estudos culturais.

Segundo Prost (1998, p. 124), a história cultural é a *história do amanhã*, uma vez que “a história da pintura, da escultura, da música, do teatro, dos cartazes ou das caricaturas é muito antiga, porém, dissociada da história geral. De igual forma, a história das ideias”. Ou seja, perspectivas culturalistas já vinham sendo abordadas na história há muito tempo, bem antes da tendência atual da história cultural e seguem com força até a atualidade, onde têm recebido especial atenção dos historiadores. Não obstante às limitações da abordagem cultural (as culturas se transformam, o que gera dificuldades em trabalhar a partir desta perspectiva), o autor defende que a “história cultural ambiciona substituir a antiga história global, pretende destronar a história econômica e social” (PROST, 1998, 125). Entende-se que tal afirmação signifique que este tipo de abordagem tem se destacado e vai em direção à predominância dos trabalhos em história. Prost faz

sutis críticas às “abordagens sociais” (marxistas) da história, principalmente no tocante a uma consciência de classe: “Os grupos sociais não obedeciam sempre às racionalidades que deviam logicamente defender” (p. 127). Ou seja, o social pelo social, o estatístico, o geral, não podem dar conta de interpretar a diversidade de fatores que compõem os acontecimentos históricos. E acrescenta:

Definir, assim, cultura [...], é considera-la como o que divide os grupos sociais. A dificuldade para o historiador é partir da cultura e não dos grupos, pois eles têm sempre tendência para aceitar o grupo como já lá estando, como preexistente ao seu inquérito, uma vez que as fontes que consulta estão elas próprias muitas vezes socialmente divididas (PROSTT, 1998, p. 135).

Cardoso (2005,) pensa diferente, critica que alguns intelectuais usem a noção de cultura para suplantar a de sociedade. Para ele, as duas correntes estão em conflito e a história da cultura está tentado sobressair-se em relação à social. Ao apontar algumas condições para a definição de cultura, elenca três pressupostos:

(1) serem elementos de um patrimônio social, historicamente produzidos por sucessivas gerações, assimilados e selecionados pela comunidade humana que os transmite [...] (2) terem um nível que ultrapasse o individual e cuja dimensão efetivamente se torne social [...] (3) serem duráveis, o que é garantido pelo controle, sanção e pressão sociais, mais ou menos institucionalizados segundo os casos, o que de modo algum significa que sejam imutáveis (CARDOSO, 2005, p. 277).

Desta forma, Cardoso defende que o cultural só pode ser definido no bojo das acepções sociais, até mesmo subordinado por elas. Geertz também vê o social a partir do cultural. Nas “teias de significados”, vê os conflitos sociais partirem de uma “falha de comunicação” cultural:

O conflito social não é algo que acontece quando [...] as formas culturais cessam de funcionar, mas, pelo contrário, algo que acontece quando [...] tais formas são pressionadas por situações não-usuais ou intenções não-habituais de operar de formas não-usuais (GEERTZ, 2008, p. 20).

Enfim, tudo aponta para a ampla gama de abordagens dos acontecimentos históricos, ou pelo social, ou pelo cultural. Os próprios teóricos defendem isto: para Prost (1998, p. 137), “toda a história é, ao mesmo tempo, indissociavelmente social e cultural”; segundo Cardoso (2005), os seres humanos têm aspectos naturais (no sentido de uma natureza animal), sociais e culturais, sendo que os três elementos devem ser considerados nos estudos humanos (incluindo a história); para Geertz (2008, p. 04), “O ecletismo é uma auto frustração, não porque há somente uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário escolher”.

Entende-se, portanto, que objetos, língua e relações de trabalho, imaginário, religião, ideologias, símbolos, bem como a perpetuação, reprodução e reinvenção das práticas cotidianas dos grupos são abordagens culturais dentro do próprio social. Ou seja, os estudos culturais estão integrados ao social – sem necessária sobreposição de uma parte sobre a outra. Os personagens históricos e seus valores culturais influenciam nos conflitos sociais, como se observa neste estudo. Os discursos dos imigrantes e seus descendentes sobre os indígenas são, de fato, resultados de um conflito social: colonos e indígenas são grupos que não “falam a mesma língua”, em se tratando de seus aspectos culturais.

É diversa a maneira que ocupam as terras, é diverso seu uso, é diversa a interpretação que fazem de si mesmos, do mundo, do trabalho. E pelo menos um destes grupos deixou relatos onde se pode *interpretar* este contexto. Porém, muitas vezes, o que se pode ver destes dados, destas construções que o grupo dos imigrantes faz do grupo dos indígenas é apenas a ponta do iceberg. O restante, a maior parte submersa (ou subterrânea) só pode ser alcançada através da interpretação. Uma análise sociológica estaria mais preocupada com outras questões (trabalho, economia, dados demográficos) e muitas vezes poderia se esquecer que o que compõe a sociedade são indivíduos. Indivíduos que vivem e atuam segundo suas concepções de mundo e poucas vezes aceitam concepções alheias às suas. Não há uma “comunicação cultural” entre esses grupos e o estranhamento e a incompreensão geram conflitos. Por todas as questões supracitadas, optou-se por uma análise cultural para o desenvolvimento deste estudo.

Como a presente pesquisa envolve conflitos étnicos e representações baseadas no etnocentrismo, é pertinente que se faça breve análise deste campo. Segundo Rocha (1984, p. 07), “etnocentrismo é uma visão de mundo onde nosso próprio grupo é tomado como

centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência”. Nesse sentido, a sociedade ocidental viveu seu expansionismo a partir do século XV fundada no etnocentrismo e assim conviveu com os povos que encontrou nas novas terras, assim impôs seus domínios e suas regras e, seguindo seus passos, as nações americanas assim procederam com sua organização sócio-política e cultural após as independências, esquecendo seus mais antigos e originais habitantes. Segundo Neto (1997, p. 313), “a concepção cristã [...] fundava-se numa suposta superioridade da religião cristã sobre todas as outras culturas existentes no mundo e, conseqüentemente, da sociedade cristã – fruto de uma revelação religiosa/histórica – sobre as demais”. O autor faz uma análise da evolução dos estudos étnicos, afirmando que a concepção cristã de superioridade acabou sendo substituída por uma superioridade científica durante o século XIX e início do XX. A genética e o estudo racial do ser humano ditavam as conclusões deduzidas pela etnologia. As raças não europeias se aproximavam de animais, as culturas eram comparáveis e divisíveis em escalas. No topo, evidentemente, encontrava-se civilização ocidental, cujo objetivo, tido como glorioso e fatigante, era irradiar seus raios progressistas aos povos rudes e brutos. É esta a época da grande emigração europeia para a América, é a época da fundação das colônias no sul do Brasil, época dos contatos violentos entre índios e colonos.

Porém, ao longo do século XX, a antropologia observou a pluralidade dos povos, não só das grandes civilizações orientais, africanas e americanas, como também a proficuidade das culturas tribais que se encontram em diferentes partes do mundo. A etno-história, atualmente, preocupa-se em estudar a história das sociedades, não de modo comparativo, opondo uma civilização considerada ideal a culturas consideradas primitivas, mas de maneira a valorizar as idiossincrasias dos processos históricos, buscando compreender as particularidades da história de cada cultura. Isso permite um conhecimento mais profundo acerca das identidades dos grupos étnicos e de suas transações. Os efeitos culturais recíprocos são inegáveis nos processos de contato entre diferentes culturas. Contatos culturais são experiências muito profícuas e complexas. Assim, não se pode compreender a dinâmica histórica de um grupo sem se compreender suas relações culturais. A compreensão dessas relações simbólicas é o objetivo deste trabalho. Quando Barbosa toma partido dos colonos em seus conflitos com os indígenas, está imbuído de valores e simbologias próprias do grupo social ao qual pertence. O

próprio Barbosa se considera um colono descendente de imigrantes e a parcialidade que transparece em seus escritos fica evidente. As relações culturais que relata em suas obras são descritas pelo autor a partir dos valores da sociedade ocidental cristã, a partir dos valores sociais dos colonos europeus do século XIX, perpetuados em seus descendentes no XX. Em outras palavras, o autor produz representações sociais dos grupos descritos em suas obras literárias. Sendo assim, é importante analisar o conceito de representação social e como estas representações interferem nas identidades culturais de tais grupos.

1.2 Representações e identidades

As representações são uma forma de ver e interpretar o mundo, principalmente os aspectos do que é *desconhecido*. São o ato de compactar a realidade, de simplificar a complexa gama de características físicas, sociais, culturais de uma espécie, um grupo, um lugar. Diminuir o desconhecido para que ele caiba na cognição do expectador, para que se dê a conhecer, evidentemente, dentro dos juízos de valor, das experiências e das crenças daquele que interpreta tal realidade. É assim, caricaturalmente, através de seu olhar, que as pessoas, as sociedades, interpretam o desconhecido, porque, numa atitude de autodefesa, só conseguem lidar com aquilo que conhecem, mesmo que esse conhecimento seja superficial, um pré-julgamento. Segundo Swain (1994, p. 50), “O ‘outro’ só pode ser percebido como cópia imperfeita, no domínio da identidade coletiva. O heterogêneo é relegado ao imaginário-fantástico, oriundo de ‘costumes, modos de vida de estruturas coletivas de pensamento que simplesmente não serão os seus...’”.

Este processo de atribuir uma imagem ao “outro” acaba, por contraposição, construindo uma imagem que as pessoas e os grupos têm de si mesmos. Ou seja, pertencer a um grupo, sentir-se parte de um grupo, significa assemelhar-se aos seus pares e diferenciar-se dos outros, aqueles que não pertencem ao grupo, construir uma *identidade*. Essas identidades, segundo Tedesco (2011, p. 215), “envolvem imagens ou suas manifestações na definição de determinada realidade; são expressões de sociabilidades e representações que norteiam a sociedade”, envolvendo as representações que os homens fazem de si e do mundo. Em outras palavras, essas relações identitárias são construídas através de influências, imagens, discursos, enfim, várias formas de representação que

competem para a justificação das ações dos grupos, que acabam constituindo sua própria identidade por oposição à identidade alheia.

É desta forma que Barbosa acaba construindo a imagem dos colonos em seus escritos. Enquanto exalta a figura do imigrante europeu por seu trabalho, sua nobreza, sua fé, sua prosperidade e sua força de vontade, que superam quaisquer provações, denigre a imagem do indígena, caracterizando-o como violento, ladrão, depravado, sujo, animalesco, idólatra, etc. A contraposição da figura do colono à figura do indígena contribui para a construção identitária do próprio colono nas narrativas literárias do autor.

Pois bem, essa formação identitária, pensada e repensada pelos grupos sociais, de acordo com as mais variadas concepções de realidade que apresentam, geralmente serve à coletividade para fins específicos, nesse caso, de autoafirmação. O conjunto das ideias formadas socialmente e aceitas em determinado grupo – ao menos pela maioria de seus membros –, é caracterizada como imaginário. Os imaginários são constituídos socialmente, objetivando a compreensão da realidade compartilhada pelos grupos sociais, sendo assim, só cumprem sua razão de ser se forem socialmente aceitos e compreendidos. Além disso, demarcam territórios, definem relações com outros, e constroem imagens dos *semelhantes* e dos *diferentes*, dos *amigos* e dos *inimigos*.

Para Hoggart (1973, p. 87), “a noção de grupo é reforçada pelo isolamento em que o grupo se mantém, pela concepção de que o mundo é dividido entre «Nós» (os membros do grupo) e «Eles», os que estão de fora”, o que significa que as características identitárias dos grupos humanos se formam na coletividade, tendo como parâmetro as características distintivas do próprio grupo, que se evidenciam quando este é contraposto aos demais. Como salienta Prost (1998), a *cultura é a cultura de um grupo*. Por isso, gera identidades. As identidades são de grande interesse para a história cultural, associadas à outra temática complexa – as mentalidades. E complementa:

Mentalidades são produzidas em grupos: “a voz operária [...] tornou-se o material de uma identidade coletiva, dando corpo aos valores em que se legitima o grupo operário. Enquanto a história labroussiana colocava o rendimento e o trabalho na base de tudo, a ética é aqui reconhecida como um papel fundador. O grupo só existe na medida em que existe a voz e representação, quer dizer, cultura”. (PROST, 1998, p. 129)

Desta forma, os grupos sociais procuram fazer imagens de si e dos outros, objetivando a construção de uma identidade grupal comum. No caso dos escritos de Barbosa, a identidade dos colonos possui características completamente antagônicas à dos indígenas, constituída por oposição. Neste jogo de identidades, só é possível o reconhecimento de grupo quando este é constituído sobre as diferenças para com o grupo alheio.

Como se percebe, o imaginário é muito importante na formação das identidades sociais. Está relacionado à maneira como os grupos percebem a si e aos outros. Nesta formação identitária, o imaginário atua produzindo representações simbólicas que têm significado na coletividade. Mas é também influenciado por tais representações, pois as diferentes simbologias vão transformando os imaginários. Os imaginários e as representações simbólicas que são feitas pelos grupos na exposição de suas ideias e concepções se relacionam num sistema mutuamente retroalimentado: as representações criam os imaginários, que por sua vez geram novas interpretações/representações da realidade, e assim sucessivamente. Segundo Swain (1994, p. 48), “o imaginário compõe/decompõe sentidos que migram através de formações discursivas homogêneas e/ou heterogêneas, criando imagens saturadas de paixões/rejeições, que definem perfis/tipos/papéis sociais”. Pesavento (1995, p. 15) tem uma concepção semelhante à de Swain, quando afirma que “o imaginário faz parte de um campo de representações e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade”. Para Chartier (1988, p. 23–24),

A problemática do «mundo como representação», moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre como uma figuração [...] pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. [...] No ponto de articulação entre o mundo e o texto e o mundo e o sujeito coloca-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos, isto é, a maneira como estes afectam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si e do mundo.

Os autores supracitados percebem no discurso uma importante ferramenta na formação dos imaginários. Os discursos sempre vêm carregados de representações, são proferidos em uma época e ecoam com maior ou menor intensidade ao longo do tempo.

Os indivíduos ou os grupos que constroem os discursos são sempre motivados a fazê-lo por algum interesse. Para Baczko (1985, p. 310), “o imaginário social é [...] uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controle da vida colectiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objecto dos conflitos sociais”. Isto significa que ter o controle do imaginário social é ter a posse do *poder* social.

Neste processo de legitimação, o discurso histórico pode ser evocado de diversas maneiras: através da memória, através do mito, através da “comprovação documental”. A própria História nada mais é do que uma representação do real, uma representação do passado, e não raramente é evocada para legitimar realidades em diversos tempos. Embora instrumentalizada por suas técnicas e metodologias, a pesquisa histórica não pode alcançar uma verdade que não seja relativizável. Nesse ponto, a História se aproxima de outros discursos e representações. Chartier (2010, p. 13) evidencia a posição de White, para quem “o conhecimento que o discurso histórico propõe [...] é da mesma ordem que o conhecimento que dão, do mundo ou do passado, os discursos do mito e da ficção.

Claro está que o mito e a ficção não são como a História. Enquanto a História tem por objetivo construir uma narrativa fidedigna do tempo passado, as obras ficcionais são livres para expressar aquilo que seus autores desejam exprimir. Porém, é inegável que essas formas de expressão, como filhas de seu tempo, guardam pistas para a reconstituição do discurso histórico. Para Pesavento (2000, p. 7–8),

recorrer ao texto literário, [...] poderá dar indícios dos sentimentos, das emoções, das maneiras de falar, dos códigos de conduta partilhados, da gestualidade e das ações sociais de um outro tempo [...]. Parece que as duas narrativas se empenham nesse esforço de capturar a vida, re-apresentar o real e, mesmo que as suas estratégias de ação possam diferir, um diálogo ou um cruzamento de olhares entre os domínios [...] pode ser [...] esclarecedor

Discursos e imagens ficcionais estão repletos de representações simbólicas da realidade do seu tempo, o que possibilita a interpretação histórica das realidades presentes em tais obras. É na construção de identidades, marcada por atos simbólicos e concepções de coletividade, que as representações ganham mais força e onde têm mais influência. As obras literárias são uma das expressões dessas identidades, constituindo uma fonte histórica plausível e reveladora. As representações simbólicas têm grande força no mundo

social, uma vez que são a justificação das identidades de grupo, os elementos que embasam o discurso identitário. Segundo Pesavento (2000, p. 22),

O conceito de *imaginário* [...] dá condições às pessoas ou grupos sociais de se identificarem a si mesmos e também aos outros; de exprimirem crenças e valores comuns em oposição àqueles que não são aceitos ou são que reprovados; de definirem papéis e posições sociais; de reagirem frente aos conflitos, divisões e violências, reais ou potenciais.

Swain (1994, p. 54) afirma que “a posse do controle do imaginário é, pois, uma peça essencial do dispositivo do poder — e do poder político em seu sentido mais amplo, que contempla o funcionamento da sociedade como um todo”. A legitimidade da visão oficial, ou seja, o controle do imaginário coletivo, é o grande poder que o grupo dominante possui, na medida em que suas ações só são aceitas como verdadeiras, efetivas, se forem assim reconhecidas internamente pelo próprio grupo e se tiverem a conivência dos outros grupos, dominados ou não (evidentemente, esta conivência pode ser conquistada pela força). Esse reconhecimento, segundo Bourdieu (2007, p. 14), não se define apenas na posição que a “classe social” ocupa na estrutura social, mas por meio das relações simbólicas que os indivíduos de diferentes classes estabelecem entre si, pelas quais estabelecem seus lugares na hierarquia social. Estas considerações ficam bem evidentes se levar em conta a relação entre os indígenas e os colonos. Respaldados pelo governo e tendo a posse de teorias e imagens que desqualificavam os indígenas, os imigrantes e seus descendentes puderam sempre avalizar suas ações. A legitimidade da ocupação das terras pelos imigrantes se deu a partir da ideia de que os imigrantes eram portadores do progresso e da civilização, enquanto os indígenas eram considerados selvagens e decadentes. O controle desta “visão oficial” foi o que, em última instância, permitiu aos colonos a posse das terras que anteriormente pertenceram aos indígenas. Os índios só puderam reavê-las – ou parte delas – quando esta visão oficial foi relativizada.

Sendo o campo do imaginário um campo de lutas, os indivíduos são capazes de sacrificar-se inteiramente pelo grupo ou pelo ideal que defendem. Bourdieu (1998, p. 124), afirma o seguinte:

Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a ideia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” por oposição a “eles”, aos “outros” e aos quais estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade.

Segundo o autor, os diferentes grupos sociais estão em constantes embates simbólicos para a aceitação de suas acepções culturais, de seus modos de vida e de pensamento. Essas lutas a respeito da identidade são lutas pelo monopólio da visão de mundo de determinado grupo, pela imposição de sua cultura, de sua identidade, de sua ética e de suas crenças. Nos conflitos pela identidade, os grupos sociais em jogo buscam o direito da representação, o direito de formular os elementos de sua identidade étnica ou social, o direito de impor suas concepções sobre a realidade, o modo como veem o mundo, a maneira como se relacionam socialmente com seus pares, com o trabalho, com as divindades, com a terra, etc. Buscam, para além de sua identidade em si, o direito de construí-la e torná-la legítima, o direito de se constituir enquanto grupo que tem o reconhecimento de seus próprios membros e também dos membros dos outros grupos e, principalmente, dos grupos antagônicos ao seu. Ou seja, o poder sobre o grupo é o poder de “fazer o grupo” e, neste caso, a unidade da visão de identidade é essencial para que o grupo se mantenha coeso e forte o suficiente para garantir sua posição na luta pelo reconhecimento.

Foi nesse sentido que se formou a região de colonização italiana ou comunidade italodescendente do sul do Brasil. Isso facilmente poderia ser aplicado às outras etnias europeias que se instalaram na região. A caracterização do indígena como “inimigo” permite a formação genérica do colono eurodescendente, enquanto em outros momentos ou a partir de outros pontos de vista, o “italiano” vai se opor ao “alemão” e ao “polaco” e talvez os odeie tanto quanto aos “índios”. A questão é que a formação de uma identidade sempre é seletiva, sempre será vinculada aos interesses do grupo e, sempre, será construída em oposição a um grupo, a um “ente” diferente e antagônico.

Bourdieu entende que a procura dos critérios objetivos de identidade étnica se dá de duas maneiras correlatas, através das *representações mentais*, ou seja, a língua, o sotaque, o dialeto, conhecimento e reconhecimento, e de *representações objetivas*, coisas ou atos, “estratégias interessadas de manipulação simbólica que tem em vista determinar

a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores” (BOURDIEU, 1998, p. 112). Ou seja, as simbologias, tanto a nível psicológico, como a nível físico, são recursos usados nas representações sociais, reflexos do imaginário constituído sobre determinado grupo. Essas simbologias são variadas, uma ampla gama de possibilidades, que vai desde a língua e seus aspectos (linguagem, sotaque, discurso), até as imagens (pinturas, esculturas, construções psicológicas de determinada figura), músicas (hinos, canções, epopeias) e os demais saberes e fazeres. Segundo Reichel (1999, p. 72), “as imagens, os símbolos e os discursos [...] se constituem em poderes capazes de atuar na mentalidade e na visão de mundo de uma sociedade, transformando o processo histórico”. Na visão de Swain (1994, p. 46),

[...] a vida social produz, além de bens materiais, bens simbólicos e imateriais, um conjunto de representações, cujo domínio é a comunicação, expressa em diferentes tipos de linguagem, discursos que se materializam em textos imagéticos, iconográficos, impressos, orais, gestuais etc.

A autora também defende que os enunciados produzem imagens e representações que objetivam impor novos conceitos de verdade, à maneira dos grupos e indivíduos que os concebem e controlam. Com efeito, os discursos são, a fundo representações. São as entrelinhas, o que conduz as informações, os dados, as palavras pelos caminhos da linguagem. No caso de Barbosa, do discurso de suas obras literárias se podem depreender simbologias e identidades culturais. Portanto, faz-se importante uma breve análise do discurso literário e de suas metodologias de análise.

1.3 Diálogos possíveis entre história e literatura

Na literatura se expressam ideias, pensamentos e concepções influenciadas pelo contexto histórico em que os autores se encontram. É através do discurso literário que se exprimem as representações concebidas (voluntariamente ou não) pelos literatos. Como salienta Baczkó, “o imaginário social torna-se inteligível e comunicável através da produção dos ‘discursos’ nos quais e pelos quais se efectua a reunião das representações

colectivas numa linguagem” (BACZKO, 1985, p. 311). Sendo assim, o discurso literário, apesar de ficcional, não está livre de historicidade, uma vez que se encontra influenciado por um local e uma temporalidade histórica. Para Aquino (1999, p. 9),

A compreensão de que a Literatura é, além de um fenômeno estético, uma manifestação cultural, portanto uma possibilidade de registro do movimento que realiza o homem na sua historicidade, seus anseios e suas visões de mundo, tem permitido ao historiador frequentá-la enquanto espaço de pesquisa. Mesmo que os literatos a tenham sempre produzido sem um compromisso com a verdade dos fatos, construindo um mundo singular que se contrapõe ao mundo real, é inegável que, através dos textos artísticos, a imaginação produz imagens, e o leitor, no momento em que, pelo ato de ler, recupera tais imagens, encontra uma outra forma de ler os acontecimentos constitutivos da realidade que motiva a arte literária.

A literatura pode ser considerada uma fonte histórica, assim como o cinema, a pintura, a escultura, etc. Como qualquer produção humana, é carregada de historicidade, que se cristaliza ao longo de linhas escritas em um determinado tempo, em uma determinada sociedade, enfim, em uma determinada conjuntura histórica. Enquanto a representação da realidade, construída pelo autor e ressignificada pelo leitor, produz neste processo de ressignificação imagens e interpretações de uma realidade específica, produz mitos e verdades, diferentes visões de mundo. Consciente ou não de se tratar de uma obra ficcional, o leitor é levado a criar um universo particular. E, em casos específicos, esse universo particular pode ser encarado como realidade, principalmente no gênero do romance histórico. Aquino (1999, p. 89–90) defende que

As representações fazem a mediação entre conhecimento e realidade objetiva, sendo evidente, então, que as escritas ficcionais e históricas se apresentam de forma semelhante, compartilhando fórmulas, figuras e estruturas. [...] a Literatura e a História estabelecem um diálogo permanente. Há o entrelaçamento de ambas enquanto formas de linguagem destinadas a representar um passado histórico. Os seus discursos levam a “vivenciar a Literatura como a própria História”, como disse Fábio Lucas e, pode-se acrescentar, reler a História como se fosse Literatura, porque no romance tem-se a presença da História e na narrativa histórica tem-se a presença de recursos discursivos próprios do discurso romanesco. [...] Literatura é, definitivamente, documento. Pode não ser tomada como fonte primária, mas apresenta uma factualidade. Fica claro também que a Literatura não é apenas uma construção linguística.

A obra de Barbosa, por exemplo, é permeada de várias narrativas memorialísticas, portanto, de cunho histórico. O objetivo deste trabalho não é, no entanto, discutir a historicidade dos fatos, mas sim, compreender o processo de formação de identidades através das representações sociais, presentes nos escritos ficcionais, que são, por sua vez, uma manifestação cultural. Neste sentido o autor é especial, uma vez que são escassos os escritos literários com esta temática na zona colonial italiana do Rio Grande do Sul, principalmente para a época abordada.

Retomando a concepção da literatura enquanto fonte histórica, Klajn (2000, p. 19) afirma que “história e literatura são formas de expressão baseadas em um relato escrito no qual o homem se acha presente, ora como agente de situações concretas, ora como personagem de um mundo fictício”. Ou seja, tanto na história, que tem a pretensão de narrar o real, como na literatura, que não possui essa pretensão, a realidade narrada, não é a realidade em si. Para Aquino (1999, p. 92), “a História não mostra o passado vivo, o acontecimento nu, mas o resultado de uma filtragem, por meio de cujo processo estabelece-se um sentido para aquilo que está sendo representado”.

Desta forma, depende da interpretação dos historiadores e das pesquisas dos literatos fazer pontes entre literatura e história, que são duas formas de interpretar o mundo, a realidade, o passado. O passado não pode ser guardado e acessado à revelia. Isto porque as ações dos indivíduos, mesmo as do presente, são plausíveis de julgamento – o que acontece pode variar segundo as interpretações dos agentes/expectadores do ato ocorrido. Se há espaço para interpretações no momento do acontecimento, que dirá quando ele é analisado pelo historiador, que só alcança um vislumbre, pelo buraco da fechadura do tempo, de uma parcela dos fatos que aconteceram. Tudo é interpretação, esta é a principal convergência entre o campo histórico e a literatura, visto que esses dois campos do conhecimento possuem mais convergências do que divergências. Segundo Klajn (2000, p. 45),

A fronteira não separa a história e a literatura, antes determina o ponto de convergência do qual se pode observar a unidade da obra literária. Existe um momento privilegiado em que as paralelas se cruzam e a ficção imaginária ilumina a realidade insatisfatória que lhe deu origem.

A autora ainda defende que a literatura é uma importante manifestação social, e por isso não é neutra, uma vez que “contém em seu bojo elementos sociais e políticos, contribuindo não só para a ampliação da consciência do leitor frente aos valores, mitos e injustiças do mundo, como também para as propostas que são feitas através da obra” (KLAJN, 2000, p. 102). A obra literária é resultado da maneira como o escritor vê o mundo, é influenciada pela memória e pelas expectativas do autor, é o reflexo da realidade dos indivíduos, seu contexto histórico e social, usando a palavra, que é instrumento da politização do ser humano. A literatura é um registro histórico importante sobre as visões de mundo e de passado de um grupo e de uma época, visões que influenciam o grupo e que, ao mesmo tempo, são influenciadas por ele. A literatura, portanto, “ajuda a ampliar a busca da realidade histórica, conduzindo-a às fontes e aos aspectos submersos do pensamento que geralmente afrontam as hierarquias e as relações sociais” (KLAJN, 2000, p. 30). Outra autora que vê essa convergência entre os dois campos do conhecimento é Baccega. Segundo ela, (1995, p 78)

[...] a literatura contém um horizonte ideológico onde estão presentes formações ideológicas/formações discursivas não artísticas: por exemplo, fatos históricos, articulados no discurso da história. Mas, ao utilizar-se deles, ela os configura artisticamente, dando a eles novas formas, produzindo novos signos, novos conteúdos, os quais, por sua vez, vão se tornar parte da realidade social que rodeia o homem.

Isto significa dizer que literatura e história entrecruzam-se e que seus temas são convergentes. A literatura muitas vezes usa fontes históricas como inspiração para suas abordagens, enquanto que vários historiadores utilizam um discurso mais próximo ao literário em seus trabalhos, que acabam tendo maior receptividade. São duas áreas que vêm se auxiliando mutuamente, aproximando bastante seus discursos. Segundo Baccega (1995, p. 86):

[...] ambos os discursos — histórico e ficcional —, se bem que tenham características específicas, se interpenetram. Em ambos os discursos temos a presença de uma gama extremamente variada de saberes, de conhecimentos que circulam em outras formações ideológicas/formações discursivas e que são incorporados por esses discursos. Somente a interdisciplinaridade poderá dar conta deles.

A autora usa o conceito de “refração” do social, termo que expressa perfeitamente esta relação dos sujeitos com os textos, com as experiências. O sujeito, a experiência, não são apenas refletidos nos textos, são refratados, na medida em que são absorvidos e, posteriormente, irradiados no texto literário e, pela ação do leitor, ressignificados. Essa experiência de absorção/refração permite que haja uma dinamicidade na relação do leitor com o discurso e, por este motivo, a possibilidade de significações e interpretações variadas.

Deve estar claro que história e literatura não são o mesmo. A literatura não tem a pretensão de ser historicamente plausível, isto é prerrogativa da história. Mas, enquanto fenômenos sociais, as duas podem ser entendidas em sua historicidade e, tanto a literatura, quanto a historiografia, tornam-se fontes de pesquisa histórica. Segundo Baccega (1995, p. 63),

A palavra, signo verbal, “solidifica” a prática social de um grupo, de uma classe social, de uma sociedade e, por isso, possibilita continuidade do processo histórico, embasa o novo. É, portanto, a confluência do passado/presente da sociedade que fala: passado, porque na palavra estão contidas todas as ideias (técnicas e artes) desenvolvidas por aquela sociedade para chegar a esse presente histórico; e presente, no sentido de que é a palavra mesma que, possuidora dessa história, vai possibilitar a construção, elaboração e reelaboração de ideias, técnicas e artes no caminho do futuro. O indivíduo/sujeito, “emissor” e “receptor”, é o paciente/agente desse processo. É ele quem, através da palavra — sobretudo, mas não só —, recebe o passado de maneira ativa, reelaborando-o, tornando-se ele próprio presente e futuro.

Não é, pois, tarefa fácil a interpretação da literatura enquanto fonte histórica. Destilar sentido histórico do discurso literário exige interpretação e ponderação, além de um embasamento historiográfico que corrobore a historicidade do discurso literário. O ponto positivo é que bons resultados podem ser extraídos. Assim, as informações que se obtêm da literatura serão diferentes daquelas obtidas da historiografia, mas igualmente importantes.

Como já ressaltado, este trabalho tem por fontes os escritos literários que abordam o contato entre o imigrante europeu e os indígenas, as relações estabelecidas entre eles e

as representações dos nativos que foram feitas pelos imigrantes. A escolha da literatura se fundamenta pelas novas possibilidades de análise abertas pela História Cultural no trato de diversificado número de fontes históricas, entre elas, a literatura.

A literatura preserva discursos ficcionais, mas que denotam a temporalidade e a espacialidade onde foram produzidos, o que os permeia de historicidade. Os discursos são produzidos, não são dados simplesmente. Os responsáveis pela produção desses discursos procuram legitimá-los: “esse conjunto de representações, imagens e sentidos, seletivamente representado e classificado, é organizado e articulado num todo coerente, numa ordem reconhecida, ou melhor, na produção do consenso, na construção da legitimidade” (ESCOSTEEGUY, 2010, p. 69).

Salienta-se que o campo da história cultural abriu novos caminhos para a interpretação das relações estabelecidas entre os grupos humanos e dentro deles. As representações sociais e o estudo das identidades simbólicas são possíveis através de análises de uma variedade de fontes, incluindo a literatura. O presente estudo busca compreender a construção das identidades num embate simbólico que ocorre entre dois grupos: os italianos e seus descendentes e os indígenas. As fontes são obras literárias de um autor oriundo da região de colonização italiana no Rio Grande do Sul, que também era um religioso capuchinho. Entre suas obras, aquelas aqui analisadas refletem representações dos dois grupos citados, construindo identidades sociais para ambos.

Como as obras são baseadas em embates reais entre os indígenas e os imigrantes europeus no sul do Brasil, no final do século XIX e início do XX, é mister percorrer um pouco da história destes contatos, que revela, desde a época, a construção de identidades dos nativos e dos imigrantes.

1.4. Imigração e povoamento do Sul do Brasil no século XIX

No sul do país, os embates entre indígenas e imigrantes remontam ao início da colonização europeia. A inserção do elemento europeu iniciou-se pelas áreas de campo, desde o início da colonização, tanto pelos bandeirantes e aventureiros que buscavam “caçar” índios, como pelos jesuítas que buscavam aldeá-los e catequizá-los, objetivando

resguardá-los destes perseguidores. É, entretanto, ao longo do século XIX que os últimos grupos indígenas vivendo em seu modo tradicional no Rio Grande do Sul são finalmente reduzidos, tendo seus territórios ocupados e redistribuídos aos imigrantes europeus e aos fazendeiros lusos do norte do estado.

Os referidos grupos indígenas circulavam pela região das matas da serra do Nordeste do Rio Grande do Sul, além da região Norte e Noroeste, sendo grupos de fala jê, conhecidos como coroados, kaingangues ou, simplesmente, bugres, termo referido aos grupos “selvagens”, os que não haviam se submetido ao elemento europeu. Tais grupos indígenas, não aceitando a espoliação de seus territórios, empreendeu contatos conflituosos com os fazendeiros nas cercanias dos Campos de Cima da Serra, por um lado, e com os colonos alemães dos vales dos rios Caí, dos Sinos e das Antas, por outro. Em Santa Catarina, os grupos xokleng promoveram ataques aos imigrantes de origem italiana que ocuparam a região, sobretudo no Vale do Tubarão, e também nas demais áreas de colonização italiana e nas áreas de colonização alemã e polonesa.

Se a preocupação de aculturar os nativos existe desde o início da colonização portuguesa, a partir da Independência ela toma outra proporção, mais sistemática. O Império do Brasil precisava, afinal, criar o povo brasileiro. A elite dirigente não se contentaria em formar uma população de negros e índios, logo, optou-se pela imigração europeia, objetivando “branquear” a população brasileira através da miscigenação. O Rio Grande de São Pedro, fracamente colonizado nas regiões de campo, no litoral e nas cercanias da Lagoa dos Patos, era um lugar ideal para que se testasse a empresa imigratória. Toda a Região Sul do Brasil possuía áreas em condições semelhantes, o que propiciou o fenômeno imigratório nos três estados da região. Além do mais, ansiava-se por tornar produtivas todas as áreas de terra da região que eram consideradas despovoadas, embora o governo tivesse o conhecimento de que naqueles territórios circulavam grupos indígenas. Os imigrantes europeus e seus núcleos coloniais viriam a suprir esta necessidade produtiva.

Por outro lado, a Europa estava superpovoada. Foi um fenômeno comum no século XIX a emigração de um variado número de populações europeias rumo às terras americanas. Numa época de escassez e exploração, a “emigração torna-se libertação. A

libertação da necessidade e, se não do trabalho, da exploração, elementos essenciais em que se resume a ‘vida campestre’” (FRANZINA, 2006, p. 322).

As populações indígenas ocupantes das matas dos vales do sul brasileiro continuavam resistindo à aculturação, ao contrário dos guaranis missionários. Essas áreas por eles ocupadas, de maneira seminômade, eram improdutivas aos olhos do Império. Portanto, foram eleitas como o lugar onde se instalariam colônias europeias, primeiramente de origem teuta (talvez por influência da imperatriz Leopoldina) e, mais tarde, italiana, polonesa, dentre outras proveniências. Segundo Braga (2007, p. 65),

Os colonos europeus eram tidos como os portadores das habilidades e da capacidade de modernização desejada para a agricultura das terras “vazias” e improdutivas do Império. Enquanto isso, índios e caboclos, com seus roçados e atividades extrativistas, representavam tudo o que havia de selvagem e atrasado no sertão da província.

Tais populações indígenas seminômades, que circulavam nas “áreas improdutivas”, nas matas dos vales do Sul, desenvolviam seu modo de vida baseado na caça e na coleta, principalmente de pinhões, base alimentar destas populações (MABILDE, 1983, p. 18–22). Brcker (1976, p. 61–62), localiza o grupo kaingang² no noroeste, norte e nordeste do estado do Rio Grande do Sul, “na margem esquerda do Rio Uruguai, sendo limites extremos pelo NO o Rio Piratini e pelo NE o Rio Pelotas, descendo pelos municípios litorâneos de Torres e mais ao sul até as matas adjacentes às bacias dos Rios Caí, Taquari e Jacuí”, ou seja, na região da Encosta e do Planalto, área onde “a paisagem típica é de campos altos entremeados de bosques e matas de galeria que acompanham os rios que cortam o planalto e onde araucária lhes assegura o sustento; a caça e a pesca são relativamente abundantes”. As áreas de habitação dos kaingang são, portanto,

[...] as extensões do planalto, onde o clima é relativamente frio, onde predomina a mata de araucária irrigada por numerosos cursos d’água, que proporcionam recursos vegetais e animais satisfatórios. Caçador, coletor e

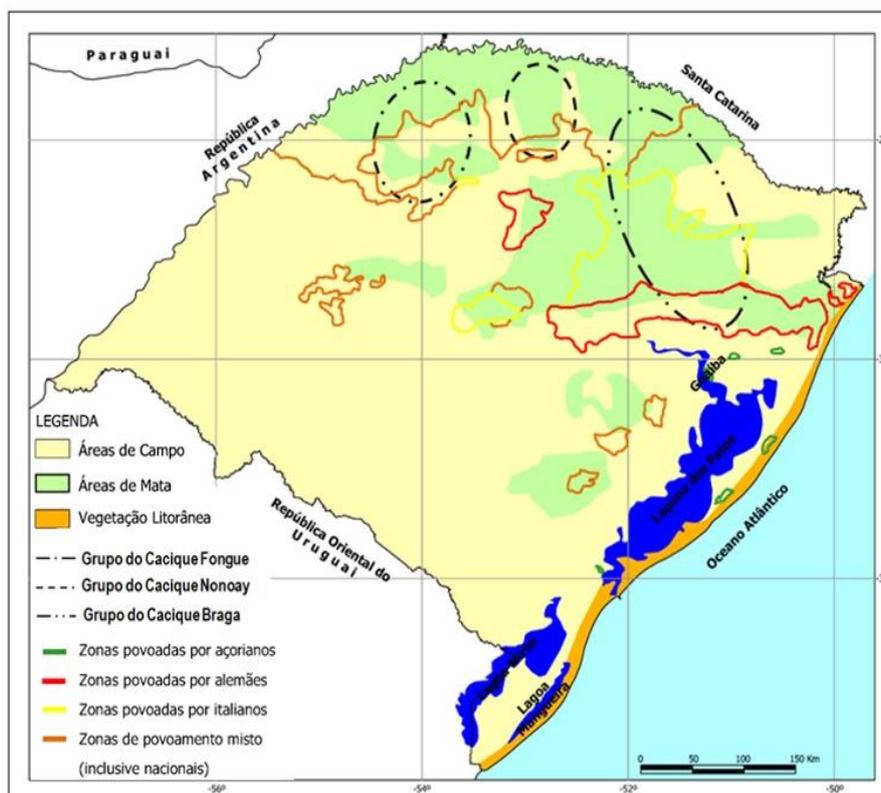
² Na época, eram conhecidos como coroados, referência à maneira como tonsuravam os cabelos, do modo dos frades franciscanos. Para maiores esclarecimentos, ver MABILDE, [1897–1899] 1983, p. 9.

agricultor incipiente encontram-lo em lugares onde o campo e a mata se aproximam. Para reunir os vários recursos oferecidos pelo ambiente diversificado vemos-lo movimentar-se dentro de um plano anual bem elaborado. (BECKER, 1976, p. 37)

Não há dúvida, portanto, que as matas da região de colonização europeia do século XIX não eram vazias. Os imigrantes foram sendo inseridos na nova terra sem, porém, que os antigos moradores tivessem sido completamente desalojados. O interesse do governo era fazer a terra produzir, pela mão de gente branca:

[...] a memória sobre o processo migratório no sul do Brasil forjou [...] a marca do imigrante como elemento civilizador/europeizador das terras devolutas do governo imperial. A rigor, percebia-se nesse egresso de terras européias a possibilidade de desenvolver econômica e socialmente essa região, ocupando os espaços “vazios”. Entendido como racialmente superior, esse egresso de terras européias – branco – viria dar um sangue mais saudável ao elemento nacional, purificando a nação (BENEDUZI, 2005, p. 272).

Mapa 2 - Vegetação original, áreas de circulação indígena e povoamento do Rio Grande do Sul.



Fonte: Adaptado de BRAGA, 2007, p. 73 e GASS; VERDUM; MANTELLI, 2014, § 6; 28.

Em Santa Catarina, a colonização das serras florestadas aconteceu de maneira semelhante. Segundo Brunello (1994), os imigrantes alemães chegaram em Santa Catarina mais ou menos na mesma época que no Rio Grande do Sul. Estabeleceram-se entre a Baía de São Francisco e a serra, na colônia Joinville, e no vale do Itajaí, na colônia Blumenau. Os italianos chegaram ao estado também em 1975, estabelecendo-se em dois núcleos: nas cercanias da colônia Blumenau, ao longo do Rio dos Cedros e do Rio Benedito, e no Sudeste do estado, nos vales dos rios Tubarão e Urussanga. As populações dos imigrantes também entraram em contato com os indígenas, não raro foram contatos violentos.

Mapa 3 - Ocupação e povoamento de Santa Catarina

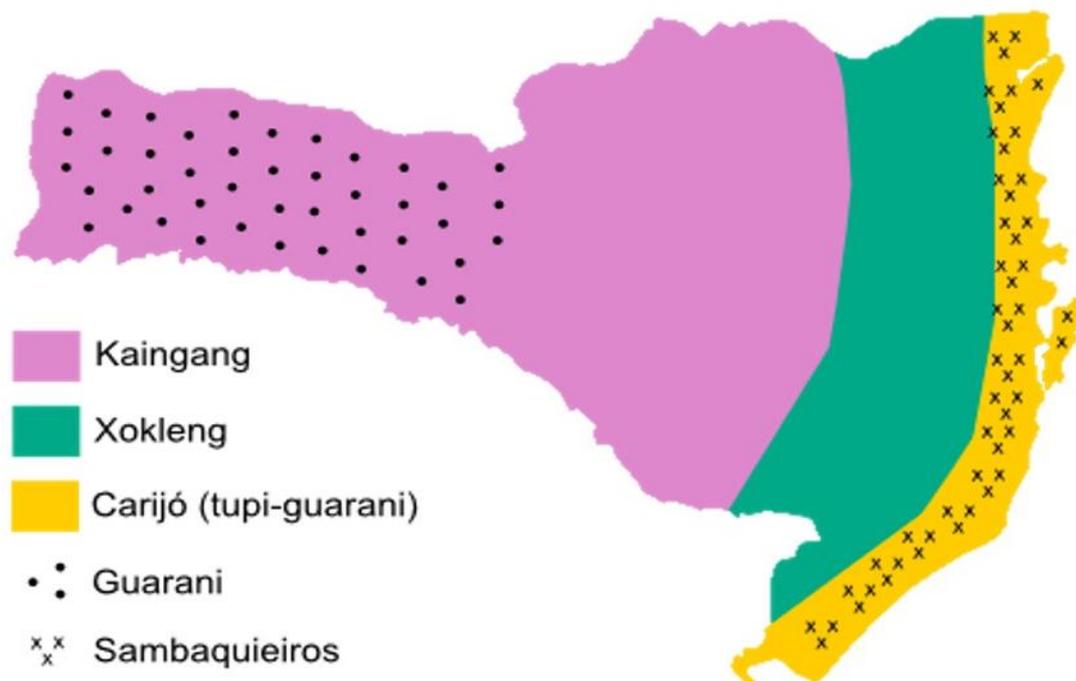


Fonte: SECRETARIA DE ESTADO DE COORDENAÇÃO GERAL E PLANEJAMENTO – SEPLAN/SC. Atlas de Santa Catarina, 1986. Disponível em: <<http://christinahipolito.zip.net/mapas/>>. Acesso em 28/02/2015.

Os povos indígenas que ocupavam a região, segundo Santos (1973), eram os povos xokleng, também conhecidos como “botocudos”, próximos ao grupo kaingang, igualmente pertencentes ao grupo Jê. Mabilde (1983) relata que os “botocudos” circulavam os pinhais do nordeste rio-grandense e eram inimigos dos kaingang. Santos (1973, p. 32–33) localiza o grupo na região de matas próxima ao litoral catarinense, de norte a sul do estado, principalmente em três núcleos: nas cabeceiras do Rio Negro, no

Vale do Itajaí e nos Vales do Tubarão e do Capivari. A disposição geográfica destes grupos consta no mapa a seguir:

Mapa 4 - Etnias indígenas de Santa Catarina (localização original)



Fonte: <<<http://www.campoere.sc.gov.br/cms/pagina/ver/codMapaItem/15340>>>. Acesso em 28/02/2015.

Esse processo de ocupação europeu das matas sulinas acabou fazendo com que as populações nativas e os europeus entrassem em choque. As relações que passaram a se estabelecer entre eles parecem ter sido marcadas por um temor mútuo: de uma parte, os indígenas temerosos por perderem suas terras e enfrentarem as brigadas de colonos e bugreiros, que contavam com o apoio do governo; de outra os europeus, amedrontados pelos sequestros e assaltos que não foram raros nas zonas mais afastadas. Os imigrantes ocuparam as áreas de matas porque os campos já eram explorados pelos estancieiros há tempos. Uma vez que o interesse era povoar as “áreas vazias”, leia-se, que não estivessem ocupadas por populações que se enquadrassem na classificação de “civilização ocidental”, os imigrantes foram destinados às matas dos vales.

Segundo Braga, (2007, p. 71) a “disputa pela terra entre os imigrantes e grupos indígenas historicamente alojados na região” era resultado “da sobreposição das áreas destinadas aos colonos europeus e territórios conhecidamente ocupados por índios”. E acrescenta:

O papel do pioneiro ficou reservado aos imigrantes europeus. [...] Os imigrantes foram abastecidos e orientados para o desenvolvimento da atividade agrícola, visando não apenas a lavoura de subsistência, mas, também, a atividade comercial nas zonas de colonização. Essa estrutura preparada pelo Império mostra que o imigrante europeu foi eleito para compor a frente pioneira (BRAGA, 2007, p. 67).

Quanto ao contato com os imigrantes, Santos (1973, p. 110) coloca que “a imagem que se fazia dos índios era fundamentada para justificar as ações violentas que sobre eles se deflagravam e que, em seu âmago, eram claramente contrárias a muitos valores básicos da moral e religião aceitas pelos brancos”. Nas obras de Fidélis Dalcin Barbosa este quadro transparece. A construção da imagem do índio é depreciada, ele é colocado como assaltante violento, desprovido de piedade, enquanto o imigrante é exultado como desbravador, como conquistador. Isto significa que a imagem do imigrante como desbravador das florestas, como povoador e civilizador na verdade é construída. Por isso, como coloca Santos (1973, p. 110) “era necessário imaginar o índio como selvagem desalmado; como bárbaro pagão; como animal passível de ser tiroteado a qualquer momento”. Os habitantes nativos do território não tiveram a chance de se perpetuar na história como *povoadores*, como *pioneiros*. Ora, se essas populações haviam estado ali muito antes da chegada dos europeus, não teriam sido eles os pioneiros? Segundo Barcelos e Silva (2009, p. 75),

estes grupos indígenas não constituíam, aos olhos dos administradores, um grupo inimigo propriamente dito, mas sim um obstáculo a ser ultrapassado. Um obstáculo como qualquer outro elemento da natureza, como um terreno de difícil travessia ou como as feras que habitavam os matos (onças, pumas etc.) e que importunavam a tranquilidade dos novos ocupantes.

Por se tratarem de populações que não compartilhavam as mesmas visões de mundo, os mesmos usos e costumes, a mesma maneira de tirar o sustento diário, indígenas (e também caboclos) acabaram sendo excluídos das narrativas do povoamento desta parcela do estado. Os novos municípios, construídos pelos povoadores europeus, não lhes concederam muito espaço nas páginas de sua história. Nascimento (2014, p. 39) acrescenta que “o colono não foi um herói desbravador das matas, mas sim aquele que

teve as condições materiais e legais (ou não tão legais assim) de ocupar a terra, fazendo-a produzir para comercializar seus produtos”.

A partir de 1850, há, a nível legal, um reflexo importante do pensamento oficial acerca do modo de ocupação do território no Brasil. A Lei de Terras definia a maneira como deveriam ser ocupadas as terras do império e o modo como deveriam produzir³. Inserida no contexto da expansão capitalista do século XIX, não é de se espantar que esta lei excluísse os indígenas de usufruir de seus territórios tradicionais conforme seu modo de vida tradicional. Segundo a definição legal, para a legitimação de uma posse, era necessário um uso constante e sistemático, oposto ao modo de relação que as populações seminômades possuem com seu meio ambiente:

“[...] Art. 5º. *Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária*, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com princípio de cultura, e morada habitual do respectivo posseiro [...]”.

Art. 6º. *Não haverá por princípio de cultura [...] para a legitimação de qualquer posse, os simples roçados, derribadas ou queimadas de matos ou campos, levantamento de ranchos e outros atos de semelhante natureza, não sendo acompanhados da cultura efetiva e morada habitual exigidas no artigo antecedente.* (LEI DE TERRAS, 1850, in BRAGA, 2007, p. 54, grifos do autor).

Os indígenas não poderiam se encaixar nesta definição legal. Eram populações seminômades, portanto não tinham uma “morada habitual” e eram caçadores e coletores, logo, não cultivavam extensivamente as áreas que ocupavam. Seu modo de vida demandava grandes áreas de ocupação, para sanar suas necessidades alimentares. Mesmo seu conceito de propriedade era bem diferente do conceito dos brancos. Não conheciam

³ A referida lei dispunha “sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso”. Isso significava que o acesso à terra, a partir daquele momento, só seria possível através da compra ou seriam regulamentadas as terras que haviam sido adquiridas por *sesmaria*, ou ainda, as ocupadas por *posse mansa e pacífica*. Mas para isso fazia-se necessário provar a dita ocupação. Nesse sentido, indígenas ou caboclos ficavam praticamente excluídos do processo, uma vez que os membros das classes sociais favorecidas pelo governo, usando-se de vários recursos, conseguiam a legitimidade das áreas. Embora os indígenas tivessem, teoricamente assegurados, pela mesma lei, os seus direitos sobre as terras, isto não se efetivou, e muitas vezes foram expulsos grupos inteiros para a “colonização”, sendo que a demarcação das terras indígenas continua um problema até hoje.

a ideia de propriedade da terra. A terra, de uso comum, devia sanar as necessidades da tribo, mesmo os alimentos sempre eram compartilhados por todos:

Entre os indivíduos da mesma tribo existia verdadeiro comunismo. Nenhum comia ou bebia, sem repartir com os demais. Pelo contrário, quando alguém estava com fome, considerava tudo quanto poderia matá-la como propriedade, também estando em casa alheia. Propriedade de bens imóveis lhes era tão desconhecida como aos antigos Guaianá [ancestrais dos kaingang]. E se lhes tivessem perguntado de quem era o território em que habitavam esta pergunta ter-lhes-ia sido tão singular e ininteligível, como se lhes perguntassem de quem era o espaço do céu ou a atmosfera que os rodeava. (TESCHAUER apud BECKER, 1976, p. 192).

Becker (1976, p. 175) constrói um conceito de propriedade para os kaingang: “Tudo o que o habitat põe ao seu alcance: terra, água, vegetais, minerais, etc. – é explorado intensiva e extensivamente pelo Kaingáng, desde que o produto oferecido venha ao encontro das necessidades de sua cultura primária”. Não era diferente com os xokleng do sudeste catarinense. Interessante perceber que, neste modelo de propriedade, a relação com a natureza é, por assim dizer, amistosa. O indígena convive com a natureza, depende dela. Para o colono, é um empecilho: abriga animais ferozes, homens selvagens, impede a terra de produzir, é contrária à civilidade. A ideia de civilização e de progresso sempre esteve vinculada à destruição da natureza, à sua dominação, muito embora o resultado deste pensamento seja a depreciação da biodiversidade. Além do indígena, se fez necessário também demonizar seu meio-ambiente. Barbosa, em suas obras, ao mesmo tempo que exalta certa parte da natureza por sua exuberância e beleza, também “demoniza” outra parte, ligada à nocividade, ao tigre e à serpente, os quais geralmente relaciona com o “bugre”. O colono é representado como o abatedor das matas, o paladino do progresso.

Outra questão eram os interesses dos latifundiários sobre as áreas de circulação de indígenas e caboclos que, não tendo os mesmos recursos legais que os estancieiros, acabavam perdendo suas terras. Segundo Braga (2007, p. 55), “Estas áreas passaram a ser vistas pelos grandes proprietários, que almejavam aumentar suas possessões anteriores, como terrenos devolutos, facilmente apropriáveis dentro dos padrões de ocupação considerados úteis pelo império”. Perseguidos pelos grandes proprietários nas regiões de

campo, os indígenas acabaram retirando-se às florestas dos vales, cada vez mais adentradas pelos imigrantes. Pouco a pouco, foram entregando-se ao aldeamento, muito incentivado e promovido pelo governo:

[...] foram criados aldeamentos para reunir os grupos Kaingang que transitavam nas áreas de mato ao norte e nordeste da província, sendo perceptível, no formato com o qual se criaram esses aldeamentos, a manutenção dos dois princípios frequentemente reafirmados na política indigenista brasileira: Civilizar pela fé e converter os índios em agricultores sedentários capazes de garantir sua própria subsistência (BRAGA, 2007, p. 141).

Como se fosse o triunfo dos objetivos dos primeiros navegadores, as últimas tribos do estado aparentemente haviam sido reduzidas a camponeses cristãos. Porém, a resistência sempre esteve presente e os aldeamentos nunca frutificaram como se havia imaginado. Os indígenas jamais se adaptaram à “civilização” por completo e continuaram à margem da sociedade, sendo acusados de vadios, bêbados, violentos. Os aldeamentos dos últimos grupos kaingang que viviam nas matas passaram a ocorrer por volta de 1850 até 1880 (BECKER, 1976, p. 175), havendo, posteriormente, subdivisões, redução e mesmo extinção de aldeamentos. Conforme estes ocorriam, aumentavam as levadas de imigrantes que vinha para ocupar as terras deixadas pelos indígenas.

Sobre as experiências com os índios aldeados, Mabilde (1983, p. 191–207) afirma que os resultados vinham sendo insatisfatórios, porém era obrigação dos “civilizados” esforçarem-se pela mudança nos hábitos dos indígenas. Defendia que o melhor modo de acolher os nativos na sociedade civilizada era afastá-los das matas e inseri-los nas cidades, onde, através do trabalho em fábricas ou oficinas e longe das matas, poderiam finalmente incorporar-se à civilização ocidental. Como se percebe, o objetivo sempre era a aculturação, despojar os indígenas de sua identidade e de seus costumes.

Segundo Rizzardo e Santos (2013, p. 335–336), a partir da chegada dos imigrantes “a sociedade brasileira, vista como ‘desprovida de ordem e moral’, passou a receber uma dosagem de ‘cultura, de honra e de civilidade’”. Isto é, a imigração europeia era considerada benéfica a todo o país, não se restringia somente ao território ocupado pelos colonos. Os autores acrescentam: “sem essa atuação dos imigrantes, a sociedade

brasileira, mas, sobretudo, a rio-grandense, estaria destinada à selvageria. Este mesmo discurso constrói uma imagem edificante do imigrante e desqualificadora do nativo”. Como foi visto, por oposição, se enaltece o imigrante enquanto se deprecia o nativo, num processo de construção de representações sociais.

As populações de imigrantes foram crescendo e se expandindo, chegando finalmente a friccionar-se com as reservas indígenas. Segundo Gass, Verdum e Mantelli (2014, § 23), “a Encosta do Planalto Meridional, principal ponto de instalação dos imigrantes, entrou num processo de escassez de terras na última década do século 19 e início do século 20, fato que direcionou o processo de colonização para a porção norte do estado”. Como as populações dos descendentes de imigrantes cresciam muito e rapidamente, migrações internas nas décadas de 1950 e 1960 acabaram ocupando algumas áreas reservadas aos indígenas. A justificativa dessa ocupação esteve novamente nas representações pejorativas dos grupos indígenas:

Ao mesmo tempo suas terras foram apoderadas por diferentes grupos, também expropriados, expulsos de suas posses. Portanto, a redução do território indígena ainda disponível, o empobrecimento do solo pela utilização intensiva, o alcoolismo incentivado pelos colonos, que esperavam o abandono da terra, a “proteção” repressiva dos órgãos públicos e as invasões de colonos esperançosos de uma nova divisão das reservas, em muitos casos orientados por políticos locais e regionais, ...*agrediram a identidade indígena, a violentaram, tentaram extirpá-la, extinguí-la [sic.], apagá-la [...]* (NASCIMENTO, 2014, p. 37, grifo do autor).

Enfim, essas populações de origem europeia, portadoras de um modelo expansionista de civilização, buscaram sempre ampliar suas terras às custas dos territórios indígenas. Não cabe aqui julgar este modo de proceder. É bastante provável que estas mesmas populações estivessem convictas de que este proceder era o correto: fazer a terra produzir e dar um futuro aos seus filhos, diferente da miséria e carestia vividas por eles no velho mundo e nos tempos iniciais da colonização. O importante é ter em mente que essa justificativa se relacionava à imagem pejorativa que foi construída dos povos indígenas e, de certa forma, segue até a atualidade.

1.5. Índios, colonos e representações sociais

Na prefeitura de Caxias do Sul⁴ encontra-se um mural executado pelo pintor Aldo Locatelli, em 1953, originalmente pensado para ornamentar a sede da Festa da Uva (atualmente sede da administração municipal). Intitulado “Do Itálico Berço à Nova Pátria Brasileira”, medindo 30,80 m x 2,72 m, o mural é uma representação da epopeia dos imigrantes italianos vindos ao Rio Grande do Sul. Toda a obra é marcada por cenas de trabalho, o trabalho da construção da civilização na “nova pátria brasileira”. Transparece na pintura o caráter do imigrante como o pioneiro, o civilizador, o fundador, o construtor. Quem observa o mural, verá à sua esquerda os aspectos agrícolas da colonização, a derrubada das matas, a plantação das sementes e, evidentemente, a produção da uva. Ao lado direito, as cenas mostram a construção da cidade, o comércio, o trabalho artesanal, a indústria.

Na parte central da obra, pode-se notar, sob uma pequena árvore aquebrantada, a figura de dois indígenas kaingang, ambos olhando um grupo de migrantes que chegam munidos de ferramentas para colonizar o lugar. Os imigrantes, altivos, parecem contemplar o espectador, mirando-o nos olhos. Os indígenas, prostrados, olham para o lado oposto.

Figura 2 - Do itálico Berço à Nova Pátria Brasileira (Detalhe).
Aldo Locatelli, 1953. Óleo sobre reboco. 30,80m x 2,72m. Centro Administrativo Municipal de Caxias do Sul.



⁴ Caxias do Sul, ou simplesmente Caxias para os moradores da região, é uma cidade situada na Serra Gaúcha, ponto de referência para a imigração italiana, uma das primeiras colônias italianas a serem fundadas no estado. É conhecida, também, como *Pérola das Colônias*, por sua prosperidade econômica e por suas tradições vinculadas à imigração, como a *Festa da Uva*, festa tradicional da “italianidade” no sul do Brasil.

Fonte: Buona Gente Capixaba. Disponível em: <<<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/buona-gente-capixaba>>>. Acesso em 12/03/2015.

Enquanto o mural é dominado por tons dourados, representando luz e fartura, além de dinamicidade em todas as cenas, na única “ilha” escura da imagem, as duas figuras contemplam os colonizadores brancos. Assustados. Retraídos. Não se pode ver suas faces, mas se imagina que sua expressão seja de grande apreensão. Observam, titubeantes e escondidos, aqueles que vêm para ocupar as últimas porções de terra que lhes haviam pertencido. Encurralados entre os derrubadores das matas que lhes davam o sustento e os construtores das cidades que eram o extremo oposto de seu modo de vida. Parecem perceber que aqueles são os derradeiros responsáveis pela decadência de seu povo. Outros entre tantos. Na maneira como o colonizador sustenta a pá, a evidente expressão de sua intenção: defender a conquista com segurança e firmeza, ao contrário da postura acanhada dos nativos. Segundo Brambatti (2002, p. 800), “o índio retratado não é altivo, guerreiro, como o guarani das missões, retratado em outros murais, mas subjugado, receoso, de joelhos. Mais parece uma chamada à consciência de que nesta terra habitavam índios, e que foram exterminados”.

Locatelli não omitiu o elemento indígena da história de Caxias do Sul. Pelo contrário, parece ter cristalizado a cena perfeita que descreve a memória formulada a partir do contato. O índio é o derrotado. Acuado, como um animal selvagem prestes a ser abatido. Não pode mais evitar o inevitável – sua submissão ao homem branco e civilizado. Na verdade, os povos indígenas resistiram como puderam à colonização. Conflitos contra os brancos, sequestros, roubos, entre outras formas de resistência. A imagem negativa do indígena é resultado, como em todas as representações sociais, de uma construção.

Segundo Brunello (1994, p. 117), “Não é possível recontar a história da colonização europeia sem questionar as relações entre brancos e nativos”⁵. Nesse contexto, foi muito evidente a construção da imagem do colonizador europeu como o pioneiro, o desbravador heroico, o portador do progresso, enquanto o indígena era tido como o selvagem, o atrasado, o bárbaro. Segundo Beneduzzi (2005, p. 274):

⁵ “non è possibile raccontare la storia della colonizzazione europea senza interrogarsi sui rapporti tra bianchi e nativi”. Sempre que ocorrerem citações de Brunello (1994), a tradução será nossa. O trecho original vai em nota de rodapé a cada citação.

A civilização impunha-se à barbárie, chegando com botas longas e chapéu, em expressão de poder e força, além de em uma posição distinta na sociedade. Porém, cabe o questionamento de qual representação de civilidade estava implícito nessas incursões de imigrantes pela floresta na busca da ocupação, ou ainda, que imagem se cristalizava – no imaginário dos recém chegados – dessas populações autóctones, qual era o grau de humanidade atribuído a elas. Mesmo não se tendo a resposta para essas questões, é importante manter a discussão sobre esses processos de trocas entre os imigrantes e as comunidades aqui existentes quando de sua chegada, e que percepção eles estavam construindo da diferença.

Toma-se como exemplo a designação pejorativa do grupo indígena que vivia nos vales, mais tarde ocupados pelos colonos europeus, conhecidos como bugres. Segundo Mabilde (1983, p. 7–8), a origem da palavra bugre vem de um grito de alerta dos indígenas – “pucri” – erroneamente entendido pelos portugueses como “bugri” ou mesmo “bugre”. Porém, há outra definição, que parece mais esclarecedora:

De acordo com o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2009, p. 336), a origem da palavra vem do francês bougre, possuindo o primeiro registro no ano de 1172, que significa “herético”, que por sua vez possui origem latina medieval (século VI) bulgàrus. Como membros da igreja greco-ortodoxa, os búlgaros foram considerados heréticos, e o emprego do vocábulo para denotar a pessoa indígena liga-se à ideia de “inculto, selvático, não cristão” – uma noção de forte valor pejorativo (DORNELLES, 2011a, p. 271).

Essa definição tem sentido, na medida em que ainda hoje, em algumas regiões de colonização italiana, bem como na própria Itália, usa-se o termo *bulgari* para se referir aos indígenas, em sentido pejorativo, conforme menciona Brunello (1994, p. 4), complementando que os portugueses assim haviam chamado os indígenas com uma conotação de sodomita, por acreditarem que a homossexualidade era muito praticada por eles. Salienta, no entanto, que à época da imigração italiana, a etimologia original se tivesse perdido, mesmo que os italianos ainda chamassem os indígenas de “bulgari” (p. 21), possivelmente por uma proximidade fonética com a palavra bugre.

Independentemente da origem, porém, o termo ganha uma conotação pejorativa. E, muito embora o sentido original se tenha perdido com o tempo, a conotação pejorativa

se mantém. Deste modo, a construção da ideia de índio já é, pela maneira de evocá-los, algo ruim, algo relacionado a selvagem, quase animalesco. Brunello (1994, p. 4), afirma que os brancos os consideravam elementos da natureza, como os macacos e os jaguares. Se a própria maneira de denominar tais populações tem uma conotação pejorativa, as representações que os imigrantes fizeram dos indígenas seguiram a mesma linhagem:

Juntamente com as novas características culturais conduzidas à região [de colonização europeia no RS], os colonos europeus criaram uma visão sobre os índios, denominando-os de vadios, bárbaros, bandidos, invasores de terras, a fim de conquistar seu espaço e justificar para a sociedade brasileira suas atitudes. Assim, enquanto os colonos foram expostos pela ideologia dominante da época, como pacíficos trabalhadores, promotores do progresso e responsáveis pela produtividade, os indígenas foram apresentados como... *gente selvagem, por isso perigosa* [...] (NASCIMENTO, 2014, p. 37, grifo do autor).

É neste sentido que os imigrantes europeus constroem o imaginário acerca das populações indígenas, ou seja, a ideia de que o índio era justamente o contrário de tudo o que “ser colono” representava. Junto com a visão de uma terra nova a ser civilizada, cultivada, transformada, o imigrante faz de si o civilizador, o pioneiro, o desbravador, portador do progresso. Segundo Franzina (2006, p. 325),

A descrição de montes, planícies e florestas, o destaque para a fauna inusitada (os pássaros de mil espécies), os “selvagens ou bárbaros indígenas”, os “bons” ares e águas [...] são todos elementos que contribuíram para compor o mito de uma terra “diferente”, não simplesmente como a sucessão ininterrupta de verdadeiros eldorados, mas sim como sede e refúgio de um “mundo novo”.

A depreciação da figura do indígena sempre veio vinculada à elevação da figura do imigrante. É assim, afinal, que os grupos sociais se percebem, projetando-se e refletindo-se no outro. Se os europeus se viam como os pioneiros, desbravadores, portadores do progresso, então deveriam ver aos indígenas como os selvagens, atrasados, violentos. Essa visão, evidentemente, não surgiu ao acaso, nem tampouco partiu somente dos colonos. Vários grupos interessados no sucesso da empresa colonizadora estiveram

envolvidos nesta estereotipação dos indígenas, tais como o Estado, a intelectualidade e o próprio clero. Segundo Dornelles, (2011c, p. 4)

O certo é que diversificados discursos foram produzidos sobre os indígenas: jornalistas, literatos, cientistas, funcionários de governo, membros da comunidade religiosa. Mas esses discursos não se restringiam em depreciar os indígenas, estavam marcados pela ode aos estrangeiros europeus e as suas qualidades [...]. Naquele período [século XIX], a ideologia corrente perpetuava o indígena como um componente da natureza, externo à sociedade. Enquanto elemento hostil da natureza o indígena, assim como as matas e animais, também precisava ser dominado em nome e benefício da civilização.

A autora ainda afirma que a intelectualidade brasileira do século XIX sempre apresentava em seus discursos a ênfase na violência e selvageria dos indígenas, o que justificava a ação do colonizador daquele período. Ao contrário dos discursos românticos, presentes em escritores como José de Alencar, o discurso intelectual estava relacionado com uma “ciência das raças”, que comparava as diferentes populações de seres humanos. Mais complexo que isso é a presença do binômio Tupi/Tapuia. “Aos Tupi coube o vínculo com o povo brasileiro, fruto da mestiçagem com os colonizadores e o legado de suas heranças culturais com destaque à língua e, assim, tratavam-se de índios vinculados a um remoto passado” (DORNELLES, 2011c, p. 3). Já os tapuia ganharam a alcunha de traiçoeiros, selvagens, empecilhos ao avanço da civilização. Essa ideia encontra representação também nas plagas sulinas, aqui relacionada aos guarani e aos kaingang. Segundo Santos (1973, p 43), “os Xokleng e Kaingang eram Jê, os célebres Tapuias, que desde logo, os portugueses viram maiores dificuldades para submeter”.

Mabilde (1983, p. 18–22), referindo-se à “catequese e civilização” dos indígenas guaranis, afirmava que estes eram “naturalmente bons e humildes, dotados de uma inteligência que os coroados não possuem”. Por isso, os padres jesuítas nunca haviam necessitado usar da força para manter o respeito. E, no tocante às relações entre os guaranis e os coroados, os guaranis sempre os haviam repellido à força armada, pois nem os indígenas e nem os “padres santos” simpatizavam com os coroados. Ainda acrescenta que à sua época, eram poucos os padres que ainda se prestavam à catequese dos coroados, “ou por estarem convencidos de que pelos seus limitados conhecimentos nenhuma

influência, jamais, poderiam ter sobre aqueles selvagens, ou por saberem de sua má índole”.

Nota-se, nesse discurso, que os indígenas condicionados ao aldeamento são tratados como bons, inteligentes, humildes, enquanto que aqueles que não se submeteram à ação do colonizador são tidos como selvagens, de capacidades limitadas, de má índole. Esta é “a imagem que emana dos textos jesuíticos, repletos de elogios à cristandade guarani e dos textos daqueles que reproduziram esta imagem, em oposição aos índios que se recusaram a inserir-se no sistema reducional” (BARCELOS; SILVA, 2009, p. 69).

1.6. Assaltos, relatos e imagens na América e na Europa

A Europa da imigração é uma Europa que se moderniza, industrializa, fervilha de gente. Em muitos países, seus habitantes camponeses, diante da miserabilidade a que eram submetidos, optaram por migrar para a América, buscando uma nova vida. Para a região estudada, a imigração mais significativa foi de italianos. Segundo Franzina (2006), a imigração na Itália era fruto de problemas econômicos e sociais. O contexto é a transição de um país agrícola para um país de relativa “maturidade capitalista”. A emigração se deu especialmente na região do Vêneto, norte da Itália, com destino a vários países da América. Enquanto o país de origem motivava a saída dos imigrantes, o país de destino era um atrativo. Os governos sul-americanos procuravam mão-de-obra agrícola, fazendo circular entre os camponeses italianos uma espécie de “mito da terra prometida”.

Entre os épicos discursos das maravilhas americanas, da abundância, da vida fácil que desobrigava ao trabalho, ouvia-se, porém, um discurso de desqualificação dos nativos, por parte de alguns defensores dos migrantes, resultado de relatos sobre os conflitos ocorridos na América e de um imaginário dos indígenas construído na Europa desde as Grandes Navegações do século XVI. Entre estes estava João Batista Scalabrini, Bispo de Placência, na Itália, tido como patrono dos migrantes (ele chegou a visitar a região de colonização no nordeste do RS). Em várias correspondências e opúsculos ele cita a importância do Estado assistir a emigração para seu próprio bem e prosperidade, bem como pelo bem de seus habitantes. Entre suas preocupações, estava a questão dos

nativos americanos. Em um dos textos do religioso, nota-se o pensamento deste importante membro da Igreja acerca dessa questão:

A Europa, respirando angustiada em seus antigos confins, percebe a necessidade urgente de alargar a sua esfera de influência, ocupando pacificamente ou conquistando a ferro e fogo os mundos inexplorados e bárbaros, para colocar neles o excesso de sua população e de sua produção industrial (SCALABRINI, 1979, p. 49).

Em várias outras passagens de sua obra, pode-se encontrar expressões semelhantes – “nossos sofridos agricultores correm o perigo de ser guiados por especuladores para terminarem seus dias em terras estéreis e lugares insalubres, ou expostos aos animais ferozes e às tribos bárbaras” – sem descuidar, evidentemente, da velha distinção entre os indígenas e a civilização – “às tribos nômades dos peles-vermelhas do norte e às demais que vagavam no sul sem nome e sem moradia fixa sucederam agora populações civilizadas e cidades imensas” (SCALABRINI, 1979, p. 66; 213).

Nesses discursos, nota-se que está fortemente presente a ideia de civilização em oposição à barbárie, ou seja, os imigrantes trazem a civilização aos territórios anteriormente ocupados pelos indígenas. Esta ideia de civilidade vai se atrelando à uma ideia de identidade cristã europeia: “Seria um erro imperdoável descuidar-se deles no momento em que se trata de bem alicerçar as futuras cidades, imprimindo-lhe aquele caráter de religiosidade e de italianidade em que se deve fomentar sua prosperidade e sua futura importância” (SCALABRINI, 1979, p. 78). Ou seja, o caráter de *italianidade* está intimamente relacionado ao caráter de *religiosidade*, logo, os indígenas, considerados ateus ou idólatras, constituíam naturalmente um grupo antagônico e, segundo esta visão, inferior ao grupo dos migrantes italianos. Esta imagem fica muito evidente nas obras de Barbosa, sendo que o autor coloca o imigrante como extremamente religioso, “ser católico” é parte fundante do “ser italiano”. A posição oficial da Igreja era a catequização, conforme orientação do papa Leão XIII – “humanizá-los, civilizá-los, sobretudo fazê-los católicos”⁶ (BRUNELLO, 1994, p. 47). Embora a posição dos padres seja igualmente

⁶ “1) umanizzarli, 2) civilizzarli, 3) soprattutto farli cattolici”.

esta, ligada à catequização, à conversão dos indígenas, as imagens que aqueles fazem destes são majoritariamente pejorativas.

Essas representações estão evidentemente relacionadas ao contato entre o imigrante e os indígenas. Devido a já referida sobreposição das áreas de imigração às áreas indígenas, os contatos muitas vezes não foram amistosos. Há muitos relatos⁷ de assaltos a lavouras, a residências, sequestros e assassinatos por parte dos índios, num processo de resistência à expansão dos colonos, ou em retaliação a esta expansão. Os colonos, por sua vez, buscavam ajuda com as autoridades, montavam milícias de “caça aos índios”, enfim, também acabavam tomando medidas violentas visando coibir os ataques e sequestros. Para o Rio Grande do Sul, estes conflitos ficaram mais restritos à zona de imigração alemã. Mabilde (1983, p. 184) explica como ocorriam tais ataques:

Assaltam, geralmente, cada morador por si e com grande número de indígenas, matando tudo quanto é homem, aprisionando as mulheres, moças e crianças, saqueando a casa e inutilizando os objetos que não possam levar ou que não lhes servem. Não temendo a chegada de socorro repentino à casa assaltada, prendem-lhe fogo, incendiando tudo, retirando-se para a mata e não demorando ali mais tempo algum. Regressam para a mata fazendo muitos rodeios, de modo que uma perseguição, feita uma hora que seja depois deles haverem se retirado do lugar assaltado, se torna uma empresa sem resultado algum, pois na retirada caminham a toda a pressa, matando as prisioneiras que não possam acompanhá-los.

A resistência indígena à ocupação de seus territórios tradicionais tratou o imigrante como um inimigo a ser vencido e, certamente, o sentimento era recíproco. Se com o tempo contatos mais pacíficos foram acontecendo, não se pode ignorar a violência dos primeiros contatos e o temor que ficou impregnado na mentalidade de ambos os grupos. O próprio Mabilde (p. 184–185) argui acerca desta ação dos índios, buscando compreender suas motivações:

Reconhecemos que, até certo ponto, não é a ambição que leva os coroados à guerra e sim, a maior parte das vezes, é a vingança que os guia. [...] move-lhes a necessidade de adquirir alguns ferros para fabricarem as pontas de suas

⁷ Mabilde, Becker, Brunello, Dornelles, Santos (já citados), entre outros autores trazem relatos dos assaltos dos indígenas e das perseguições dos brancos em represália aos assaltos. Muitos desses assaltos serão relatados por Fidélis em suas obras, alguns destes serão analisados mais adiante.

flechas e obterem algumas ferramentas, como foices, facas e machados para seu uso, depois que reconheceram a superioridade desses instrumentos cortantes, sobre os que antigamente fabricavam com pedras duras, encontradas entre o cascalho dos rios e arroios. Em todo o caso, o natural feroz dos coroados faz com que, nas correrias, visando roubarem o que precisam, se deixem dominar pela paixão sanguinolenta, aproveitando sempre a ocasião para se vingarem, cruelmente, dos brancos – considerados sempre seus capitais inimigos e usurpadores de suas terras. Tem acontecido tanto nos Campos de Cima da Serra como nos de Vacaria, principalmente.

Além das zonas de povoamento alemão, como aponta Mabilde, os ataques também aconteciam nas estâncias dos luso-brasileiras. Os contatos na região se estabeleceram, também, através de agentes do governo. Referindo-se à abertura de uma picada que ligaria o Passo do Pontão (Lagoa Vermelha, norte do Rio Grande do Sul) ao Passo do Ijuí, costeando o Rio Uruguai, em 1850, Becker, (1976, p. 301–302) relata o encontro entre a equipe de Mabilde, engenheiro designado para a empreitada, e os indígenas que habitavam a região. Mabilde havia procurado, pacificamente, persuadir os indígenas ao aldeamento, através de roupas e comida. A intenção do governo sempre era aldear para que as terras pudessem ser liberadas para a colonização ou para o latifúndio. Se a diplomacia não funcionasse, porém, era empregado o uso da força. Mesmo depois dos aldeamentos, o contato com os brancos continuou. Segundo Schaden (*apud* BECKER, 1976, p. 305–306), “os chamados índios mansos continuavam a viver a maior parte do tempo nos campos e no interior das matas em procura dos alimentos que se necessitava o toldo”. De qualquer modo, estabeleciam contatos com os brancos, que “os encaravam antes como seres exóticos e extravagantes, que despertavam curiosidade geral, mais ou menos como grupos de ciganos”. Apesar de o contato não ser violento, a imagem continuava sendo pejorativa: “Entre os moradores civilizados era opinião corrente que os kaingang se aproximavam dos povoados com o único fito de pedinchar e roubar o que pudessem conseguir”.

E, ainda, o aldeamento não era garantia de que os assaltos estivessem encerrados. Mabilde (1983, p. 176–177) relata que:

[...] nunca será se supor, com probabilidade de acerto e muito menos de se acreditar que, sendo aqueles selvagens aldeados, percorressem, sem necessidade alguma, quinze ou vinte léguas pela mata para irem à caça. [...] Todas aquelas caçadas que dizem os coroados fazerem, cada vez que se

ausentam dos aldeamentos em número de vinte a trinta indivíduos juntos, não tiveram, até hoje, outro fim, senão o de correrias. Se confrontarmos as épocas de ausência daqueles indígenas aldeados com as depredações e assassinatos cometidos pelos supostos selvagens, ainda nativos, ver-se-á que aquelas épocas combinam – de maneira a não deixar a menor dúvida – de que sejam aqueles simulados caçadores, a maior parte das vezes, os únicos e verdadeiros autores das correrias.

As correrias a que Mabilde se refere são os assaltos às propriedades das populações brancas. O engenheiro acreditava que a continuidade dos assaltos era motivada pelo sistema de trabalho camponês implantado nos aldeamentos: “É para eles um trabalho monótono, que não os distrai e nem os faz esquecer seus antigos usos e costumes selváticos. Pelo contrário, a lavoura em terras de matas e no meio destas os faz permanecer no elemento predileto, onde nasceram e se criaram” (MABILDE, 1983, p. 176–177). O autor ainda afirma que é neste espaço do aldeamento que os indígenas planejam seus atos de vingança, surgida, segundo o autor, do ódio que sentem pelos brancos.

É evidente que os ataques não aconteciam sem motivo. Para além da resistência/represália à ocupação, os indígenas faziam os assaltos porque os brancos também os atacavam, promovendo, desde muito antes da vinda de alemães ou italianos, uma ocupação sistemática dos territórios que lhes haviam pertencido. Eles sabiam da postura violenta dos brancos e entendiam que eram seus inimigos. Assim como os colonos faziam uma imagem dos “bugres”, os bugres faziam uma imagem dos colonos. Segundo Mabilde (p. 198),

[...] devemos reconhecer que não é sem razão que eles nos odeiam. Para convencer-nos dessa verdade, basta lançarmos a vista sobre o passado – mesmo sem remontar à época da conquista deste continente – e julgarmos os atos bárbaros e as traições praticadas com aqueles selvagens. Eles o sabem, por tradição oral, como nós, que temos aqueles fatos registrados em documentos daquelas várias épocas.

Hensel (apud BECKER, 1976, p. 300) conta um pouco destas “traições” referidas por Mabilde. Segundo ele,

Os Coroados são acusados pelos brasileiros de infiéis, falsos e pérfidos, e talvez não sem razão, pois o índio tem suas ideias próprias sobre moral. Entretanto, quando se sabe que entre os estancieiros da Serra era costume tais índios que estavam alugados a eles como trabalhadores com direito a salário, após a conclusão do trabalho ou tempo de serviço, quando chegada a hora do pagamento, eram conduzidos a um lugar solitário, e como pretensos espíões serem fuzilados traiçoeiramente, então não pode julgar tão severamente a infidelidade dos índios.

Além disso, os ataques supriam as aldeias materiais que os indígenas não conseguiam na natureza, principalmente os metais que usavam para fazer suas flechas, panelas, espelhos, víveres, entre outros. Enfim, os conflitos foram ocasionados pelo contato e, de ambas as partes, os motivos para a inimizade são basicamente os mesmos: em defesa de seus interesses, principalmente a manutenção de seus territórios, colonos e índios buscaram atacar-se mutuamente. Dentro de seus pontos de vista, dentro de suas visões de mundo, acreditaram que estavam fazendo o melhor para si e para seu povo. Não se pode negar que os indígenas foram escoraçados de suas terras, explorados pelos brancos, assassinados física e culturalmente. Também não se pode negar que os imigrantes igualmente sofreram ataques de indígenas, sequestros, temeram-nos, não sem razão. O fato é que o modelo que triunfou foi o do imigrante e o indígena foi reduzido à decadência. Trata-se um pouco de ver a história pelo outro lado, de ver o lado dos “vencidos”, o elo mais fraco nesta disputa, tanto por não contar com tecnologia militar, como por estar em menor número e sem o apoio oficial. Sobre a colonização das terras do nordeste do estado, o índio muito pouco foi ouvido. Segundo Gardelin (2002, p. 79),

Os antigos coroados ou caingangues devem ser entendidos em seu tempo e em seu habitat. Não se dobraram nunca. Aceitaram o convívio com o civilizado em desespero. E os civilizados não os entenderam e muito menos souberam avaliar os valores de sua cultura.

Os relatos de ataques indígenas a colonos no nordeste rio-grandense parecem restringir-se aos colonos alemães e mesmo às estâncias nos Campos de Cima da Serra. Segundo Corteze (2002, p. 32), “O confronto direto entre os indígenas e os colonos da região de imigração italiana parece ter ficado somente no nível imaginativo, ao contrário do que aconteceu no oeste catarinense e na zona de colonização alemã”. O governo, as

milícias de moradores e até mesmo outros indígenas contribuíram para a expulsão dos povos nativos das terras que seriam ocupadas pelos imigrantes italianos. Este processo de desapropriação se deve, “em grande medida, à ação dos bugreiros. Estes caçadores de índios estavam interessados em ampliar as zonas colonizáveis e a grande justificativa da carnificina promovida por eles era o próprio temor dos imigrantes em relação aos indígenas” (CORTEZE, 2002, p. 32).

Porém, a tradicional versão das “terras vazias” não pode ser aceita, embora tivessem sido consideradas “*terra de ninguém*” como um espaço sem ocupação branca (de indivíduos sem ascendência europeia), povoado somente por populações nativas. Aqueles indígenas, apresentados como selvagens, não representavam uma ocupação humana na região” (BARCELOS; SILVA, 2009, p. 65, grifo dos autores). Os colonos italianos tinham conhecimento da presença dos indígenas, dos bugres, e não raras vezes estabeleceram contato com eles. De Boni (apud CORTEZE, 2002, p. 32) traz o relato de um dos imigrantes: “No Campo, há 7 anos, não se encontrava ninguém além dos índios, homens selvagens que fugiram”. Brunello (1994, p. 22) relata que, em carta de 1908, escrita por um sacerdote escalabriniano, consta que em Nova Prata encontravam-se “mais de uma centena de índios”. Referindo-se às primeiras famílias colonizadoras, o cônego Giuseppe Barea (apud VAZZATA, 1997, p. 51–52) assim relata:

Finalmente, dia 27 de junho de 1876, entraram na colônia, uma parte pela terceira e outra pela quarta légua, não porém sem temor, porque os alemães tinham recomendado que se protegessem bem dos índios, os quais até pouco tempo antes, tinham saqueado as plantações, roubado os animais e também assassinado algumas pessoas. O governo tinha-os feito expulsar pela comissão de agrimensura, mas será que era o bastante?

De dia se trabalhava com muito medo dos bugres, derrubando um pedacinho de mato e construindo uma casa pequenina (assim contava há alguns meses o velho Pietro Tommasi) e de noite alguém fazia a guarda. Porém os índios nunca nos molestaram e nem sequer os vimos⁸.

⁸ Tradução nossa. O trecho original é o seguinte: Finalmente giorno 27 giugno 1876 esse entrarono nella colonia parte per la 3^a e parte per la 4^a légua, non però senza timore, poiché i tedeschi avevano loro raccomandato di guardarsi bene dagli indi, i quali fino a poco prima avevano saccheggiato le piantagioni, rubato degli animali e anche ammazzato qualche persona. Il Governo li aveva fatti ricacciare dalla commissione d’agrimensura, ma sarebbe ciò bastato?

Di giorno si lavorava con molta paura dei *bulgheri* a gettar giú un pezzettino di bosco e a farsi sú un *fiá* di casa (cosí ci raccontava pochi mesi fá il vecchio supérstite Piero Tommasi) e di notte qualcuno faceva la guardia. Però i *bulgheri* non ci hanno mai molestati e nemmeno li abbiamo veduti.

Fica evidente, portanto, que o temor inicial ao índio na região de colonização italiana não permanece por muito tempo. Acabará sendo substituído, como será visto posteriormente, por uma visão de depreciação e decadência dos indígenas. Um agente consular italiano também ressalta, em 1905, a questão do temor aos índios: “Passavam as noites sem dormir, por temor dos índios, dos animais ferozes e de tantos outros perigos desconhecidos, que inspirava aquela densa e soberba floresta virgem, imponente em sua vastidão silenciosa e escura” (CORTEZE, 2002, p. 95). Dornelles (2011c, p. 13–14) é categórica acerca do conhecimento dos colonos em relação aos nativos. Segundo ela, “a colônia – e depois cidade [Caxias do Sul] – foi erigida sobre uma antiga aldeia indígena; seus novos moradores não puderam, de modo algum, negligenciar sua existência”. E acrescenta:

Por volta da década de 1870, os Coroados ainda permaneciam circulando nas matas que separavam os campos de Cima da Serra e as colônias alemãs ao sul. Além disso, continuavam a praticar assaltos e sequestros por aquele tempo; as suas lideranças estavam ativamente envolvidas em negociações diretas com os chefes da província; também encontravam-se nos aldeamentos, nos quais produziam alimentos, cediam sua mão-de-obra para a construção de obras públicas e abertura de estradas. Pois bem, a chegada dos primeiros imigrantes italianos coincide com este momento, suscitando que criemos uma expectativa sobre qual tipo de relação mantiveram. Entretanto, em termos historiográficos, esse contato não foi apresentado, corroborando a idéia de que o encontro entre esses grupos não aconteceu. Esse (des)encontro aparece justificado ora pela inexistência mesma de indígenas no território destinado aos colonos italianos, ora ao aldeamento completo dos nativos. (DORNELLES, 2011c, p. 6)

Se este encontro conflituoso com os indígenas não se deu nas colônias italianas da serra gaúcha, no sudeste catarinense tem-se um panorama semelhante ao das colônias alemãs. Segundo Brunello (1994, p. 29), “em Santa Catarina [...], à chegada dos italianos, os índios continuam a roubar comida e objetos de ferro nas casas dos colonos [alemães]. Aos italianos aconteceu a mesma coisa. Nos primeiros tempos, alguns desses colonos foram mortos”⁹. Mesmo na Argentina, imigrantes enviavam notícias de que os indígenas

⁹ “in Santa Catarina [...], all’arrivo degli italiani, gli indios continuavano a rubare cibo e oggetti di ferro nelle case dei coloni. Agli italiani capitò la stessa cosa. Nei primi tempi qualcuno tra i coloni fu ucciso”.

eram selvagens, “pior que animais”¹⁰. Estes relatos colaboraram para o estereótipo do índio selvagem (BRUNELLO, 1994, p. 22).

Esses contatos evidentemente tiveram sua repercussão naquela época, espalhando-se pela região colonial, chegando até as capitais das províncias e mesmo à Europa, através de correspondências trocadas pelos imigrantes e seus conhecidos no Velho Continente. A partir desta repercussão surgem relatos carregados de representações sociais, maneira pela qual os imigrantes buscam compreender seus agressores e os motivos da agressão. Geralmente, os indígenas eram vistos como intrusos nas terras dos colonos (e não o contrário!), trazendo medo e destruição. Chegando à Europa, tais relatos promoviam efeitos imaginários na população e no discurso político. Em oposição à alegada selvageria dos indígenas, reforça-se a ideia de civilidade dos europeus. Brunello (1994, p. 11) afirma ainda que “Foi sobretudo em Santa Catarina que ocorreram os contatos mais violentos”. Ele refere que os indígenas começaram furtando objetos de metal, tais como tesouras, facas e machadinhas, sendo que, às vezes, saqueavam uma casa e lhe ateavam fogo. Assassinatos de colonos também foram comuns nesta época, o que motivou que os colonos organizassem, com o auxílio do governo, as milícias de “bugreiros”, literais caçadores de índios, que se destacaram pela violência e extermínio praticados nos ataques às aldeias. Santos (1973) faz um estudo detalhado sobre os bugreiros em Santa Catarina. Este tema não será aprofundado por hora, uma vez que será esmiuçado no Capítulo II. Mas o importante é ter em mente que estes ataques provocaram reações físicas e psicológicas, criando representações sobre os indígenas:

Histórias mil sobre a agressividade dos indígenas; sobre sua falta de piedade; sobre sua falta de respeito à vida indefesa, circulavam nas colônias e fazendas. O índio não era exatamente humano, concluía-se dessas histórias. Então, ele não aparecia em todas as narrativas como o terror do sertão, atacando sempre de tocaia, trucidando suas vítimas, e nos locais mais imprevisíveis? (SANTOS, 1973, p. 97)

Na Itália, o parlamentar italiano Giovanni Bovio afirmava que “para nós, um direito à barbárie não existe, como não existe a liberdade de ignorância, não [existe] a liberdade de delinquência. Existe um direito fundamental: o que tem a civilização de

¹⁰ “peggio delle bestie”.

difundir-se por toda a parte sua potência inovadora como se difunde a luz e o calor”¹¹ (BRUNELLO, 1994, p. 69). Alfonso Lomonaco, em um estudo, classificou os povos indígenas, defendendo que os “bugres”, selvagens e ferozes, ocupavam “os graus mais inferiores da escala humana”¹² (p. 72).

De fato o discurso se espalhava na Europa. Por meio de cartas dos imigrantes, dos colonos alemães, através dos padres, dos políticos, dos intelectuais. Os indígenas estavam em pauta, objetivando justificar a colonização, a imigração, a expansão europeia. A colonização agrícola na América e a Guerra de expansão imperialista na África eram justificadas da mesma maneira pelas autoridades italianas. O colono era tão mais heroico quanto maiores dificuldades enfrentasse em sua jornada. E, como se pôde observar, os imigrantes já vinham da Europa com uma imagem dos indígenas, uma imagem que inspirava temor, repúdio, superioridade. Se os imigrantes não conheciam os indígenas no velho continente, certamente viriam a saber deles no novo continente. Para Santos (1973, p. 108–109)

As atitudes que os brancos tomaram frente aos Xokleng sempre tiveram no etnocentrismo uma fonte motivadora básica. O índio era o selvagem desalmado; o índio era o primitivo cruel; o índio era o pagão que necessitava receber socorros urgentes da civilização para salvar sua alma; o índio era um adulto que agia como criança, irresponsável e indócil. O índio era, afinal, visto segundo os padrões de vida e conduta que os brancos possuíam. E quando alguém perguntava como os indígenas viviam, as respostas que recebiam continham invariavelmente clara ou veladamente essas manifestações concretas do egocentrismo. E, além disso, fantasia, muita fantasia[...].

1.7. Colonos e índios no século XX

A construção da imagem do nativo não cessa, no entanto, na época da imigração. Os filhos e netos dos imigrantes vão continuar a olhar para o indígena e para seu próprio passado, dando seqüência ao processo de significação e ressignificação da figura do nativo. Novos interesses estavam em jogo neste processo. A partir dos anos 1870, com a

¹¹ “per noi, un diritto alla barbarie non esiste, come non esiste la libertà d’ignoranza, non la libertà di delinquenza. Esiste uno diritto fondamentale: quello che ha la cività di diffondere dovunque la sua potenza innovatrice come si diffondono la luce e il calore”.

¹² “i gradi più bassi della scala umana”

efetivação dos aldeamentos, a resistência indígena nas áreas de matas cessou. Porém, o índio “vil” ainda aparece nos relatos da época. Há também uma tendência de passar a ver o indígena como vadio e decadente após os aldeamentos. Na região de imigração, na virada do século XIX para o XX, estas áreas estavam saturando e os descendentes dos primeiros colonos, que eram notavelmente numerosos, já não tinham mais lugar nos antigos vales e serras. A partir daí, os indígenas passaram a se preocupar em defender suas reservas, conseguidas ainda na época do império, exigindo sua demarcação. Para Carini (2005, p. 132;134),

Na virada do século XIX para o XX, várias transformações conjunturais ocorreram em nosso país, em especial no Rio Grande do Sul. [...] Nas Colônias Velhas, o esgotamento da fronteira agrícola ensejou a demanda por novas terras, num tempo em que se verificava um elevado incremento populacional anual, como consequência de uma política natalista, mas não havia disponibilidade de terras em face do retalhamento das propriedades familiares. [...]

O capitalismo, que empurrara o colono europeu da Europa para a América no século XIX, estava, naquele momento, acuando seus descendentes para os matos do Alto Uruguai, deixando intocado o latifúndio pastoril. Portanto, [...] um conjunto de fatores, estruturais e conjunturais, suscitou o desencadeamento de uma corrida rumo à região de matos do norte do estado na busca de terras e determinou, em 1911, a demarcação de várias reservas indígenas.

Esta nova conjuntura de saturação das antigas colônias devido à elevada natalidade das famílias imigrantes acabou incentivando que as gerações posteriores fossem buscar novas áreas. Como o governo positivista protegeu o latifúndio, as áreas visadas para esta ocupação foram as reservas indígenas. Para compreender as representações dos indígenas que ocorrem neste período, é interessante analisar os relatos do Frei Bruno de Gillonay que, em 1909, empreende a catequese com os índios do Toldo do Cacique Doble, em Lagoa Vermelha, e, em 1920, no Toldo do Ligeiro, atualmente pertencente ao município de Charrua, ambos no norte do Rio Grande do Sul. Frei Bruno relata desta forma a experiência no toldo:

Nas florestas do norte do Estado existem ainda algumas tribos dos grupos que ocupavam o Brasil quando de sua descoberta. Um dos nossos missionários, Pe. Alfredo, numa de suas inúmeras excursões apostólicas, havia conseguido chegar até esses infelizes. Em vista do relatório que me apresentou, resolvi visita-los eu mesmo, com o objetivo de verificar se haveria possibilidade de empreender algo

para lhes proporcionar os benefícios da civilização. (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 71)

O evocativo da “missão civilizatória” está presente nos relatos do frei. Vale lembrar que nesta época o mundo vivia o imperialismo neocolonialista, onde a grande justificativa para o massacre e espoliação econômico da Europa sobre os demais países era um discursos civilizatório e de superioridade racial. Ademais, a “guerra imperialista” e a colonização recebem idêntica justificativa, como foi mencionado anteriormente. Os próprios padres responsáveis por estes toldos dão uma pista de como funciona esta representação: “No que tange à religião, deve-se frisar que entre os antigos bugres existem ainda pagãos [...]” (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 19). A figura do paganismo sempre está vinculada à figura de incivilidade. Em uma acepção mais profunda, pode-se considerar que os indígenas sempre seriam pagãos diante dos olhos dos colonos, isto é, não sendo civilizados, não seriam cristãos. Quando Pe. Bruno encaminha o relatório referente aos indígenas, além de solicitar o reconhecimento da terra e a divisão desta em lotes, apresenta a seguinte proposição:

Será necessário nomear um Diretor encarregado dos índios; poderia ter o título de professor público, deveria ter as funções e ser portador de dotes diferentes dos outros professores. Os índios são volúveis e incapazes de uma atenção prolongada. A função do Diretor deveria ocupar-se com a direção, o aconselhamento e a encorajar cada família no trabalho da agricultura e no cuidado dos próprios interesses. Em resumo, deveria ser pai destes índios. (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 73)

Frei Bruno também solicita verbas para a construção de uma escola e para o fornecimento das primeiras sementes, pretendendo criar uma colônia agrícola florescente e, então, “fazer do nosso índio um cidadão consciente” (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 74). Ricardo Zeni foi nomeado como professor de catequese dos índios de Lagoa Vermelha. Nesses últimos trechos, nota-se a clara intenção civilizatória da empreitada. Os costumes indígenas não seriam respeitados. O único objetivo do aldeamento era tornar o índio um *cidadão*, *civilizar* os selvagens era a grande tarefa (e o grande fardo), dos homens brancos. Note-se que este toldo pertencia ao município de Lagoa Vermelha, e vai passar a pertencer ao município de Cacique Doble com a emancipação deste, em 1964.

Barbosa o autor das obras que serão analisadas no próximo capítulo, vive, portanto, em uma região onde existem várias reservas indígenas, onde vão ocorrer disputas pela terra entre estes e os colonos.

Em 1909, em decorrência da cessão de cinco contos e oitocentos mil réis para o projeto de Pe. Bruno, o Governo do Estado do Rio Grande do Sul deixa bem clara sua postura quanto aos indígenas, quando aprova a emenda orçamentária, “considerando que chegou enfim o tempo de se servir, como fonte de trabalho, dos numerosos grupos indígenas que vagueiam através das florestas do Estado [...] [e] que este trabalho deve ser preparado pela catequese dos ditos índios” (D’APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 75). Na visão positivista do governo da época o índio deveria ser utilizado para um trabalho lucrativo, que trouxesse o progresso às áreas ocupadas pelos nativos e a própria civilidade a eles. Porém, contrariando a laicidade desta ideologia, o governador decide aliar-se ao frei Bruno, que, voluntariamente, vem oferecer-se ao trabalho: “Será um longo trabalho de paciência e de muita dedicação para disciplinar esses filhos da floresta, tão ciosos de sua liberdade e, por assim dizer, amassados de preguiça” (p. 75). Frei Bruno é ferrenho crítico da catequese leiga, preferível ao estado. O uso dos indígenas como mão de obra dos imigrantes está presente em dos poucos relatos onde aparece o posicionamento dos próprios indígenas. É o de uma senhora de origem italiana, entrevistada em Antônio Prado em 1977, que havia ouvido de indígenas as seguintes declarações:

“Fia da puta de italianos”, diziam os bugres, “vêm aqui ao Brasil para descobrir o Brasil e derrubar as árvores”; diziam também: “Nos fizeram escravos”. A senhora respondia que os italianos não podiam plantar coisa alguma que vinham os bugres e comiam tudo o que podiam e este motivo justificava que os colonos tiveram que “fazê-los escravos” e “fazê-los trabalhar”. Os italianos se gabavam de haver matado os animais ferozes e cortado a floresta, mas era isso mesmo – continuava a senhora – que os bugres não queriam, porque antes “viviam bem e não tinham de pagar nada”. A entrevistada concluía que os italianos estavam no seu direito porque tinham comprado as terras.¹³ (BRUNELLO, 1994, p. 25)

¹³ «Fia da puta de taliani», dicevano i Bulgheri, scoprire vengono qui in Brasile per scoprire il Brasile e tagliar giù le piante»; dicevano anche: «Ci hanno fatto schiavi». La donna rispondeva che gli italiani non erano padroni di piantare qualcosa que subito arrivavano i Bulgheri a mangiare tutto quello che trovavano e, per questo motivo giustificava i coloni che avevano dovuto «farli schiavi» e «farli lavorare». Gli italiani si vantavano di aver ucciso le bestie ferocci e tagliato la foresta, ma era proprio questo – continuava la donna – che i Bulgheri non volevano, perché prima «vivevano bene e non avevano da pagare niente». L'intervistata concludeva che gli italiani erano nel loro diritto perché le terre le avevano comperate.

Nota-se que os indígenas estavam contrariados com os imigrantes, uma vez que a chegada destes alterou seu modo de vida. Voltando a frei Bruno, parece que não é tão severo nas críticas aos indígenas, pelo contrário, eufemiza a depreciação que faz de sua figura sem, no entanto, descuidar-se de mencionar que o indígena é preguiçoso. Às vezes, chega a esboçar elogios a estes, mesmo que dentro dos padrões civilizatórios de valor.

São inteligentes, dotados de qualidades físicas, intelectuais e morais, que os tornam suscetíveis à moralização, à civilização e ao progresso [...]. Não se notam neles instintos selvagens. É um povo de mentalidade, ou melhor, de uma simplicidade infantil, que se deixa facilmente enganar nos contratos e nas relações sociais. (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 72)

E complementa: “Se os habitantes do Brasil, na época da chegada dos europeus no século XVI, tivessem sido tratados um pouco mais humanamente, a fusão das raças ter-se-ia processado melhor e os índios ter-se-iam mais facilmente convertido à fé cristã” (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 17). A figura do índio como um “menor” também é recorrente nestas representações. Isso atestaria sua incapacidade de escolher por si mesmo, de preservar voluntariamente seus modos de vida que, na visão dos colonos, eram errados. Porém o padre reconhece que os referidos índios não receberam bom tratamento dos europeus, o que já faz sua análise ser equilibrada.

Frei Bruno também deixa suas visões sobre os indígenas, que não destoam de outras visões de seu tempo, o que é evidente quando ele diz que, “apesar daquela natureza vadia, o índio é capaz de receber, e de fato ele vai recebendo um desenvolvimento intelectual suficiente” (D'APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 55), o que significa que o indígena é preguiçoso por natureza. Em outra passagem, o frei louva a ação dos imigrantes: “Há mais ou menos um século um elemento novo veio renovar o sangue brasileiro e suprir a indolência nativa dos antigos habitantes. Trata-se dos colonos europeus, vindos recentemente para estas regiões” (p. 17). Neste trecho frei Bruno se refere aos alemães, cuja imigração inicia em 1824.

Quanto ao empreendimento de 1920, os capuchinhos contaram com o auxílio de alguns imigrantes que principiavam a chegar à região. Entre eles estava José Gelain, cujas

memórias são relatadas por Barbosa (1961b). Gelain descreve a prosperidade do toldo, que posteriormente seria destruído por um atentado mal esclarecido. Segundo suas palavras,

Aos índios eu ensinava a ler, a escrever e o catecismo. Ensinei também a cantar e a rezar. Como era lindo ouvir os índios a cantar! Cada mês, vinha o Pe. Caetano para rezar a missa e batizar os recém nascidos. Aos domingos, reuniam-se mais de trezentos índios, velhos e moços. Eu lhe dava a instrução religiosa e também, como determinam as leis do País, ensinava a se comportarem como gente. [...] Fui informado por um índio que o governo queria incendiar a escola caso eu não me retirasse. Em vista disso, voltei de novo para minha casa. (BARBOSA, 1961b, p. 41)

Outro missionário, Frei Aleixo de Caxias, que viveu nas colônias próximas ao Rio Uruguai, traz mais um relato sobre os indígenas de Cacique Doble, do qual se depreende um entendimento sobre a depreciação da figura do indígena:

No ano da Espanhola, 1918, dos 300 índios do Toldo do Cacique Doble, morreram 150... Todos os sacrifícios Revmo. Pe. Bruno tinha feito em benefício corporal e espiritual dos índios, foram diabolicamente destruídos pela maçonaria! ... Abandonados pela autoridade civil, os índios vivem em contínuas brigas envenenados pela cachaça, e explorados pelos brancos, alguns dos quais foram horivelmente castigados pelas ralações pecaminosas com as índias (apud CHERUBINI; GIACOMEL; POLESSO, 1975, p. 65).

Como fica claro, os relatos acerca dos indígenas aldeados vão substituindo a imagem do temor ao indígena pela imagem do índio “vadio”, “brigão” e bêbado. Cessam os ataques aos colonos, porém os indígenas, que não se incorporam à “civilização”, continuam a ser depreciados. Essa construção simbólica vai justificar, novamente, a consolidação dos imigrantes nas terras que pertenciam às reservas indígenas: assim como as representações dos indígenas abundaram nos relatos do século XIX, elas seguem pelo século XX e acabarão contribuindo, direta ou indiretamente, para a justificação da desapropriação das terras dos indígenas, uma vez que deprecia sua imagem, sua própria condição existencial.

O mesmo contexto também se encontra no oeste catarinense. Segundo Radin (2009, p. 12), o início do século XX marca uma época em que o governo, espelhando-se nas potências europeias, vê a necessidade de modernizar o Brasil, promovendo uma ocupação “efetiva” do território. Buscava-se “desbravar o sertão”, ocupar as “terras inproveitadas”: “os ‘corajosos’, os ‘jovens’, os ‘patriotas’ cumpririam uma espécie de missão ao exercer essa tarefa civilizadora”. Os colonizadores foram recrutados entre os descendentes de imigrantes europeus, e foram considerados “novos bandeirantes”. E acrescenta:

Prevaleceu a percepção de que a prosperidade sonhada e a conquista definitiva do sertão catarinense se consolidaria com a colonização por europeus e seus descendentes. Também se entendia que esse projeto deveria ser efetivado, pois se tratava de um dever patriótico, o fato de fazer avançar a colonização representava a conquista do território e das populações. [...] (RADIN, 2009, p. 68)

Esse discurso será reproduzido nas obras de Barbosa, quando este se referir à colonização do século XIX. Ao longo do século XX, não muito tempo depois das demarcações dos anos 1910, as terras indígenas foram sistematicamente retalhadas e, algumas, deixaram de existir por completo. O panorama, do final dos anos 1920 ao início dos anos 1960, foi de expropriação das reservas:

[...] das 11 reservas demarcadas de 1910 a 1918, apenas três – Carreteiro, Guarita e Ligeiro – não tiveram nenhuma expropriação até o início da década de 1960. Na reserva de Caseiros, a expropriação deu-se já a partir de 1927, com a expulsão dos índios. Em Caseiros, Serrinha e Ventarra houve expropriação total; as demais foram mutiladas por atos expropriatórios do Estado nas seguintes proporções: Cacique Doble, 22%, para reforma agrária; Inhacorá, 82%, para reforma agrária; Nonoai, 57%, para constituir parque florestal e 7% para reforma agrária; Votouro Caingangue, 33%, para reforma agrária e 21% para constituir reserva de pinhal; Votouro Guarani, 62% para reforma agrária. O auge das expropriações ocorreu no período de 1949 a 1963, nos governos de Valter Jobim, Ildo Meneghetti e Leonel Brizola. (CARINI, 2005, p. 135)

A população nas antigas colônias continuava crescendo, reduzindo, assim, as últimas fronteiras agrícolas do estado. Preocupado em preservar o latifúndio, o governo

procurou reduzir as terras dos indígenas: “quando o governo do Estado assumiu a ‘proteção’ dos indígenas, a ampliação e intensificação desta ação protecionista expropriou-os quando houve pressão nestas regiões, para evitar conflitos em torno da terra e não dividir os grandes latifúndios [...]” (NASCIMENTO, 2014, p. 52).

Conforme Silva (2015), com o esgotamento das fronteiras agrícolas no Rio Grande do Sul, desde os anos 1940 houve correntes migratórias saindo do estado em direção à Santa Catarina e ao Paraná. Conforme as terras em tais estados também foram se esgotando, os colonos passaram a pressionar o governo gaúcho, objetivando conseguir mais terras agricultáveis. Com o esgotamento das fronteiras agrícolas no estado e nos estados vizinhos, o governo se viu sem alternativas diante da pressão dos descendentes de imigrantes das “colônias velhas” (colônias de imigrantes italianos e alemães nas matas dos vales do nordeste do estado) por terras agricultáveis onde pudessem desenvolver sua atividade camponesa. A partir de 1961, o governo de Leonel Brizola estava “sem saída para o seu projeto de reforma agrária, logo, continuou realizando ‘aquilo que já vinha acontecendo’ através de ações de outros ex-governadores, ou seja, reduzir as territorialidades indígenas” (SILVA, 2015, p.8).

As primeiras obras de Barbosa, as quais serão analisadas no próximo capítulo, são publicadas justamente em 1961, o que significa que o autor estava imerso neste contexto histórico. Entende-se que este contexto tenha influenciado a produção destas obras, no que concerne à escolha dos enredos e ao discurso que exulta o progresso e deprecia os indígenas. Tais obras geralmente remetem historicamente ao período da colonização, desenhando um indígena violento em conflito com o colono trabalhador.

Este panorama de espoliação dos territórios indígenas, vigente desde os primeiros séculos dos contatos com os europeus, começou a se alterar a partir dos anos 1970. É uma nova época, onde os movimentos sociais são intensos, onde os estudos sobre os povos indígenas aumentam e os direitos desses povos começam a ser reivindicados:

As décadas de 1970 e 1980 representaram um período fértil de discussão sobre a problemática indígena em todo o Brasil. No seio dos movimentos populares – movimento político, Diretas Já, Movimento dos Sem Terra, Movimento Ecológico e outros – cresciam as manifestações indigenistas; em nível de comunidade indígena, crescia a conscientização acerca da necessidade de união e de luta para a recuperação e demarcação das terras expropriadas e para evitar

novas ocupações e expropriações; em nível de comunidade caingangue no Rio Grande do Sul, recrudescia a luta pela expulsão dos colonos da reserva de Nonoai, cujo marco histórico foi o ano de 1978, quando se deu um confronto caingangues pela retomada da Serrinha. CARINI (2005, p. 251)

Esta nova temporalidade vai influenciar novamente as representações na literatura e talvez tenha incentivado a publicação de outras edições das obras produzidas nos anos 1960, que continuaram a ser reeditadas até, pelo menos, a década de 1990. Por fim, um último período do conflito pela terra é aquele inaugurado pelas novas tendências da redemocratização no Brasil: “Um novo evento tem trazido à baila novos focos de instabilidades no meio rural do norte do Rio Grande do Sul desde meados da década de 1990: a retomada de antigas áreas indígenas pelos índios e o conseqüente desalojamento de colonos e lavoureiros [...]” (Carini 2005, p. 13). A partir desta época, as representações do bugre mudam um pouco de tom, mas continuam sendo majoritariamente depreciativas, salientando a decadência dos indígenas.

Em suma, após esta breve análise contextual, pode-se afirmar que o povoamento da zona florestal do nordeste do Rio Grande do Sul, assim como do sudeste catarinense, resultou no contato interétnico de imigrantes europeus e indígenas que interpretaram ao grupo antagonico segundo suas visões de mundo. Os imigrantes de origem teutônica, que se aventuraram primeiro nas matas indígenas, sofreram os efeitos da resistência daquelas populações. Em consequência, organizaram, juntamente com o governo, milícias para repelir os nativos, obrigando-os, de pouco em pouco, a deixar seu modo de vida seminômade e a se assentarem em reservas.

Na época da chegada dos italianos, tais assaltos indígenas já não ocorriam mais, pelo menos no Rio Grande do Sul. Porém, com a experiência teuta e os relatos dos próprios italianos estabelecidos em outras localidades, como em Santa Catarina, área de intensos conflitos interétnicos, e mesmo na Argentina, os discursos depreciativos acerca dos indígenas acabavam repercutindo desde a Europa. Conforme foi exposto, os imigrantes experimentaram do temor aos nativos nos primórdios da ocupação dos territórios já referidos, seja pelos relatos ouvidos na Europa, seja por contatos ou relações ocorridas em solo brasileiro. Segundo Rizzardo e Santos (2013, p. 339), construiu-se uma

“versão heróica da história da imigração” [...], de heroicização e edificação do imigrante [...]. Ao mesmo tempo, este imigrante é apontado como vítima, tanto

das adversidades da natureza, como da irresponsabilidade e falta de ética das autoridades. Também é vítima do nativo selvagem, que rouba o que não é seu, mata e causa destruição. O nativo, ou seja, o indígena, nessa versão historiográfica propalada no senso comum é transformado em vilão, ser sem cultura, em uma criatura animalesca.

Porém, com o avanço da ocupação europeia, a imagem de temerosidade foi dando lugar à uma imagem depreciativa do indígena como vadio, preguiçoso, bêbado. Esta nova imagem justificava a ocupação da terra, sobretudo após a “pacificação dos índios”, quando as relações conflituosas baseadas no temor não poderiam se justificar. Ou seja, a desqualificação do indígena e a exaltação do colono quanto ao trabalho justificam a posse das terras.

Tudo isso endossa a ideia do colono como desbravador, dominador da natureza, pioneiro. Ora, se o indígena estivesse ali antes do colono, como este poderia ser o pioneiro? Portanto, a presença indígena foi, pouco a pouco, sendo eclipsada para que o imigrante pudesse ser o “mito fundador” da identidade da região e, em última análise, do estado. O importante é ter em mente que este processo de constituição de imagens necessariamente deve ter uma via de expressão. Ou várias. Das muitas possíveis, foi selecionada para esta análise a literatura, como será visto no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

EPOPEIAS DE BARBOSA: AS REPRESENTAÇÕES DO BUGRE E DO COLONO CIVILIZADOR

Como visto no capítulo anterior, foram evocadas as mais diversas representações na época da colonização europeia dos vales e das serras florestadas do Rio Grande do Sul. A partir destas representações, o governo e os imigrantes puderam justificar as práticas de apropriação e ocupação de terras antes pertencentes aos indígenas. Os colonos tiveram um respaldo governamental e ideológico que lhes garantiu a permanência nas terras, o que contribuiu para o êxito da empreitada colonizadora. Sua vantagem esteve, em grande medida, relacionada a esse respaldo ideológico. O respaldo governamental consistiu na legitimidade legal da ocupação das terras, legitimidade esta que não foi oferecida aos indígenas. O respaldo ideológico consistiu na construção das representações que justificaram a apropriação destas terras, ou seja, a exaltação do colono como trabalhador valoroso, portador do progresso e da civilização e a depreciação do indígena como selvagem e violento.

Os relatos depreciativos sobre a figura do indígena abundaram na região estudada desde o início da colonização europeia. É interessante notar que há uma manutenção desta imagem depreciativa, como já referido no capítulo anterior. Inicialmente, a imagem do índio violento e selvagem servia para justificar a ocupação das terras pelo colonos, através da ideia do heroísmo e da civilização. Vencer a natureza adversa -- e nesta se incluiu o indígena -- avalizava a empreitada colonizatória, respaldando a ocupação das terras que haviam sido tradicionalmente indígenas por gerações.

Como já foi referido, a literatura é uma fonte interessante para a análise das representações do passado. Embora a literatura de temática indígena não seja tão abundante na região de colonização italiana do Rio Grande do Sul (e menos ainda os autores), as representações ficam evidentes nas obras e guardam relações, em algum grau, com o imaginário geral. Essas relações entre a história, a literatura (não apenas enquanto fonte histórica, mas enquanto representação do passado) e as representações sociais na zona de imigração italiana do Rio Grande do Sul (estendendo-se a análise a todo o sul do

Brasil) são bastante úteis para que se compreenda como se formou o conceito de indígena entre os colonos.

Neste capítulo serão analisadas as obras de Fidélis Dalcin Barbosa, objetivando a compreensão da construção das representações dos indígenas presentes em tais escritos. As temáticas abordadas pelas obras são os assaltos e assassinatos nas colônias italianas da região de Urussanga, em Santa Catarina, e a ação dos bugreiros, o sequestro da família Versteg, os assaltos nos Campos de Cima da Serra, no Rio Grande do Sul, incluindo o sequestro da família Pimentel, além de alguns outros casos, como Nova Trento, também em Santa Catarina. Importante salientar que as representações dos bugres acabam formulando identidades para os indígenas e mesmo para os colonos, por oposição. É isso que Barbosa acaba construindo em suas obras, escritas à maneira de epopeias heroicas, como se verá a seguir.

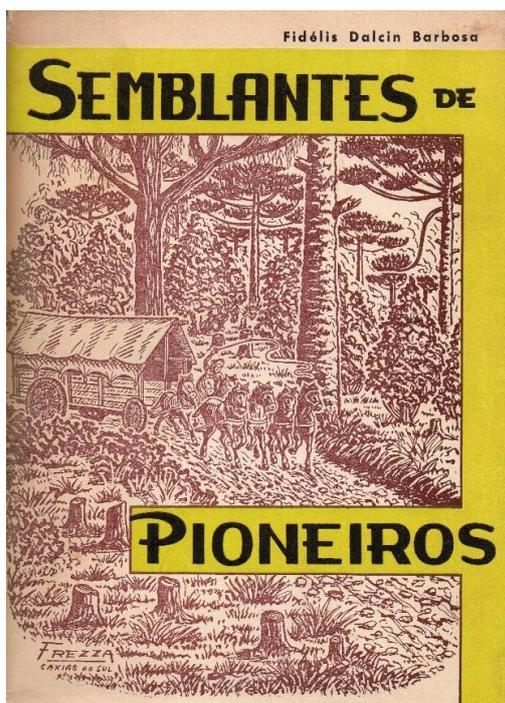
2.1. Os Botocudos e as colônias do Vale do Tubarão

Se os contatos entre índios e imigrantes na zona colonial italiana do Rio Grande do Sul foram raros e não-violentos, não se deu da mesma forma em Santa Catarina. No vale do Rio Tubarão, na região de Urussanga, a colônia italiana conviveu com assaltos e violência dos indígenas Xokleng, que também resistiram ao avanço dos imigrantes. Embora as colônias italianas de Santa Catarina não tenham uma relação direta com a zona colonial italiana no Rio Grande do Sul, Barbosa autor procura fazer uma aproximação entre aquelas e esta, na medida em que constrói uma identidade coletiva do imigrante italiano ao longo das regiões coloniais nos três estados do sul do Brasil. Outro elemento importante de se salientar é que, como houve contatos violentos entre imigrantes e indígenas, o autor continua dando ênfase à representação do indígena enquanto antagonista e opositor à figura do colono italiano.

Neste capítulo, serão analisadas as duas obras onde Barbosa vai abordar este contexto. Primeiramente, no conto “Bugreiros”, que compõe o livro *Semblantes de Pioneiros* (BARBOSA, 1961b), publicado em 1961, primeiro livro do autor. O livro narra, em diversos contos, histórias de imigrantes, romanceando a realidade, com o

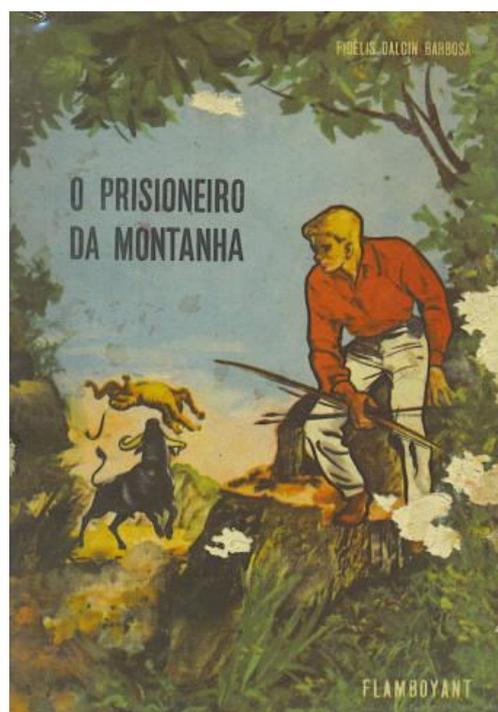
objetivo de narrar a epopeia da imigração italiana. São colonos, balseiros, tropeiros, carreteiros e... *bugreiros*. Neste conto, como já mencionado, o ambiente não serão as colônias do Rio Grande do Sul, mas as colônias catarinenses. O segundo é o romance *O Prisioneiro da Montanha* (BARBOSA, 1961a), publicado também em 1961, é uma história ambientada no Morro do Realengo, na Serra dos Aparados, em Santa Catarina. O protagonista, Pedro Uliana, acaba isolado no alto do morro por quase dez anos, entre setembro de 1907 e maio de 1917. Antes disso, porém, vive no mesmo contexto que é relatado em “Bugreiros”. Nas capas dos livros, que seguem abaixo, destacam-se alguns elementos simbólicos representados nas obras. Na primeira é representado um carreteiro andando por entre os pinhais da Serra Gaúcha, tendo, logo abaixo dele, tocos de árvores cortadas. São dois símbolos do progresso trazido pelo imigrante. Na segunda se observa o protagonista, assistindo à luta de um touro com uma onça, o famigerado “tigre” de Barbosa, comumente citado ao lado dos “bugres”, elemento da “natureza feroz”:

Figura 3 - Capa do livro *Semblantes de Pioneiros: Vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul* (BARBOSA, 1961b).



Fonte: BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Semblantes de pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Ed. São Miguel, 1961.

Figura 4 - Capa do livro *O prisioneiro da montanha* (BARBOSA, 1961a).



Fonte: BARBOSA, Fidélis Dalcin. *O prisioneiro da montanha*. São Paulo: Flamboyant, 1961.

Por fim, será analisada uma crítica literária feita por Antonio Hohlfeldt aos livros de Barbosa, sobretudo *Semblantes de Pioneiros* (1961b), *O prisioneiro da montanha* (1961a) e *Campo dos Bugres* (1975). Nesta crítica estarão presentes, também, considerações acerca da maneira como o autor descreve os indígenas. É o que será visto adiante.

2.1.1. Assaltos e assassinatos em Urussanga

O conto *Bugreiros* inicia descrevendo bucolicamente a floresta e a natureza, como é do feitio do autor, ressaltando as belezas naturais do lugar. No entanto, o autor contrapõe esta natureza abundante e bela com duas imagens negativas – o índio e as feras. O indígena é colocado como parte do ambiente a ser explorado pelos imigrantes, porém, é colocado como um empecilho, ao nível das feras. A dupla “bugre” e “onça” vai aparecer várias vezes. Ambos inimigos do colono, ambos inimigos do progresso, ambos muito perigosos, temíveis:

[...] a majestosa floresta tropical, de múltiplas e ricas madeiras, de cipós e espinheiros emaranhada, profusamente colorida de belíssimas orquídeas, tremeluzindo sob a miragem encantadora de vítreas asas de borboletas multicolores, divinamente envolta na cromática sinfonia de aves canoras, apresentava-se traiçoeira ante as setas ervadas do índio feroz, e estremecia ao rugido aterrador das feras.

A mataria luxuriante, que veste de luto as proximidades da ciclópica muralha da Serra Geral, ao nordeste gaúcho e sudeste barriga-verde, encontrava-se infestada por hordas de crudelíssimos selvagens, os temíveis Botocudos.” (BARBOSA, 1961b, p. 89)

O autor vai seguir fazendo uma descrição antropológica dos indígenas: estatura mediana, cor bronzeada, o uso do arco e da flecha, o uso do botoque, do qual derivava o apelido: “botocudos”. Nesta descrição, Barbosa faz questão de salientar uma informação: “Acreditavam em Deus e na imortalidade da alma. [...] Guardavam inviolável respeito às imagens e estampas de santos, encontradas em casas de brancos, durante os assaltos e saques” (p. 90). Este “inviolável respeito” tem um fundo místico de apelo à proteção da divindade cristã contra os ataques dos indígenas. Como o autor expressará mais adiante, o indígena é um inimigo no sentido cristão e o seu combate é uma cruzada. Barbosa chega a reconhecer os direitos dos indígenas sobre o território: “Muitos italianos por fim

andavam até descrentes da existência de tais silvícolas que, no entanto, daí a pouco, se apresentaram como reclamando seus legítimos direitos de donos absolutos da floresta, manifestando o requinte de sua cruel fereza” (p. 91). De qualquer forma, quando menciona a “cruel fereza” dos nativos, faz referência à violência como se fosse uma característica social endêmica do grupo, genética. O indígena, nas palavras do autor, vai ter “sangue bárbaro”. É recorrente que use este termo para caracterizar o nativo, para caracterizar uma violência inata ao grupo.

Assim como no *Prisioneiros dos bugres* (BARBOSA, 1966), aqui também o autor se refere às pegadas de modo a construir uma imagem do indígena como um ser humano gigantesco, bruto, assustador: “Uma feita, os colonos viram na lavoura, com espanto, enormes pegadas humanas [...]. Viram então, homens colossais, armados de compridas flechas, os quais notando a presença dos brancos, soltaram pavorosos urros pondo a êstes em desabalada fuga” (p. 91). Essa descrição contrasta com a própria caracterização que o autor faz dos indígenas páginas antes: “Completamente nus, de côr brônzea, estatura média, largos ombros, musculosos membros, cabelos pretos e soltos, olhos negros e mongólicos” (p. 90). Porém, vai coincidir com relatos históricos da época em que se passa o romance, tais como o de Cristoforo Pescador (apud BRUNELLO¹⁴, 1994, p. 31), que assim descreve o indígena: “um homem de alta estatura, cor de cobre, com longos cabelos”¹⁵. Assim como na descrição dos “coroados” (kaingang), os “botocudos” (xokleng) etnologicamente próximos a eles, também não eram de grande estatura e de força sobre-humana. Essa constituição da “monstruosidade” do indígena vai contribuir para a construção do “temor” ao índio, como um ser de força sobre-humana, mas na verdade sempre como um “inumano”.

Barbosa ainda traz outros relatos como este: “O bugre continua ali nas barbas do pobre imigrante. Escuta e aprende a fala italiana. E, traiçoeiro, imitando a voz do branco, pergunta, repetindo o nome do guarda: – Giovanni, dove seto? (João, onde estás?)” (p. 93). Este fato é corroborado por Brunello (1994, p. 33–34, tradução nossa), que também traz o relato: “Se conta que, frequentemente, não só um companheiro chamava a sentinela para certificar-se de sua presença – ‘Giovanni, dove seto?’, que é ‘Giovanni, onde estás?’

¹⁴ Todas as vezes que se referir Brunello (1994), a tradução será nossa. O trecho original vai em nota de rodapé a cada citação.

¹⁵ “un uomo d’alta statura, color di rame con lunghi capelli”. Esta descrição está presente em um relato do ataque de indígenas a um colono italiano de Urussanga, o qual será analisado mais adiante.

– de cima de uma planta se ouvia a voz de um índio repetir ‘Giovanni, dove sèto?’¹⁶. Brunello se refere à sentinela que ficava de vigia na mata para prevenir os colonos da presença de indígenas. Porém, enquanto no relato do autor o indígena parece repetir o que ouvira como meio de fazer contato com o branco, na visão de Barbosa o bugre “traíçoeiro” usa de engodo para atrair o colono para uma emboscada.

O conto segue relatando os assaltos e assassinatos dos xokleng aos colonos italianos: “Permanecem escondidos, à espreita, perto das casas, dias e dias. Notam o afastamento do dono, e logo penetram na habitação, matando mulheres e crianças, levando panelas, pás, enxadas, foices, machados, armas, roupas, pratos, alimentos, tudo” (BARBOSA, 1961b, p. 93). Assim como os kaingang, os xokleng também praticaram assaltos e assassinatos, em oposição ao avanço do colonizador europeu e para suprir suas próprias necessidades materiais. Nas colônias do Vale do Tubarão, o primeiro italiano assassinado pelos indígenas foi Giovanni Baldassar, morto enquanto trabalhava na lavoura. A correspondência de um imigrante de Belluno (apud FRANZINA, 1994, p. 110), que firma com as iniciais P. C. (*Cristoforo Pescador*, segundo Brunello, 1994, p. 31), de Urussanga, Santa Catarina, escrita em abril de 1883. Segundo Brunello, (1994, p. 32), tratava-se de uma vingança pelo jovem ter ferido uma jovem indígena à cabeça, com uma pedra, enquanto ela em companhia de um homem o observava no trabalho. Segue o trecho da carta que trata do episódio:

Mas temamos, ao invés, os selvagens.

Esses se fazem sentir desgraçadamente. Em 27 de outubro haviam tombado um certo Venzon Angelo, originário de Arsiè di Feltre e, em 07 de fevereiro, abateram um jovem de 19 anos. O pobre coitado estava em meio ao milho, esquadrandando uma coluna para construir uma casa. Eram dez horas da manhã quando sente um golpe no peito, cai-lhe o machado da mão e, olhando na direção de onde provém o golpe, vê um homem de alta estatura, cor de cobre, com longos cabelos, que se afastava a passos lentos, voltando às vezes o olhar para observar a vítima. O pobre rapaz caiu inconsciente ao chão, se chamava Baldasar Giovanni di Mussoi, Município de Tambre. Enquanto isso, chegam ao lugar do desastre o pai e o irmão do tombado e, cheios de espanto, viram uma flecha cravada nas costas da miserável vítima. Removeram-na, mas esta já havia dilacerado os intestinos, que saíam pela ferida. Veio a sofrer muito, até às 11 horas do dia seguinte, quando entrega a alma a Deus. Havia recuperado os sentidos quase em seguida e conservou a lucidez por um tempo, tanto que pôde se preparar para a grande passagem e narrar à própria família as particularidades da sua desgraça. Foram solicitados relatórios aos

¹⁶ Si racconta che spesso, non appena la compagnia chiamava la sentinella per accertarsi della sua presenza - «Giovanni, dove sèto?», cioè «Giovanni, dove sei?» - dalla sommità di una pianta si sentiva la voce di un indio ripeterne: «Giovanni, dove sèto?».

representantes do Estado; veremos se se apressarão a dispensar as providências necessárias. Não vos escondo: O perigo é gravíssimo, a apreensão é geral.¹⁷

Esta passagem da correspondência de Pescador revela que o temor ao ataque dos indígenas era realmente marcante: O temor de perder suas terras, tão duramente conquistadas após o êxodo da terra natal, o assalto à casa, aos objetos sofridamente adquiridos pelos colonos, o temor de perder a colheita, algo sagrado para o camponês. Esses temores eram reais e marcantes entre os colonos italianos da época, basta ver os relatos.

Por outro lado, como referido, esse ataque mesmo teria sido motivado por uma agressão anterior contra o povo nativo. No relato do padre Luigi Marzano (apud SANTOS, 1973, p. 104) os indígenas assaltaram por alguns meses a lavoura de milho dos Baldassar, os quais “revidaram com um que outro tiro”. Marzano refere que o incidente ocorreu em 10 de dezembro, não em 07 de fevereiro. O jovem estava cortando o mato com os irmãos quando se afastou para observar uma árvore e medir-lhe a circunferência. Foi quando foi flechado pelos índios por uma seta envenenada que o levou a morrer em 24 horas. O autor traz vários outros relatos de ataques de indígenas, mas um deles tem destaque, tanto no *Semblantes de Pioneiros* (1961b), como n’*O Prisioneiro da Montanha* (1961a). É o ataque à família Amboni.

O Prisioneiro da Montanha inicia com um capítulo intitulado “O assalto dos bugres”, o qual narra um “assalto” ocorrido na localidade de Nova Treviso, em Urussanga, região de colonização italiana no Sudeste catarinense. Em 24 de outubro de 1902, Luís Amboni, sua esposa Madalena e a filha mais velha estavam na lavoura, plantando milho. Em casa, não muito distante, brincavam no pátio as três crianças

¹⁷ Ma temiamo invece i selvaggi.

Essi si fanno sentire pur troppo. Il 27 ottobre p.p. hanno derubato un certo Venzon Angelo, venuto da Arsìe di Feltre e il 7 febbraio p.p. uccisero un giovane di diciannove anni. Il poveretto si stava in mezzo al granoturco squadrandone una colonna per costruire una casa. Erano le dieci anti-meridiane, allorché si senti colpire nel petto, gli cadde l’ascia di mano e guardando dalla parte da cui provenne il colpo, scorse un uomo d’alta statura, color di rame con lunghi capelli che si allontanava a passi lenti, volgendo di quando in quando lo sguardo per fissare la sua vittima. Il povero giovane cadde svenuto al suolo; si chiamava Baldassar Giovanni di Mussoi, Comune di Tambre. Intanto sul luogo del disastro accorsero il padre e il fratello del caduto, e pieni di spavento videro una freccia infissa nelle reni della misera vittima. Gliela estrassero, ma essa ne aveva già squarciati gli intestini, che uscivano per la ferita. Ebbe a soffrir molto sino alla undecima ora del giorno dopo, in cui rese l’anima a Dio. Aveva recuperato i sensi quasi subito, e conservò per qualche ora la lucidezza della mente, tanto che si potette apparecchiare il gran passaggio e narrare alla propria famiglia i particolari della sua disgrazia. Vennero fatti solleciti rapporti ai pappresentanti dello Stato; vederemo se si affretteranno a disporre i necessari provvedimenti. Non ve dissimulo: il pericolo è gravissimo, l’apprensione generale.

menores. Súbito Madalena grita fortemente, atingida por uma flecha no braço e outra nas costas, na altura do pulmão. Luís corre em seu auxílio, mas também é atingido no braço. Lembra-se das filhas pequenas em casa e corre para lá com a filha mais velha. Então, aparecem os indígenas: “No mesmo instante, irrompe da floresta uma horda de selvagens, em doida perseguição aos pobres colonos. Alcançam logo os dois fugitivos. Vibram-lhes na cabeça, furiosamente, tremendas pauladas, deixando-os semimortos, num lago de sangue” (BARBOSA, 1961, p. 08).

Seguem os índios, então, para a casa, e fazem o assalto, levando roupas, talheres, instrumentos, comida. Os animais alardeiam no campo, alarmando os vizinhos que correm para a casa, armados, e afugentam os assaltantes. Mais vizinhos vão se juntando e levam os feridos à igreja, onde Madalena acaba falecendo. Na casa, os vizinhos buscam as crianças, que são encontradas sob a cama, tendo consigo um quadro de Nossa Senhora da Pompéia. A mais velha narra o ocorrido:

Quando vi aqueles homens feios, corri para dentro de casa, fechei a porta, desprendi da parede o quadro de Nossa Senhora, e com as minhas maninhas me refugiei debaixo da cama. As três tínhamos a mão no quadro, sem respirar, com os olhos fitos em Nossa Senhora, que nos parecia muito mais bonita. Aquêles brutos vieram muitas vezes perto da gente, mas não puderam fazer-nos mal algum, porque Nossa Senhora não deixava... (BARBOSA, 1961a, p. 9)

O protagonista ouviu o relato da menina, julgando ser o ocorrido “autêntico milagre de nossa senhora”. Aqui também a religião é evocada como proteção infalível contra os indígenas, que se constituem em inimigos da fé, como será verificado mais adiante. Assim deduz Pedro quanto à questão do salvamento:

Não era possível, dizia, que os selvagens, ao retirar o colchão da cama, não houvessem descoberto as crianças. Não era possível. E como explicar que elas, as três garotinhas, uma de dois anos e pouco, vendo entrar em casa e aproximar-se aqueles gigantes nus, negros, armados, que conheciam por fama de cruéis e ferozes, não tivessem soltado um grito, um gemido?... (BARBOSA, 1961a, p. 11)

Interessante como o autor constrói a narrativa do “milagre”. As crianças, movidas pelo temor, recorrem à fé e a um amuleto para protegerem-se dos índios, que aqui são

tratados como os próprios inimigos da fé. A proteção divina, na presença da Madonna, impede que os selvagens façam mal às crianças. Os “homens feios”, em oposição à Virgem, evocam uma imagem presente no subconsciente humano de tudo o que é indesejável em oposição àquilo que dá alento. O “feio x belo” marcam bem os dois lados do conflito – qual deles é desejável e qual deles é malquisto. Quanto a Pedro, qualifica os nativos como “gigantes nus, negros, armados, cruéis e ferozes”, emaranhando uma série de características negativas ligadas à monstruosidade, à violência, à obscuridade, à irracionalidade, à animalidade. O tabu da nudez também é recorrente, contribuindo para a depreciação dos indígenas, que sempre, cada vez mais, vão parecer “inumanos”.

Na sequência da história, o autor conta que, no vilarejo, “todos se revoltaram contra os bárbaros selvagens, aquêles monstros infames que não paravam de causar vítimas entre os humildes lavradores. Muita gente jurou de exterminar os terríveis inimigos da civilização” (p. 12). Novamente aqui aparecem os índios com inimigos da civilização, sendo desejável seu extermínio, o que de fato aconteceu. Quanto à caracterização dos indígenas, assim se reporta Barbosa:

Eram os Botocudos, a tribo mais feroz de todo o Brasil meridional. Habitavam as imensas florestas que circundavam a muralha dos Aparados. [...] Sem tanga, inteiramente nus, de côr bronzada, estatura média, ombros largos, musculatura atlética, cabelos pretos e soltos, olhos negros e mongólicos. [...] Séculos sobre séculos, donos absolutos da floresta, ciosos de seus direitos, empregavam requintes de crueldade na defesa de seus imensos domínios. (BARBOSA, 1961a, p. 12–13)

A afirmação de Barbosa quanto a serem os “botocudos” os índios mais ferozes do Brasil meridional é explicada por Santos (1973, p. 97). Segundo o autor, “a caracterização dos Xokleng como ‘selvagens desalmados’, que tudo faziam para matar ao branco, foi comum e necessária para se justificar as ações que sobre eles deflagravam os bugreiros e colonos”. Ou seja, para assegurar a ocupação europeia das terras anteriormente pertencentes aos indígenas foi necessário construir uma imagem do índio, fazer-se representações que avalizavam a posição do imigrante como justo senhor daquelas terras. Não só do índio se produziu a imagem, o colono, por oposição, constrói sua imagem autocaracterizando-se completamente contrário a tudo o que o “bugre” é. Se o bugre é um assaltante violento, o colono é um pacífico trabalhador. Se o bugre representa tudo o que é selvagem, o italiano vai representar o progresso e a civilização. Do início da

colonização, em fins do século XIX, a imagem se constitui e vai se arrastando até a obra de Barbosa, nos anos 1960. Não se pode esquecer, no entanto, que haverá edições de *O Prisioneiro da Montanha* até 1988 e do *Semblantes de pioneiros* até 1995. O autor chega a reconhecer o direito dos índios sobre a terra (séculos sobre séculos, donos absolutos da floresta), mas logo os desumaniza quando ressalta os “requisitos de crueldade” na defesa de seus territórios.

2.1.2 “Valorosos caçadores de bugres”

Em ambos os livros figura também a representação do *bugreiro*, literal caçador de índios que é tratado de maneira heroica pelo autor. Mais que isso, nas duas obras o bugreiro assume um caráter de sacralidade e de patriotismo, lutando em defesa da fé e da civilização, empreendendo, nas palavras do autor, verdadeira cruzada. Em *Semblantes de Pioneiros* (1961b), após a descrição de vários assaltos, assim coloca Barbosa a formação das milícias de bugreiros:

No entanto alguns corajosos juravam vingança, prometendo desalojar, a qualquer preço, o índio da floresta, afastá-lo para longe, ou acabar com êle. [...] E os moralistas doutrinavam: trata-se de legítima defesa contra injusto agressor. Se o governo o Govêrno autorizar, declaramos guerra aos bugres. E estaremos lutando por uma causa sagrada. (BARBOSA, 1961b, p. 94)

A guerra, como mencionada no texto acima, é de extermínio. Na verdade, o indígena, dando sequência à sua animalização, é tratado como caça: “Mas, no misterioso labirinto da floresta, perseguir a caça que, além da sutileza da cobra e o instinto da fera, possui inteligência de gente, não é coisa fácil” (p. 94–95). Aqui além da recorrente comparação com a fera, é acrescentada a sutileza da serpente, animal que ocupa espaço na simbologia da traição, do engodo, do caminho da perdição. A serpente é representada bíblicamente como o próprio demônio, portanto como a materialização do mal, no Gênesis, na história de Adão e Eva. Portanto, fazer menção à serpente é representar o que é baixo, vil e asqueroso.

O autor coloca que os colonos, após autorização do governo, tentaram encontrar os índios por conta própria, mas falharam. Por fim, guiados por “um prático da mata,

enviado pelas autoridades, [...] surgiram então os *bugreiros*, os terríveis caçadores dos índios, alguns dos quais [...] deixaram legendária fama de heróis, jamais se apagando da memória dos descendentes de imigrantes italianos daquelas paragens” (p. 95, grifo do autor). Essa fama heroica realmente teve espaço na época da colonização. Brunello (1994, p. 37), explica a formação dos bugreiros em razão dos assaltos aos colonos:

Como aconteceu em Urussanga, por vezes os colonos organizaram-se sozinhos, mas geralmente a caça aos índios foi organizada pelas companhias de colonização [...]. Os *bugreiros* eram geralmente mestiços, práticos da floresta. Eram pagos pelo governo, pelas companhias de colonização, pelos colonos que se auto-tributavam. Formavam bandas de oito a quinze pessoas, muitas vezes aparentadas entre si.¹⁸

Santos (1973, p. 83) coloca que “a quase totalidade [das tropas] era formada por caboclos, conhecedores profundos da vida no sertão”. Então, há de ficar claro que a ideia que o autor faz transparecer de que os bugreiros eram colonos heroicos é equivocada. Embora milícias formadas por colonos tenham ocorrido, como colocou Brunello na citação acima, via de regra essas expedições não eram formadas por imigrantes, mas por caboclos remunerados para tal fim. Quanto ao heroísmo dos bugreiros, Brunello (1994, p. 41) afirma que “nas colônias os *bugreiros* eram tratados como heróis”¹⁹. É complexo compreender como em uma sociedade cristã, autodeclarada pacífica, uma figura que empreenda tanta violência ganhe status heroico. Santos (1973, p. 86 – 87) ajuda a explicar este fenômeno:

A noção de que o índio era uma ameaça aos projetos de progresso do civilizado praticamente anulava qualquer esboço de reação. Ao mesmo tempo, entre os brancos, criavam-se imagens de heróis para os executores do extermínio indígena. [...] A apresentação do bugreiro como herói, evidentemente, era fundamentada na ideia que todos faziam sobre a condição animalesca do índio.

¹⁸ Come avvenne a Urussanga, a volte i coloni si organizzarono da soli, ma di norma la caccia a gli indios fu organizzata delle compagnie di colonizzazione [...]. I bugreiros erano generalmente meticci, pratici della foresta. Erano pagati dal governo, dalle compagnie di colonizzazione, dai coloni che si autotassavano. Formavano bande di otto-quindici person, spesso imparentate tra di loro.

¹⁹ Nelle colonie i *bugreiros* erano trattati come eroi.

É esta animalização do índio, também, que permite que se atribua um espírito cristão de cruzada à ação dos bugreiros. Além disso, é um gesto de patriotismo, como colocado pelo autor: “Arrojados, roídos de ódio e sedentos de vingança, em vista da morte do irmão ou parente, lá marchavam de viseira erguida, como soldado em defesa da pátria ultrajada. [...] É cruzada que Deus suscita e abençoa. É gesto imperioso do mais autêntico patriotismo” (p. 95). Como fica evidente, Barbosa constrói uma concepção cristã de pátria. O patriotismo, a defesa da religião e do progresso sempre andam de mãos dadas.

N’*O Prisioneiro da Montanha* (1961a, p. 16) assim é descrito pelo autor o surgimento dos bugreiros, após o assalto aos Amboni e a morte de Madalena, em Nova Treviso:

Entre os imigrantes, cujos parentes pereceram à sanha assassina dos bárbaros, surdiram, então, os terríveis *bugreiros*, audaciosos caçadores, mordiscados de ódio e sedentos de vingança. Alguns deles, como Nicola Baldassar e Natale Coral, verdadeiros heróis da pátria, de legendária fama, legaram seu nome glorioso às páginas da História.

Nicola Baldassar e Natale Coral são citados em ambos os livros. Eduardo Hoernhan (apud SANTOS, 1973, p. 84), em relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios, escreve que “Nos municípios de Araranguá e Tubarão existem (...) os celeberrimos Veríssimo, Maneco Ângelo e Natal Coral, os três grandes capitães das batidas. Eram tidos como heróis e como tais, respeitados. Visitavam-nos, aplaudiam-nos e citavam seus nomes [...]”. Brunello (1994, p. 39–40), afirma que Coral foi um dos mais notórios bugreiros de Nova Veneza. Era encarregado de medir os lotes. Casado com uma irmã de Giovanni Baldassar, assassinado pelos índios como referido acima. Coral teria iniciado suas atividades como bugreiro ao descobrir um acampamento indígena e atacá-lo com mais duzentos colonos, entre os quais seu cunhado e irmão de Giovanni, Nicola Baldassar, cioso por vingar a morte do irmão. A aldeia foi destruída, ninguém foi poupado e os dois bugreiros tornaram com dois sacos cheios de orelhas, cerca de duzentas. As orelhas eram tidas como um troféu, se as extraía a cada índio abatido. Como afirma Brunello (1994, p. 41), “se conta que na região de Urussanga os *bugreiros* usavam colares de orelhas de índios”²⁰.

²⁰ “Si racconta che nella regione di Urussanga i *bugreiros* portavano collane di orecchie di índios”.

Ainda, segundo os relatos da época, os xokleng raptaram sua esposa, que acabou engravidando de um dos bugres. O autor defende que o rapto da esposa veio em resposta à ação de Coral como bugreiro. De qualquer forma, Natale Coral possuía grande fama na colônia. A expedição à aldeia descrita acima é representada também por Barbosa, em ambos os livros. Em *Semblantes de Pioneiros*, escreve desta forma:

Nicola Baldassar marcha na frente, impávido. Penetra na oca empunhando o facão:

– Foi você que matou meu irmão! Morre, canalha!

Apanhados de surpresa, não esboçam gesto de defesa. Soltam urros medonhos. Os que tentam fugir são abatidos a bala. Os outros, lá dentro, deitam de bruços escondendo o rosto contra o chão.

Terrível carnificina. O sangue encharcou o solo, jorrando em borbotões. São poupadas as crianças, que os civilizados levam para suas casas, juntamente com dezenas de orelhas, qual troféu de vitória.

Brilhou agora, por algum tempo, a paz e o sossego na colônia. (BARBOSA, 1961b, p. 81)

N’*O Prisioneiro da Montanha* (1961a, p. 17), o protagonista Pedro, aos 13 anos, decide incorporar-se ao esquadrão, depois do assalto em Nova Treviso. Como cita o autor, o esquadrão formado por “velhos bugreiros, caçadores de onça”, envolvem-se em “memorável caçada”. Novamente, como é recorrente na obra do autor, o indígena é comparado às feras, especificamente à onça. O par é representação da violência selvática e da oposição violenta ao progresso dos imigrantes. Um mal que deve ser caçado, exterminado. Assim descreve o autor o ataque à aldeia dos indígenas:

Madrugada, aos primeiros clarões do dia, o inferno desaba sobre o rancho dos índios.

Colhidos de surpresa fulminante, sob tremendo troar de fuzilaria, os assassinos Botocudos não esboçam movimento de defesa. Recebem no corpo o castigo que eles primeiro infligiram aos brancos.

De facão alçado, berra o bugreiro: – Foi você que matou meu irmão, bandido?! Morre, canalha!

Os que tentam fugir são abatidos a bala. Os outros, lá dentro, deitam de bruços, escondendo a face contra o solo.

Pavorosa carnificina, encharcando de rubro a terra virgem, impregnando o ar com o odor forte do sangue bárbaro. São poupadas as crianças, que os caçadores levam consigo para o seio abençoado da civilização.

Os bugreiros, logo a seguir, cortam tôdas as orelhas das vítimas. Com elas, enchem a mala de pano. É o troféu da vitória.

A colônia, pacífica, figadal inimiga de qualquer violência, experimenta incrível horror diante daqueles sangrentos despojos, daquele gesto cruel e desumano. No entanto, respira agora sossegada.

Decorrido algum tempo, chusmas de índios tornam a declarar guerra ao sacrificado colonizador. Os bugreiros, sempre alertas como cães guardando a casa, voltam à luta, e o arco-íris da paz, da tranqüilidade e do sossego reina outra vez abençoando o suor que opera milagres na terra virgem. (BARBOSA, 1961a, p. 17)

Neste relato encontram-se várias representações. É evocado o heroísmo e a bravura do bugreiro, tratado como corajoso guerreiro, o cão de guarda que permite com que os colonos durmam em paz. As crianças são poupadas, sinal da benevolência dos colonos. As orelhas são o troféu da vitória. A colônia, “figadal inimiga de qualquer violência” tem sua posição de bondade cristã bem demarcada. O colono, trabalhador incansável, fiel abençoado que opera milagres na terra através de seu trabalho. Por fim, ante tantas cenas de violência e, de fato, *somente* por causa desta violência, “o arco-íris da paz, da tranqüilidade e do sossego reina outra vez”. Nessa contraditória concepção de Barbosa, só havia uma maneira de pacificar a comunidade dos colonos, de pacificar os índios – guerra de extermínio. O autor também menciona que os indígenas estariam recebendo o castigo que eles “primeiro infligiram aos brancos”. Porém, na realidade, os ataques não partiam somente da vingança ou represália. Os imigrantes algumas vezes atacaram primeiro, provavelmente movidos pelo temor, que tanto assolou as primeiras comunidades que ocuparam as colônias em meio às matas. Brunello (1994, p. 35), relata o seguinte caso:

Naqueles anos [1887], dois jovens de Urussanga, que a tradição oral recorda particularmente corajosos, estavam indo à caça na floresta quando viram um índio trepado em uma grossa árvore, tentando sugar o mel com uma cana de bambu. Mataram-no e correram a chamar reforços. Dias depois, um grupo de meninas [...] viram uma casa queimada. Não se sabe se era a habitação do responsável pela morte do índio, mas é muito possível que fosse, tendo em vista a sequência com que foram contados os fatos. Em um campo cultivado foi encontrado o corpo de uma senhora feito em pedaços a golpes de machadinha. Os vizinhos da casa se armaram, foram a uma aldeia indígena e mataram todos os habitantes.²¹

²¹ In quegli anni [1887] due giovanotti di Urussanga che la tradizione orale ricorda particolarmente coraggiosi stavano andando a caccia nella foresta quando intravidero un indio arrampicato sopra un grosso albero intento a succhiare del miele con una canna di bambù, lo uccisero e corsero a chiamare rinforzi. Giorni dopo, un gruppo di ragazze [...] videro una casa bruciata. Non si sa se fosse l'abitazione del responsabile dell'uccisione dell'indio, ma è molto probabile di sì, vista la sequenza con la quale sono raccontati i fatti. In un campo coltivato fu trovato il corpo di una donna fatto a pezzi a colpi di accetta. I vicini di casa si armarono, andarono in un villaggio indigeno e uccisero tutti gli abitanti.

A qualquer assassinato os colonos e bugreiros respondiam com violência desproporcional. Apesar dessas expedições de extermínio serem brutais, o autor coloca Pedro, o protagonista, então com 13 anos, como parte da expedição. É uma criança que o autor coloca em meio à carnificina, como ele mesmo qualifica. Poder-se-ia imaginar que aquela fora uma experiência traumática para ele, mas não. Barbosa descreve desta forma a reação do protagonista:

Uliana regressava vibrando daquela inesquecível caçada humana. Vinha com a alma em festa, o coração aos pulos, cantando. [...] Fôra a única batida de bugres a que tomara parte. Ele não matou índio algum, não disparou sequer um tiro de espingarda e não vibrou o facão. Apesar de saber que o objetivo da missão era nobre e sagrada, defendendo a civilização e a Pátria contra o injusto agressor, apesar do ímpeto de vingança que o acometeu após o massacre de Treviso, não tivera coragem de envolver-se em cenas de sangue. (BARBOSA, 1961a, p.19)

Embora tenha, por assim dizer, conservado sua pureza infantil ao ter evitado ferir os indígenas, o menino “volta vibrando, alma em festa, coração aos pulos”. E mais, tinha consciência que o extermínio dos indígenas era “missão nobre e sagrada”, era “defender a civilização e a Pátria”. Ele acreditava que o indígena era o injusto agressor. Não pensava que aquele povo tinha lá estado por muitos anos, não pensava que ele, de certa forma era o invasor. Não pensava que por uma vida ítala foram tolhidas duzentas vidas nativas. Como o imigrante mantuano que participou de expedições contra os indígenas escreveu, em 1876 (apud BRUNELLO, 1994, p. 30), que estavam “ansiosos por ir à caça do selvagem”, assim também havia sido uma alegria para o jovem. A criança não se traumatiza com tais cenas de violência. Pelo contrário, é instigada a apreciar aquele tipo diferente de caçada. É no mínimo intrigante saber que esta visão tão peculiar venha de um religioso.

Barbosa relata que um padre foi chamado para tentar “pacificar” os índios. Tratava-se de Luís de Semetille, vindo do Paraná, onde havia catequisado índios por 18 anos. O fato é corroborado por Brunello (1994, p. 35): “Em junho de 1885 o governo

mandou a Urussanga um frei franciscano de origem italiana, padre Luigi da Cimitale, para que estabelecesse um contato com os ‘selvagens’²². Segundo Barbosa (1961^a, p. 81),

trouxe ele quatro bugres menores. Durante um ano, percorreu as matas de Urussanga procurando com mil artificios e astúcias um contato com os silvícolas. Tudo embalde.

A solução, a única solução mesmo, eram as batidas dos bugreiros, agora numerosos e práticos.

Não se questiona que, em decorrência do contexto, talvez não tenham os colonos encontrado outra saída a não ser lutar contra os indígenas. O temor aos “bugres”, a violência dos assaltos e assassinatos, o medo de perder tudo, o medo, principalmente, do desconhecido, onde a imaginação desenha as mais variadas monstruosidades. Porém, exaltar tão violentos feitos é muito arriscado. Que percepção poderão ter tido os leitores da mesma idade de Pedro espalhados pelo Brasil? Como passaram a encarar os indígenas contemporâneos a eles?

Evidentemente, deve-se por bem analisar o contexto do autor. O Barbosa de 1961 não será o mesmo Barbosa quase 30 anos depois, na última edição do livro, de 1988 (p. 17–18). Nessa edição encontramos a história praticamente reescrita: diante do ocorrido, os habitantes de Nova Treviso formam um “esquadrão de bugreiros”. Pedro apresenta-se para compor as fileiras: “Eu, nascido naquele sertão, vivendo entre índios e feras, trazia nas veias o sangue aventureiro. Ah, como eu adorava acompanhar os caçadores de onças! Um divertimento atordoante!” Segue descrevendo a cena da incursão, sendo que os colonos, guiados por um “prático”, localizam a aldeia ao cair da tarde, pernoitam e, ao amanhecer, tomam a taba de surpresa. Ao contrário dos mais relatos sobre os bugreiros, o protagonista dá um exemplo do que se poderia caracterizar por “bondade cristã”:

“Se quiséssemos, poderíamos exterminar todo o bando, como faziam outros bugreiros. Nós tivemos pena. Não quisemos praticar tamanha barbaridade, assim, sem combate, à traição.

Avançamos sobre o depósito de suas armas, reunidas a um canto, deixando a todos completamente indefesos. Gritando e apontando o fuzil, fizemos sinal que fugissem. Atordoados, deitaram a correr. Homens, mulheres e jovens,

²² Nel giugno del 1885 il governo mandò a Urussanga un frate franciscano di origine italiana, padre Luigi da Cimitale, perché stabilisse un contatto con i «selvaggi».

deixando apenas duas crianças de colo, dormindo, as quais levamos para nossas casas.

Fizemos de tudo para que os indiozinhos se criassem. Mas, depois de uns anos, morreram de uma doença misteriosa, assim como acontecera antes com outras crianças indígenas, recolhidas pelos colonos. (BARBOSA, 1988, p. 17–18)

Embora continue apreciando as caçadas e apresente-se animado por perseguir os índios, nesta passagem a história é atenuada e as vidas dos indígenas são poupadas. Por fim, é conveniente que se faça uma análise da construção dos dois grupos presentes nos livros analisados. Em *Semblantes de Pioneiros*, os colonos imigrantes são caracterizados da seguinte forma: “intrépidos colonos” (p. 90), “inquebrantável tenacidade” [dos colonos] (p. 91), “bom colono” (p. 92) “pobre imigrante” (p. 93), “indefesos colonos” (p. 94), “valeroso caçador de bugres” (p. 97). Por seu turno, os indígenas são representados assim: “hordas de crudelíssimos selvagens” (p. 89), “feroz Botocudo” (p. 91), “chusma de bugres” (p. 92), “furor vandálico e sanguinário” (p. 94), “selvagens em chusmas” (p. 94), “injusto agressor” (p. 94), “bárbaros” (p. 95), “implacáveis inimigos da civilização” (p. 96). Como ficam denotado, os adjetivos referentes aos colonos sempre são extremamente positivos, tratando-o como trabalhador, portador do progresso, valeroso, mas, ao mesmo tempo, indefeso diante dos bugres. Enquanto os indígenas recebem adjetivação extremamente negativa, sobretudo quando se trata de caracterizar o grupo: chusma, horda, etc., fazendo menção a um grupo humano decadente e destruidor. Como defende Baczcó (1985, p. 298), acerca dos conflitos sociais,

Como é que se podem separar, neste tipo de conflitos, os agentes e os seus actos das imagens que aqueles têm de si próprios e dos inimigos, sejam estes inimigos de classe, religião, raça, nacionalidade, etc.? Não são as acções efectivamente guiadas por estas representações; não modelam elas os comportamentos; não mobilizam elas as energias; não legitimam elas as violências?

Isto é, a violência dos colonos é justificada pelas imagens que estes têm dos nativos. As representações tornavam o indígena um monstro a ser repellido, um demônio a ser combatido. Elas são abstratas, mas têm uma função muito pragmática na realidade social dos grupos. Instigam violências e avalizam atos de poder. Decidem os heróis e vilões, os vencedores e os vencidos. As representações constroem o mundo humano.

Por fim, assim se encerra a passagem, relatando: “E assim, aos poucos, foram desaparecendo os Botocudos, restando ainda algum descendente civilizado” (BARBOSA, 1961b, p. 83). Em *O Prisioneiro da Montanha*, quando Pedro retorna dez anos depois de ter ficado preso no Morro do Realengo, assim descreve a paisagem que encontra: “O progresso dos colonos italianos notava-se em tôda a parte. A paisagem modificara-se de modo palpável. Sucumbiram as matas. Abriram-se estradas. Surgiram casas, povoados, vilas. Os bugres e os tigres já não apareciam...” (p. 128). Era o triunfo dos imigrantes sobre os bugres. A vitória da civilização. Os xokleng, derrotados, exterminados, nada puderam fazer para impedir que se cantassem os heroicos fatos do massacre dos bugreiros para com sua gente. Talvez aguardem, da História, alguma justiça.

O estilo e ideais de Barbosa lhe renderam críticas. Em suas memórias (1996), o autor cita que manteve algumas “polêmicas”, entre as quais, a de Antonio Hohlfeldt, publicada em 22 de janeiro de 1977, no Caderno de Sábado do jornal *Correio do Povo*, jornal onde Hohlfeldt era colunista à época. Em um texto intitulado *Desenvolvimento Cultural na Zona de Imigração Italiana*, o jornalista vai analisar alguns autores, mas dedica um espaço especial do artigo ao *Semblantes de Pioneiros* (BARBOSA, 1961) e ao *Campo dos Bugres* (BARBOSA, 1975), fazendo observações contundentes acerca do estilo do autor. Sobre *Campo dos Bugres*, o autor declara:

Este autor já publicara, anteriormente, “*Semblantes de Pioneiros*”, obra que sem dúvida alguma é bem superior ao trabalho mais recente. Isso é fácil de se notar, bastando uma observação rápida quanto à cópia de adjetivação insossa que agora surge, em contrário do texto mais antigo, bem melhor enxugado e mais objetivo. Em ambos, contudo, permanece o latente mito do progresso, da coragem do imigrante, aquele primeiro ainda mantendo-se num limite precioso, em que o heroísmo alcança graus de reconhecimento e aceitação do leitor. Neste último, porém, o autor perde-se por completo, no afã de catequisar. Aliás, outros romances seus são ainda piores, em especial “*O Prisioneiro da Montanha*”, que há pouco tive oportunidade de manipular. (HOHLFELDT, 1977, p. 12)

Barbosa defende-se afirmando que *Campo dos Bugres* é, na verdade, o próprio *Semblantes de Pioneiros*, só que os contos do primeiro são compilados numa só história no segundo. Também afirma que *Campo dos Bugres* é “um livro de cunho eminentemente popular, sem pretensões literárias” (BARBOSA, 1996, p. 85). Enquanto este é caracterizado como “romance”, *Semblantes de Pioneiros* é por vezes caracterizado como “História” e por vezes caracterizado como “ensaios sociológicos”, quando aparece nas

listas de publicações do mesmo autor, em livros posteriores. Portanto, o livro pretende-se verossímil e, de fato, possui um caráter memorialista. O problema reside, justamente como coloca Hohlfeldt, no tom da narrativa, na adjetivação, e em outros elementos desta natureza.

Quanto ao “mito do progresso” presente em *Campo dos Bugres*, nas palavras de Hohlfeldt (1977, p. 12), “mediante uma evocação nostálgica e portanto falsa, o texto levamos a facilitar a compreensão errada do fenômeno da imigração, uma vez que o personagem principal, verdadeiro, aliás, deste romance, termina evidentemente progredindo”. Além de salientar que o personagem é fictício, Barbosa (1996, p. 86) defende-se afirmando que, “para o comentarista do “Caderno de Sábado”, [...] a ascensão econômica e social de milhares de famílias italianas no Rio Grande do Sul não passa de um mito”. A questão não é negar o progresso, mas analisar por outros ângulos. Outros romances sobre imigração, tais como *A Cocanha*, de José Clementino Pozzenatto, relatam também as desventuras dos imigrantes, não somente um progresso indelével como nas obras de Barbosa.

É importante notar, também, o momento em que o livro foi escrito, 1975. Não foi casual, é o centenário da imigração italiana no Rio Grande do Sul, da fundação de Nova Milano, primeiro núcleo colonial italiano na região. O apelo identitário propiciou que *Semblantes de Pioneiros* fosse reescrito como *Campo dos Bugres*, evocando todo um sentimento ufanista acerca dos imigrantes, dos colonos desbravadores, como heróis patriotas. O jubileu da imigração foi, portanto, um incentivador dessas representações identitárias que vão se refletir, inclusive, na obra de Barbosa.

Em relação ao “afã de catequisar”, é realmente do estilo do autor atribuir aos personagens uma fé cristã inabalável, que acaba sendo uma característica identitária dos mesmos. No entanto, como o autor tantas vezes salienta em suas memórias, é do gosto popular. Isto é atestado pela quantidade de livros vendidos, especialmente do *Prisioneiro da Montanha* – 41 mil exemplares em sete edições (BARBOSA, 1996, p. 81). O autor salienta ainda que “nenhum outro comentarista, a não ser o apontado, achou que o livro desvirtue o fenômeno da imigração” (1996, p. 86) e cita críticos que julgaram positivamente as suas obras, entre os quais Itálico Marcon, Rovílio Costa e Luis A. De Boni, intelectuais influentes na zona de imigração italiana.

Sobre os indígenas, Hohlfeldt critica da seguinte forma a questão dos conflitos entre os colonos e os xokleng em Santa Catarina:

Já em “Semblantes de Pioneiros”, dedicando um estudo aos botocudos e suas incursões contra os imigrantes, transformara-os facilmente em bandidos, esquecendo que para o indígena, com ou sem razão consciente, os italianos e alemães imigrantes de Santa Catarina e Rio Grande do Sul era [sic] invasores de terras legitimamente suas por usufruto. No caso do “Campo dos Bugres” a mesma perspectiva bem pouco cristã, aliás, se mantém. Quando se fala de índio, é para fazer-lhe pouco [...]. (HOHLFELDT, 1977, p. 12)

Realmente, como tem sido defendido ao longo deste estudo, Barbosa desumaniza os indígenas, que eram de fato donos das terras ocupadas pelos imigrantes. Porém, o autor também não pode ser julgado friamente. É, como se diz, filho de seu tempo. Para rebater essa crítica de Hohlfeldt, Barbosa coloca que

É um fato, narrado em outros livros, que o maior obstáculo à colonização daquela região catarinense foi a hostilidade do indígena. Se o governo não autorizasse a defesa, a região não teria sido colonizada, pois as famílias principiavam a abandonar suas terras. Mansueto Bernardi, que foi o censor do livro, não opôs a menor restrição à publicação [sic] daquele capítulo. Com base em tal princípio de moral, devem ser consideradas todas as histórias de guerra, inclusive as que narra a Bíblia. (BARBOSA, 1996, p. 86)

Sim, de fato os indígenas se opuseram, como justa defesa de seus interesses, à ocupação de seus territórios pelos imigrantes. Porém, estes imigrantes e as autoridades enviadas pelo governo acabaram por perseguir violentamente a esses indígenas, exterminando-os. Só que do ponto de vista do autor isso é considerado heroísmo, não violência. Novamente, um efeito colateral do tempo da obra, escrita em torno de 50 anos após ocorridos os conflitos. A repulsa se manteve desde o fim dos conflitos, no início do século XX, até a década de 1960, como denota a publicação dos escritos de Fidélis. E este pensamento, como evidencia o número de obras consumidas e as reedições, teve grande aceitação do público, não só no Rio Grande do Sul, na zona colonial, mas em todo o país. *O Prisioneiro da Montanha*, na ocasião de seu lançamento, foi durante dias o livro mais vendido da feira do livro de Porto Alegre, conforme relata Barbosa (1996, p. 79). E, por 15 anos, não houve críticas negativas à postura do autor. Porém, neste meio tempo,

começam a surgir estudos antropológicos importantes acerca dos indígenas. Em 1973, sai o estudo de Sílvio Coelho dos Santos sobre os xokleng. Em 1976, Ítala Becker publica seu estudo dos kaingang. A crítica de Hohlfeldt é publicada em 1977. Fica registrado, portanto, como a produção de conhecimento contribui para desmascarar preconceitos e estes são notáveis na zona colonial italiana.

Por fim, a crítica de Hohlfeldt mostra como varia o pensamento acerca dos indígenas ao longo da história. Se na época que foram escritos os romances as reservas indígenas haviam acabado de ser reduzidas e redistribuídas entre os colonos, no final dos anos 1970, como já mencionado, o debate acerca dos indígenas é intenso e os movimentos para reaver aqueles territórios estavam muito acesos. Os livros de Barbosa, portanto, vão sendo reescritos, subvertendo a História aos interesses do presente, como é tão evidente no seu curso.

2.2. Luís Bugre e os Versteg

A história aqui analisada será o sequestro da família Versteg, em 1867. Barbosa relata este incidente em duas obras: *Prisioneiros dos Bugres* (1966) e *Luís Bugre* (1977a), além de uma menção breve em *Campo dos Bugres* (1975). Os fatos narrados são verídicos. Faz-se necessário, portanto, uma breve análise histórica dos acontecimentos.

Ataques dos indígenas kaingang à zona colonial alemã ocorrem desde os primórdios da colonização. Em uma correspondência de 1832, possivelmente destinada à Alemanha (neste caso, à uma das regiões de língua teuta da Europa), Franzen (apud BECKER, 1976, p. 305), conta um pouco como esses contatos violentos entre os indígenas e os imigrantes impactaram os anos iniciais da colonização europeia no nordeste rio-grandense:

“Estariamos perfeitamente contentes e felizes, se não existisse um grande mal, a saber, os homens selvagens, que já faz muito tempo, tornaram perigosos os matos e tiraram a vida a 21 irmãos alemães. Estes selvagens que descendem da Índia (!) eram aqui na terra livre os habitantes primitivos, antes de os portugueses tomarem posse desta terra, sendo depois rechaçados para o mato. Aí se poderiam alimentar bem da muita caça, frutos e plantas, se não quisessem satisfazer sua tendência para roubar e matar. Estão interessados principalmente no roubo de objetos de ferro. (...) Ainda no dia 16 de abril deste ano, 4 horas

de distância daqui (do Rosental) mataram 11 pessoas entre crianças e adultos. Mas agora os alemães se retiraram das colônias mais afastadas e se estabeleceram no meio desta picada e também na minha zona, onde moro na frente.”

O episódio do rapto dos Versteg²³ é uma história interessante, pois Jacó Versteg, sequestrado quando criança juntamente com sua mãe e irmã, consegue fugir e voltar à colônia alemã meses após o rapto. O sequestro ocorre após um ataque indígena à sua residência e a depredação da propriedade quando o seu pai, Lamberto Versteg, não se encontrava em casa. O menino, sua mãe e irmã foram obrigados a seguir os indígenas para a mata, sendo que os três permaneceram com o grupo de indígenas, convivendo com eles por vários meses. Jacó parecia ter se habituado bem à vida dos kaingang, mas não tiveram a mesma sorte sua mãe e irmã, que acabaram morrendo ou sendo mortas pelos indígenas. Apesar dos esforços de Lamberto para encontrá-los, montando, inclusive, uma milícia encarregada de procurar os desaparecidos com o apoio das autoridades, ele nunca havia obtido êxito. Jacó, porém, consegue fugir depois de vários meses e se reencontra com seu pai.

É interessante observar nesta história a atuação de Luís Bugre. Ele também havia sido sequestrado quando criança após um ataque a uma propriedade de alemães e adotado por Matias Rodrigues da Fonseca, de origem portuguesa, uma vez que nenhuma família alemã o havia acolhido. Ele cresceu em meio aos colonos, porém, manteve contato com os indígenas. Ele foi, na verdade, o mentor do sequestro da família Versteg e, para que não desconfiassem, fingiu colaborar nas buscas pelos sequestrados guiando a expedição de resgate, justamente para que não os encontrassem. Quando Jacó retorna, Luís acaba fugindo, já que Jacó entregaria sua participação no rapto.

Dornelles (2011a, p. 269) salienta, a partir da compreensão desta história, que deve ser considerado o ponto de vista dos indígenas, mais facilmente cognoscível a partir de situações como essa:

²³ Para maiores informações acerca do tema, ver DORNELLES, Soraia Sales. *De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana do Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011

Fica para nossa imaginação a possibilidade de talvez, um dia, Luís Antônio da Silva Lima²⁴ ter reencontrado sua família, seu pai, e ter tido com ele um momento como teve Jacó. E quantas outras aproximações a experiência de Jacó pode nos fazer refletir sobre a vida de Luís: se ele também pensou que os alemães o matariam quando foi capturado; se gostou de aprender brincadeiras e tarefas com os colonos; se as comidas estrangeiras lhe deram prazer; qual dificuldade teve o indígena com a língua alemã e o português. Infelizmente, não se pode confirmar nenhuma dessas especulações, mas esse exercício de comparação devolve a Luís um pouco da sensibilidade para encontrarmos algum significado em sua experiência tão ímpar.

Se os imigrantes temeram, portanto, os indígenas por sua violência e selvageria, pode-se ter ideia, a partir de casos como o de Luís, que os colonos também foram temidos e que os indígenas também devem ter feito representações sobre os colonos. Porém, os indígenas quase não foram ouvidos. Muito pouco se sabe sobre seu ponto de vista no tocante às relações com os imigrantes. De qualquer forma, nessas construções sempre está presente a ideia de que “O imigrante alemão veio para trabalhar e viver sua vida de forma pacífica e ordeira. O indígena, por seu turno, age com má índole, ceifando o que não é de sua propriedade, matando e destruindo. Em outras palavras, o colono é a vítima e o indígena o algoz” (RIZZARDO; SANTOS, 2013, p. 336).

O mais interessante, porém, é que Luís teve a oportunidade de reconstruir sua vida longe dos colonos alemães. Dornelles (2011c, p. 13) afirma que “Luís parece ter mantido sua prática como intermediário entre indígenas e imigrantes, bem como um prestador de auxílios e serviços”. Sendo assim, foi ele quem guiou os imigrantes que, em 1875, abriram caminho à imigração em massa de italianos para o Rio Grande do Sul. “Tratavam-se das comemoradas famílias milanesas Crippa, Sperafico e Radaelli que, em 20 de maio daquele ano, provenientes de Olmalte (Monza), fixaram-se numa localidade que denominaram Nova Milano, ‘onde não havia senão uma oca de índios’” (p. 14). O local indicado pelo por Luís era conhecido como Campo dos Bugres, “uma clareira na mata de pinheirais, um verdadeiro descampado que possuía diversos córregos em suas proximidades” (p. 14). Mais tarde, o lugar tornou-se a colônia de Caxias e, depois, a cidade de Caxias do Sul, atualmente a segunda mais populosa do estado. Como afirma Gardelin (2002, p. 77), “a denominação *Campo dos Bugres* é invenção dos brancos. Os índios nunca disseram se lhe tinham dado algum nome. E, menos ainda, que o nome seria esse”.

²⁴ Era o nome de batismo de Luiz Bugre.

Essa instigante história de uma atuação individual mostra como os indígenas entraram em contato com os imigrantes. No relacionamento resultante do contato interétnico “[...] se deve ressaltar a atuação do indígena, ora em defesa de seus interesses territoriais, ora na colaboração com o branco colonizador em diversas e diferentes ocasiões. O resultado de todo este processo, após lutas, correrias, etc., se concretiza nos ‘aldeamentos’” (BECKER, 1976, p. 300). Para o caso do índio Luís, tem-se, portanto, que atuou tanto em meio aos imigrantes alemães como em meio aos italianos: “Tommaso Radaelli, Luigi Sperafico e Stefano Crippa [...] foram orientados por ele na construção de seus ranchos. Foi ele que para eles caçou. Foi ele que buscou ervas medicinais, quando adoeceram” (GARDELIN, 2002, p. 71).

Sob o olhar de Barbosa, a história será contada apenas do ponto de vista dos alemães. O autor conta ter ouvido a história de Jacó Versteg dos lábios de seu pai. Além disso, baseia-se nos escritos do Monsenhor Matias Gensweidt, com tradução do Ir. Eugênio Damião²⁵. A mesma história será relatada em dois momentos diferentes: *Prisioneiros dos Bugres* é publicada em 1966 e *Luís Bugre* passa a circular 11 anos depois, em 1977.

2.2.1. *Prisioneiros dos bugres*

A primeira obra a ser analisada é *Prisioneiros dos Bugres* (BARBOSA, 1966). O autor afirma que quer contar a história à sua maneira, “para as crianças e adolescentes do Brasil”, para seus alunos do curso ginásial, suas afiliadas do “Notre Dame” de Passo Fundo e para seus afiliados de muitas cidades, uma

Epopéia escrita no seio da mata virgem, que no último quartel do século passado [XIX], vestia de negro a serrania alpestre dos rios das Antas e do Caí, às vésperas da chegada das primeiras levas de imigrantes italianos os bravos imigrantes que, a exemplo dos alemães que os antecederam, com um toque de magia transformaram a natureza bruta num vergel de esplêndidas cidades. (BARBOSA, 1966, p. 5)

²⁵ GANSWEIDT, Matias José. *As vítimas do Bugre*. Porto Alegre: Selbach, 1946.

Fica especificada a “clientela” da obra: é o público mais jovem, em nível bem abrangente. A intenção é deixar claro aos jovens o heroísmo dos antepassados colonizadores imigrantes que, enfrentando inúmeras atribulações, conseguiram transformar a “natureza bruta” em prósperas cidades. Como coloca Baczko (1985, p. 309),

é assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súbdito”, o “guerreiro corajoso”, etc.

A questão do domínio e transformação da natureza sempre fica muito evidente nas obras, ensejando uma ideia de progresso. Os principais envolvidos na trama são o casal de imigrantes Lamberto Versteg e Valfrida Bloon, seus filhos Jacó e Lucila e, é claro, Luís Bugre. O autor salienta a origem, a linhagem nobre dos imigrantes: “Traje elegante, terno azul, bigodes negros, porte airoso, parece de sangue nobre. Não parece: é realmente de nobre origem. Descendente dos condes de von Ameringen. Chama-se Lamberto von Steg, nome que ele [...] altera para Lamberto Versteg” (BARBOSA, 1966, p. 14). E segue na descrição das crianças: “O casal tem agora dois filhos: Jacó Lamberto, de 4 anos, nascido na Holanda no dia 26 de fevereiro de 1855, e Lucila, de 2 anos. Lindíssimas crianças, muito louras, não desmentem a nobre linhagem” (p. 14). A Saliência da nobreza da família constitui um apelativo à simpatia do leitor pelos protagonistas europeus. Os imigrantes, ao longo da obra, vão ganhando atributos que lhes permitem uma conformação de heroísmo: nobreza, coragem, perspicácia, etc. Por outro lado, as características dos indígenas lhes conferem um papel de vilania: traição, selvageria, violência, etc.

Barbosa não omite, evidentemente, o elemento indígena da região de colonização. Pelo contrário, evidencia, uma vez que quer contar uma história do conflito entre os indígenas e os colonos: “Ao norte do reduzido número de casas do alto Forromeco não existe alma viva de homem civilizado. No seio arcano de tôda aquela imensidão de mata virgem, impera soberano, o indígena da tribo dos caingangues” (p. 19). Na descrição dos indígenas, faz interessante análise sobre sua suposta conduta: “Não são de má índole. No

entanto, constatando o avanço europeu sobre seus domínios, conhecendo o desprezo com que são tratados pelo branco, concebem-lhe ódio mortal. Raptam mulheres e crianças. Matam, assoalhando o pavor em toda a colônia” (p. 19). Esta passagem praticamente justifica a ação dos indígenas, porém, no desenrolar da história, o autor deixa de lado esta questão e imprime nos personagens indígenas uma natureza hostil, traiçoeira, em outras palavras, esta má índole que ele nega aqui, aparece evidente no decorrer do romance. Sobre a reação dos imigrantes, o autor coloca da seguinte forma: “sobre os humildes lares dos indefesos colonos paira sempre a terrível ameaça. Todos temem os selvagens. Temem principalmente Luís Bugre” (p. 20). Note-se que os colonos não eram exatamente indefesos. Em primeiro lugar, por possuírem eles mesmos armas de fogo que lhes garantiam uma superioridade bélica. Em segundo lugar, porque tinham as autoridades ao seu lado. Isto, no entanto, não evitava os assaltos e sequestros. A demora para contatar as autoridades e o isolamento relativo dos colonos foram fatores, entre outros, que propiciaram a ação violenta dos indígenas.

Quanto a Luís Bugre, é personagem central do enredo. Indígena, é capturado pelos colonos certa noite, quando estes organizam-se para conter as investidas dos índios às suas plantações, formando uma “milícia” de vizinhos armados que cercam uma roça à noite, enquanto os índios assaltam a plantação. Nas palavras do autor: “Súbito, o inferno desaba sobre a bugrada. Berros, tiros de espingarda misturam-se com a furiosa latomia da cachorrada” (p. 20). Os indígenas, que se dirigem em debandada ao rio, deixam para trás um menino de 11 anos que, ferido no joelho, não pôde acompanhar os demais. Nenhum colono quer o menino, que acaba sendo adotado por Matias Rodrigues da Fonseca, de origem lusa. Este, “dá guarida” à criança como seu empregado. O menino cresce, sem, no entanto, perder o contato com sua tribo. Luiz Bugre “Conhece a palma a selva toda. Presta bons serviços aos agentes colonizadores, aos caçadores” (p. 21). Se, por um lado, os colonos recorrem aos serviços de Luís, por outro lado,

Todos o chamam de Luís Bugre, nome que ele detesta, procurando vingança contra quem o declina.

Velhaco e traidor. Ferve-lhe nas veias o sangue bárbaro que ignora o sentimento humano. Em suas mãos de fera, armas e conhecimentos adquiridos com os brancos servirão de requintes às manifestações de seu instinto cruel e vingativo.

Trazendo assim nas veias o sangue bárbaro e nas mãos a arma dos civilizados, quem é que não teme Luís Bugre? Todos o temem. Crianças e mulheres tremem mal lhe ouvem o nome (BARBOSA, 1966, p. 21).

Nesta passagem fica evidente aquela ideia da má índole dos indígenas (aqui caracterizados como bárbaros, termo sempre ligado a uma ideia de violência e selvageria), cuja o autor nega no início da obra. A caracterização do indígena com termos como “sangue bárbaro que ignora o sentimento humano”, “mãos de fera”, “instinto cruel e vingativo” denotam uma “animalização” da figura de Luiz Bugre. Desta maneira, a figura do indígena é apartada de sua condição de humanidade, sendo aproximada ao caráter selvático das feras e dos predadores, em suas características negativas (note-se que “desumano”, fera, instinto, remetem a características animais). Os animais ferozes estão presentes no imaginário humano com características virtuosas ligadas à bravura, à liderança, à força: O Império Romano adotou a águia e a loba por símbolos, a Inglaterra adotou o Leão, Portugal, o dragão, enfim, são animais ferozes que representam positivamente tais nações. Nesta passagem, porém, só são apresentadas as características que inspiram o temor desses animais, evocando o medo do homem por ser deles presa e, por isso, temê-los. Não ser comuns, ao longo do enredo, caracterizações semelhantes referindo-se aos indígenas.

Voltando ao enredo, Lamberto vai visitar um amigo em uma festa em São Sebastião do Caí. Valfrida fica sozinha em casa com as crianças, cuidando dos afazeres triviais da propriedade. Luís Bugre sai da mata, com uma matilha de cães e uma ave morta presa à cintura. Orienta a mulher que coloque um pano branco no telhado, o que deveria afugentar os “bugres maus” que rondavam o mato. Assim o faz. Prende um pano branco a uma taquara e hasteia na cumeeira da casa.

Pouco depois o cão da família acoa e é flechado. Mais flechas adentram a casa. Irrompe “feia horda de bugres” (p. 22), que arrombam a porta e invadem a casa, derrubando tudo o que encontram. Matam os animais e, por fim, incendiam a casa. A mulher e as duas crianças são levadas prisioneiras. A mulher compreende que Luís era aliado dos indígenas que a sequestraram e que o pano branco era um sinal de ataque. Aqui, novamente, a adjetivação vai contribuir para a imagem selvática do índio: “feia” remete não só ao que é desprovido de beleza, mas também àquilo que é grave e perigoso. “Horda”, por sua vez, vai remeter a um grupo de guerreiros violentos, brutais, desorganizados.

Na sequência da narrativa, chega Lamberto e encontra a cena desoladora de sua propriedade destruída. Buscando entender o que acontecera, encontra pegadas: “Em meio a toda aquela desolação, entre restos de galinhas, de porcos, de bois, de vacas, de carneiros, de cavalos, aparecem claras, pelo chão, estranhas pegadas humanas, grandes, grosseiras, de gente desconhecida” (p. 30). Note-se que os adjetivos atribuídos às pegadas ressaltam uma natureza monstruosa e animalésca dos indígenas, embora estes não fossem de alta estatura. Mabilde (1983, p. 13–14), ao descrever os coroados, esclarece essa questão:

Os coroados, em geral, são de estatura mediana, encontrando-se, não obstante, alguns de estatura muito regular, mas raras vezes de uma estatura elevada. [...] Os músculos são muito aparentes, mas, não obstante parecerem robustos, não possuem, entretanto, aquela força muscular que se dizia possuírem e que tanto apregoavam os primeiros povoadores do sertão. Estes, quando acometidos por aqueles selvagens, sentiam medo e lhes atribuíam ilusórias forças extraordinárias.

Quanto às “estranhas pegadas humanas, grandes, grosseiras”, ainda Mabilde (p. 14) afirma que “os coroados – quer homens, quer mulheres – têm geralmente os pés pequenos e não apresentam a largura de forma, na ponta, como os homens de raça branca acostumados que sejam, como estes indígenas, a andarem descalços”. Atribuir monstruosidade aos indígenas significa acrescentar mais peso à cruz que é a missão do pioneiro (numa perspectiva cristã de sofrimento – *calvário* – para atingir os benefícios – *paraíso*) e, ao mesmo tempo, acrescenta-lhe maior dote de bravura ao enfrentar os “bugres” com suas milícias. Por outro lado, acentua a repugnância à figura do índio, sempre tolhendo sua condição de humanidade.

Lamberto sai à procura da família, primeiro no mato, depois nos vizinhos. Não a encontra. Os vizinhos acionam a autoridade da vila, que organiza uma expedição de resgate. Embora empreendam uma perseguição, o resgate não tem sucesso. A narrativa segue com Valfrida, que peregrina pela floresta com os índios. Seus pés feridos, bem como o das crianças, são tratados pelos indígenas com ervas e cauterizadas as feridas. Certa noite, tenta fugir com os filhos pela mata, mas é recapturada. Ouve tiros, concluindo que o marido está próximo. Porém, a marcha segue. Chegam à aldeia, no Campo dos Bugres, onde, segundo o autor, “sete anos mais tarde, naquele mesmo local, serão lançados os alicerces de importante cidade, um dos maiores centros urbanísticos do Brasil

meridional, graças ao trabalho hercúleo dos imigrantes italianos. Será Caxias do Sul” (p. 58). A expressão “trabalho hercúleo” confere ao imigrante uma importância sobre-humana, remete aos Doze Trabalhos de Hércules para conquistar o Olimpo. Esta dicotomia que o autor utiliza sempre vai aproximando o colono de uma “humanidade perfeita”, enquanto conduz a figura do indígena a uma condição sempre mais distante da humanidade.

Seguindo a história, Valfrida e os filhos presenciam algumas festas e costumes dos indígenas no acampamento. Ela descreve a aldeia e as tabas:

No centro, enorme panelão de barro, sôbre grossas pedras, fumega, exalando odor de carne e mandioca. A maloca é miserável, mal-cheirosa. Quatro postes nos ângulos. Paredes de bambu. As frestas fechadas por macega. Coberta de fôlhas de palmeira. Nas paredes, como adornos, ossos de feras. Rêdes, trançadas com fibras de urtigão, forradas com peles de feras, servem de leito e de assento. (BARBOSA, 1966, p. 59 – 60).

A depreciação na narrativa se estende até aos alimentos dos indígenas, com o uso dos adjetivos “miserável” e “malcheirosa”, enquanto a descrição do ambiente remete a uma ideia de precariedade, pobreza e decadência.

Acontece uma festa na aldeia. Festa em homenagem ao sacrifício da vaca dos Versteg, Mabita, que alimentará a toda a tribo. Festejam, cantam e dançam. No dia seguinte, chega à aldeia Luís Bugre, que alerta a tribo da chegada de uma nova milícia, desta vez com policiais, que se aproxima pelo sul. Valfrida nota que foi ludibriada pelo índio e principia a destrutá-lo. Porém se contém e pede piedade. Em vão. O acampamento é desarmado e os índios seguem, buscando despistar a milícia de colonos.

A milícia, por sua vez, segue pela mata, liderada pelo delegado. O guia da empreitada é Luís Bugre, que os leva ao campo. Vendo o acampamento destruído, Luís fica demasiadamente desapontado, o que causa suspeita no delegado, que pressiona o índio. Ele retorna a São Vendelino, enquanto os milicianos vão ao rumo do nordeste, orientados por Luís, enquanto os indígenas seguiam para o oeste. Pouco tempo depois a expedição sai nos campos. Encontram uma fazenda e o fazendeiro cede reforços à tropa, que esquadrinha a mata, sem encontrar, no entanto, os três sequestrados. Após 23 dias de

buscas, Lamberto desilude-se de reencontrar a família. Vende a propriedade e sai sem rumo.

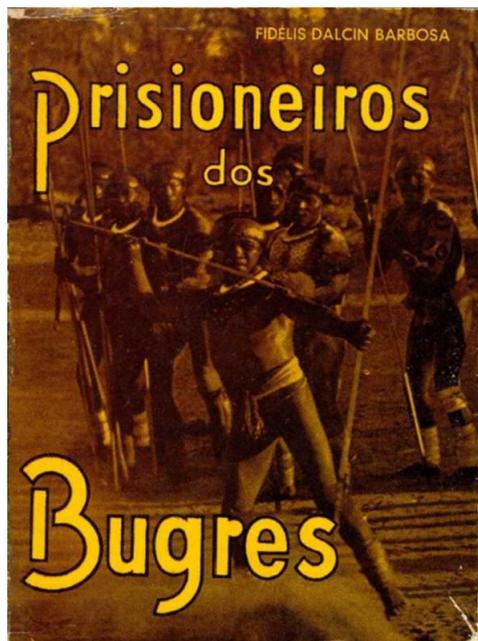
Depois disto, o autor descreve o cativo dos sequestrados: o contínuo deslocamento da tribo, as caçadas, o cotidiano dos indígenas. Com o passar do tempo, Jacó, com seus 13, 14 anos, se familiariza com os indígenas, adapta-se aos seus costumes e é um grande candidato a um dia ser cacique. A irmã Lucila, dois anos mais nova, também se adapta, mais precariamente. Entretanto, a mãe Valfrida sofre muito com aquela vida, adoece, não se adapta. Certa feita, Valfrida, discutindo possível fuga com Lucila, é descoberta por Luís Bugre e acaba sendo morta pelos índios. Não muito depois, é a própria Lucila que, numa tentativa de fuga com Jacó, é capturada pelos índios e desaparece. Segundo o autor, Jacó sempre consegue escapar das represálias dos índios, dada sua integração e suas habilidades. Por fim, o menino consegue fugir da aldeia, encontrando uma fazenda nos campos de cima da serra. Retorna às colônias alemãs e reencontra seu pai. A história tem, por fim, seu final feliz.

2.2.2. *Luís Bugre: o indígena diante dos imigrantes alemães*

Outra obra do mesmo autor, *Luís Bugre* (BARBOSA, 1977), vai narrar justamente o mesmo episódio, porém, é uma história revisada, escrita em outro contexto histórico, onde o momento passa a exigir uma visão mais cuidadosa do índio. É fundamentada não só no livro de Gensweidt, mas também nos estudos de Mabilde e Becker (op. cit.). Sendo assim, esta obra é mais acurada historicamente, não contendo tantas interpretações exageradas dos indígenas, embora não esteja livre, como qualquer outro escrito, da atribuição de juízos de valor em relação a eles. As capas dos livros merecem uma breve análise. Pela descrição antropológica dos autores estudados, a etnia constante na capa do *Prisioneiros dos Bugres* não é dos coroados. Além disso, a lança em posição de ataque passa uma imagem violenta do indígena. No *Luís Bugre*, nota-se o grupo de coroados, desta vez mais coerentes com a descrição antropológica da etnia, à espreita atrás de uma árvore, vislumbrando a casa dos Versteg, que seria assaltada, como se

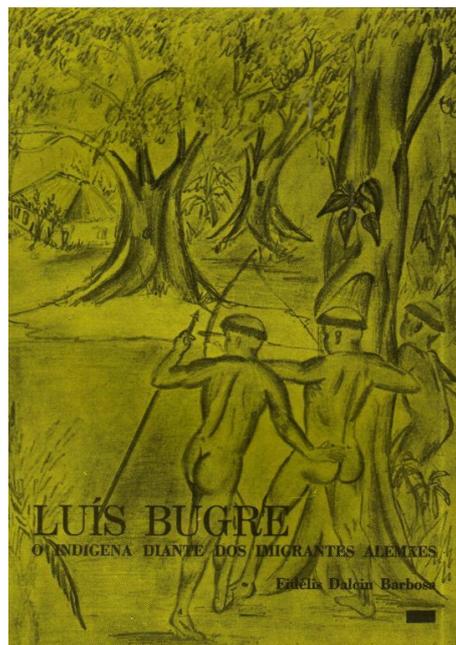
observa abaixo:

Figura 5 - Capa do livro *Prisioneiros dos bugres* (BARBOSA, 1966).



Fonte: BARBOSA, Fidelis Dalcin. *Prisioneiros dos bugres*. Juiz de Fora: Ed Lar Católico, 1966.

Figura 6 - Capa do livro *Luís Bugre: o indígena diante dos imigrantes alemães* (BARBOSA, 1961b).



Fonte: BARBOSA, Fidelis Dalcin. *Luís Bugre: o indígena diante dos imigrantes alemães*. Porto Alegre: Est, 1977.

No início do livro, o autor faz uma breve contextualização sobre o povoamento indígena e a imigração na região das matas do Rio Grande do Sul:

Os botocudos²⁶ e coroados, inimigos dos índios catequizados, ofereciam resistência aos povoadores. Os tropeiros que se aventuravam a cruzar os campos e as florestas, não raro sofriam assaltos e mortes, fazendo com que numerosas famílias abandonassem suas primitivas habitações (BARBOSA, 1977, p. 8).

Esta distinção entre os índios civilizados, “mansos”, e os índios “selvagens” sempre acaba por formar um padrão de “índio ideal”, que é aquele que, reconhecendo seu “atraso”, aceita os benefícios da colonização e procura adaptar-se a ela, preferencialmente tornando-se um bom agricultor, cristão, livre dos vícios da vida selvagem. Por outro lado, é formado também o padrão contrário: os indígenas que não se adaptam à aculturação, que buscam resistir, mantendo seus costumes, são os “bugres”, índios selvagens, de

²⁶ Refere-se aos xokleng.

caráter irremediavelmente cruel e traiçoeiro, se bem que o termo “bugre” acaba adquirindo uma conotação genérica para índio. De fato, tanto o índio manso como o bugre, serão sempre vistos com desprezo pelos brancos. Porém, o papel de resistência do segundo, imprime um desconforto maior nos pretensos “civilizados”, que vão desprezá-los ainda mais, enraizando um ideário de repúdio, que melhor se saciaria se estes indivíduos desaparecessem por definitivo da face da terra.

Mais adiante, o autor comete uma ligeira contradição, quando afirma que “os colonizadores de origem portuguesa ocuparam a região do litoral e toda a campanha, deixando inexplorada e despovoada a região da serra, por estar inteiramente coberta de mata, não lhes servindo para as lides da pecuária” (p. 9). Segue a ideia que os alemães, italianos, poloneses, entre outras etnias europeias ocuparam aquelas “terras vazias”. Logo depois, todavia, o autor esclarece que “não havia gente branca em todas aquelas matas das encostas dos rios das Antas e Caí. Eram apenas habitadas por indígenas conhecidos pelo nome de Coroados [...]” (p. 10). A ideia de região “inexplorada e despovoada”, se não cria a impressão de que não havia indígenas nas terras dos colonos, pelo menos colabora para a formação de uma imagem do indígena como preguiçoso, atrasado, primitivo. Segue o autor:

Os imigrantes, penetrando na mata, vão ocupando as terras que os índios consideravam de sua exclusiva propriedade. Por isso, não toleram eles a desenfreada e sistemática devastação de seus domínios, a derrubada das matas, onde conseguem o sustento, nos animais, aves e frutas. (BARBOSA, 1977, p. 11).

Nessa passagem, ao menos Barbosa consegue justificar o motivo por que os coroados entravam em conflito com os colonos, ou seja, a já referida sobreposição dos territórios coloniais aos territórios dos indígenas. É um pouco soberbo da parte de Barbosa afirmar que “os índios *consideravam* de sua *exclusiva* propriedade”. Ora, os indígenas estavam lá primeiro, há gerações, o que justifica a razão de considerar que os territórios eram de sua propriedade. Quanto ao exclusivismo, não parece que os colonos ficassem felizes em dividir o fruto de suas plantações com os índios. Por que os índios iriam querer dividir a terra com os colonos? Ideias semelhantes seguem no decorrer da obra, sempre buscando desqualificar o nativo, por um lado, e exaltar o colonizador, pelo outro.

Tendo em vista que o enredo é idêntico, analisar-se-á alguns aspectos das representações presentes nos textos. A imagem pejorativa do índio está presente em ambos os livros – *Prisioneiros dos bugres* (1966) e *Luiz Bugre* (1977). Porém, são mais acentuadas no primeiro livro, expressões como “bárbaros caigangues” (1966, p. 42), “selvagens” ou “silvícolas” (p. 47), entre outros. Os índios também ganham sempre lugar junto a figuras que, no imaginário humano, representam temor, traição, enfim, algo que deve ser evitado: “Horríveis pesadelos se envolvem com feras, serpentes e índios” (p. 25). Outro ponto importante a ser salientado é que tudo o que é relacionado ao indígena ganha um aspecto pejorativo. Ou é mau, ou é primitivo, ou é asqueroso. A adjetivação, neste caso, ganha muita expressão. Barbosa utiliza-se muito da adjetivação no decorrer do enredo, utilizando-se deste artifício para dar mais ênfase à constituição das características dos personagens. Quando se trata dos indígenas, ela sempre terá caráter pejorativo: “Mulheres e môças nuas, *horriavelmente* tatuadas, acompanham, tagarelando” (p. 59, grifo nosso). Em outro trecho, o autor salienta a perversidade dos índios: “os bárbaros divertem-se a varar-lhe o corpo com muitas setas” (p. 133). A ideia do canibalismo, herança dos primeiros contatos entre europeus e indígenas no século XVI, também se faz presente no texto, quando Valfrida observa que “os silvícolas juntam mais lenha sôbre as brasas. Reacende-se a fogueira. Agora o pensamento da pobre mãe é deveras sinistro: vão assar-nos. Vão comer-nos, os canibais”. (p. 47).

A grande preocupação, no entanto, é que as crianças pudessem efetivamente se incorporar a tribo e dissociar-se, de uma vez por todas, da “civilização”. Isto fica evidente, por exemplo, na inquietação de Valfrida com a adaptação dos filhos.

Por isso, vendo que seus filhos estão fortes como os bugres, temendo [que] acabem se afeiçoando àquela miserável vida de bichos, e não queiram depois voltar ao seio da civilização, Valfrida vai ditando salutareos conselhos. Que sejam sempre honestos e virtuosos (BARBOSA, 1966, p. 85).

Interessante perceber a facilidade com que a figura do indígena ganha uma conotação animalésca, miserável, decorrendo, assim, que esta imagem não pode ser associada à honestidade ou à virtude. Novamente, a adjetivação do autor acusa clara intenção depreciativa na qualificação do índio. Em um diálogo com a filha, Valfrida denota, novamente, tal preocupação.

- Lucila querida, já faz quase um ano que estamos entre os bugres. Você cresceu muito. Está ficando môça. Os índios decerto quererão que você case com um rapaz dêles.
- Que horror! Não, mãe, isso nunca.
- Jacó também terá de casar com uma bugra.
- Mamãe, nem fale assim. Que desgraça!
- Sim, é uma desgraça”(BARBOSA, 1966, p. 130–131).

A ideia de civilização em oposição ao modo de vida indígena se faz sempre presente ao longo do texto. A civilização do civilizado é correlacionada a um ideal de progresso, que justifica a devastação da natureza e das próprias populações indígenas. Este apelo civilizatório está presente em passagens como “[...] libertar-se das guerras dos selvagens e voltar ao seio da civilização, ao doce convívio do lar” (p. 134–135), ou então “[...] aquela jovem emigrante, que deixou com os pais e irmão o conforto da civilização européia a fim de embrenhar-se nas ínvias florestas do Brasil” (p. 142).

Por sua proposta revisionista, o *Luís Bugre* é menos incisivo que o *Prisioneiros dos Bugres*. Isso se evidencia, por exemplo, neste trecho do livro mais antigo: “Rufa o tambor. Começa a dança. Homens e mulheres, girando, pulando, correndo, gritando, cantando, gesticulando. É uma dança horripilante, infernal, em meio a um barulho ensurdecedor” (1966, p. 65). Aqui a proficuidade de adjetivos pejorativos, a marcação e exagero das ações dá à cena um caráter angustiante. Já no outro livro de 1977 (p. 36), o autor coloca assim: “começa a dança, ao som de um tambor e de uma flauta agreste. Homens e mulheres, dançando, girando, pulando, gritando, em meio a uma roda de gente, formada por rapazes, moças e crianças. A supressão da adjetivação e a presença de rapazes, moças e crianças, eufemiza a cena, fazendo com que perca o aspecto de selvageria.

No *Luís Bugre*, Barbosa teve um cuidado mais antropológico, por assim dizer, procurando, através da fundamentação dos especialistas em torno do grupo kaingang, atentar para os hábitos realmente praticados por estes indígenas e não formular uma ideia genérica de índio. Um destes aspectos é o manejo da cerâmica:

As índias, descobrindo boa argila, entregam-se afanosamente ao trabalho de cerâmica. Fabricam jarras, panelas, bacias... são admiráveis nessa arte. Modelam caprichosamente o barro. Deixam que as vasilhas sequem. Depois cozinham num forno de pedra e barro. [...] As mulheres fabricam cachimbos de argila. Quase todos são donos de um belo cachimbo. (BARBOSA, 1966, p. 90)

Segundo Mabilde (1983, p. 209), “Os coroados que habitam as matas do Rio Grande do Sul nenhuma louça de barro fabricam”. Sendo assim, no No *Luís Bugre* (p. 47), o trecho é apresentado da seguinte forma: “com gomos de taquara, os índios fabricam uns cachimbos”. Outra passagem se refere ao funeral: “O morto é sepultado de cócoras, dentro de uma igaçaba ou camotim, ao lado de suas armas, de seus pertences [...]”. Não sendo ceramistas, os kaingang não poderiam fabricar igaçabas, esta forma de sepultamento é típica dos guarani. Para os kaingang, Mabilde (1983, p. 209) coloca que “fazem uma cova em que o corpo é metido na posição de um homem sentado, com a frente voltada para o ocidente, e logo é coberto com terra”. Então, no *Luís Bugre* (p. 53) a cena do sepultamento é simplificada, descrita simplesmente assim: “O cadáver do índio é sepultado ali perto, com dança fúnebre, ao som do napi e do nambi, uma flauta fabricada da tíbia de inimigo vencido”. Quanto a essas flautas, Becker (1976, p. 249) afirma que as flautas dos kaingang são feitas de bambu ou cana, além de trombetas de guampa de boi. Mabilde não menciona qualquer instrumento. Os “napi e nambi” parecem fazer referência a uma ideia de índio antropófago do início da colonização do Brasil.

Como já foi referido, ao longo dos enredos o autor usa uma série de artifícios para depreciar os indígenas, enquanto, em oposição, eleva a figura dos europeus. É neste jogo de identidades que se formam as percepções do ser nas narrativas. O colono cristão sempre seria superior ao indígena, selvagem e violento. Não há qualidade que se ligue a ele. Tudo de ruim está com os indígenas e tudo de bom está com os europeus. Na visão de mundo das obras analisadas, o índio é o grande inimigo do colono, do progresso, da civilização. Como diz Chartier (1990, p. 17), “as representações do mundo social, assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”.

O caso de Luís Bugre foi um dos casos de contato dos imigrantes com os indígenas registrado por Barbosa. Nestas duas obras, o autor foca na história do sequestro, não mencionando as contribuições de Luís para com os colonos italianos. Vai fazer isso em

Campo do Bugres (1975). Quando o protagonista Eduardo Segalla, vindo da Itália, se dirige à região colonial italiana, o tropeiro que guiava o grupo lhe esclarece alguns fatos acerca dos primeiros imigrantes:

- Por aqui termina a zona colonial alemã [...]. Foi por aqui que passaram os primeiros imigrantes italianos. Não havia caminho. Foram abrindo picada a facão e trepando a serra a pé, carregando a bagagem às costas.
- Sozinhos? – perguntei.
- Não, eles tinham um bugre, conhecido por Luís Bugre.
- Bugre de verdade?
- Sim, bugre legítimo, mas semicivilizado. Os colonos o pegaram pequeno “Era mau. Fugia para o mato e negociava com os índios. Comprava peles de onça, que vendia aos brancos. Um dia orientou os índios que moravam lá no Campo dos Bugres, para raptar uma família de colonos. Pegaram a mulher e um casal de filhos. Incendiaram a casa, os galpões, tudo. Mataram os cavalos, as vacas, os porcos, as galinhas. [...] O rapaz da família chamava-se Jacó. Um dia ele conseguiu escapar. Ainda vive lá por São Vendelino.
- E a mãe e a irmã?
- Os bugres mataram.
- E o Luís Bugre ainda vive?
- Vive. Apesar de mau ele tem prestado bons serviços aos primeiros italianos, ensinando-lhes o caminho da serra, ensinando a construir casebres e a caçar. (BARBOSA, 1975, p. 19–20)

No final, o autor parece redimir Luís pelo auxílio prestado aos imigrantes italianos. Sua imagem foi construída de maneiras diferentes por alemães e italianos: “Se a imagem de Luís Antônio é profundamente negativa, com vistas à colonização alemã, o mesmo não sucede com os italianos. Sua memória é positiva. Ele foi de ajuda aos primeiros colonos” (GARDELIN, 2002, p. 73). Barbosa, embora mantenha a “maldade intrínseca” de Luís, por assim dizer, acaba amenizando seus crimes pelos benefícios que este trouxe aos italianos.

2.3. Outros índios, negros, mulheres e a natureza aos olhos de Barbosa

Seguindo com as análises das referências de Barbosa aos “bugres”, agora serão estudadas algumas obras onde tais representações são menos sistemáticas e fundamentais. Em algumas destas obras, também, a ideia da identidade do colono perde um pouco a centralidade. Porém, a inter-relação entre o imigrante italiano e as obras continua presente, mesmo que não se trate da zona de imigração do Rio Grande do Sul.

As histórias serão ambientadas em diferentes lugares do sul do país, constituindo, no conjunto das obras, uma identidade sulina, fundada na figura do imigrante, sobretudo o italiano. Os Campos de Cima da Serra ocupam novamente o cenário, bem como as colônias do Vale do Rio Tijucas em Santa Catarina, Passo Fundo e seus trigais e, até mesmo, os monumentos naturais de arenito em Ponta Grossa, no Paraná. Nesse emaranhado de histórias, no entanto, circulam as representações dos indígenas, da natureza selvagem e domesticada, transparecendo, também, a imagem da mulher e do negro.

2.3.1. Assaltos e sequestros nos Campos de Cima da Serra

No livro *A rebelião das águas* (1963), o conto “O rapto dos bugres” faz referência à história do sequestro da família de João Mariano Pimentel, nos Campos de Vacaria. O personagem Frei Benjamim ouve do Coronel Libório, ex-prefeito de Lagoa Vermelha, a história nos campos daquela região, em 1881. É a história do assalto à fazenda de João Mariano Pimentel, fazendeiro e tropeiro de gado equino e muar. Barbosa começa expondo a linhagem do fazendeiro e sua esposa:

Era paulista. Jovem, imigrou para Vacaria onde casou com Bárbara Borges Vieira, filha de João Borges Vieira e de Francisca Xavier Ribeiro, neta paterna do lisboense Antônio Borges Vieira e da lagunense Teresa Rodrigues de Jesus, e materna de Antônio Pinto Ribeiro, natural de Curitiba, e de Perpétua Angélica Xavier, mineira. (BARBOSA, 1963, p. 100)

Este recurso da linhagem da família Pimentel é interessante porque o autor evoca suas raízes lusas, portanto, tipicamente brasileiras, enquanto simbologia nacional. Na construção da identidade dos imigrantes, o elemento luso vai ser um elemento cimentador do “patriotismo” de Fidélis. A identidade do patriota, preferencialmente presente no colono imigrante, conseguirá tornar-se efetiva a partir do amálgama do elemento luso, que perpassa as várias etnias europeias presentes nas zonas de colonização. Para essa representação identitária, não terão vez, no entanto, negros e indígenas.

Seguindo na narrativa, João Mariano precisou ir a Uruguaiana para comprar mulas a fim de completar uma encomenda que tinha recebido de São Paulo. Deixou a fazenda

aos cuidados de D. Bárbara, sua esposa, e de seus filhos Marcos e Manoel, que coordenariam os trabalhos do pessoal da fazenda. O fazendeiro segue viagem despreocupado. O dia era 05 de agosto de 1881. Na fazenda, os moradores se dedicam às lidas diárias. Por volta das dez horas, Marcos e Manoel, juntamente com dois peões, voltavam do campo. Ouvem-se gritos. O autor narra que “uma horda de bugres, com mortíferas flechadas, haviam prostrado sem vida os quatro jovens” (p. 102). D. Bárbara pede a seu cunhado, Serafim, que os acuda. Este acaba por morrer igualmente. Os assaltantes, índios coroados, eram guiados por um negro de São Francisco de Paula. Invadiram a casa por uma janela.

Os Coroados depredaram totalmente a veneranda habitação. Vasculharam todos os recantos. Esvaziaram até os colchões e travesseiros para nêles levantar o fruto do saque: Machados, facas, foices, comestíveis... Encontraram um surrão de couro repleto de onças e de libras esterlinas. Despejaram o conteúdo pelo soalho, não se importando com o dinheiro. (BARBOSA, 1963, p. 102)

Os índios saem, levando as duas filhas moças do casal, bem como os dois filhos menores, além de uma escrava. D. Bárbara vai à casa do cunhado, José Nunes, em busca de ajuda, cobrindo a distância de mais de 8 léguas²⁷. Um mensageiro é enviado para levar a notícia ao marido, enquanto os demais se dirigem à fazenda e sepultam os mortos. Parentes e amigos de Vacaria vão em busca dos raptados. As buscas seguiram por cerca de dois meses, sem, no entanto, apresentar resultado. De volta, João Mariano recorre ao Cacique Doble, inimigo dos índios que haviam raptado as crianças.

Doble descobre a trilha dos índios e acaba encontrando o aldeamento dos sequestradores. Por fim, após quatro meses de cativo, a expedição chefiada por Doble consegue libertar os sequestrados. Continuaram, no entanto, a perseguir o grupo dos sequestradores, conseguindo, enfim, capturar seu líder, que foi executado. Os sequestrados, retomaram suas vidas. Quanto ao líder do grupo sequestrador, Barbosa relata o seguinte:

Cacique Doble e João Mariano, destemidos e experientes, defendiam-se com valor. Fizeram mais. Armaram emboscadas. Numa delas conseguiram aprisionar o negro, aquele desumano responsável pela horrível carnificina e por toda a tragédia.

²⁷ Medida antiga variável, equivalente a aproximadamente 5 km.

Arrastado para a fazenda São João, o bandido sofreu o merecido castigo. Experimentou no próprio corpo o que sofreram suas vítimas. Diz a lenda que Mariano mandou esfolá-lo, estaqueando depois o couro. – Ali está a pele da fera, dizia êle a quem o visitava. Mas isto é pura lenda. O que é verdade é que foi morto. (BARBOSA, 1963, p. 106)

Não é improvável que João Mariano tenha trucidado desta forma o líder do grupo. Movido pelo sentimento de vingança diante de uma real tragédia familiar, o fazendeiro poderá ter recorrido à crueldade. Por ser negro, esta crueldade poderia ser até justificável em um período de escravidão, uma época em que, assim como os indígenas, os negros não eram considerados plenamente humanos. Por falar em indígenas, os qualitativos como “cruéis bugres” (p. 104), “truculentos selvagens” (p. 105), “imperiosa horda de bárbaros” (p. 106), também vão figurar no texto, contribuindo com uma representação negativa da figura do indígena.

Há, porém, uma breve exaltação do índio neste conto. De um índio em específico, que é Doble. É caracterizado por Barbosa como destemido, não como bárbaro ou cruel. Mas isto tem um motivo: Doble auxiliou os “civilizados”. E neste ato perde sua inumanidade, perde as características animais. O “índio bom”, para Barbosa, era o que matava outros índios, era aquele que abdicava de sua própria identidade para colaborar com a “gente civilizada”. Assim procedeu Doble e ganhou o respeito de Barbosa.

A história contada pelo autor é relatada também por Mabilde (1983). Este coloca que os indígenas que sequestraram os Pimentel eram liderados pelo cacique Nicuó, também conhecido por João Grande, e que o negro que o acompanhava fora escravo de João Mariano Pimentel e não fugitivo de Santo Antônio da Patrulha, como conta Barbosa. Servia ele de guia ao grupo nos assaltos, grupo pequeno, de 23 indivíduos, sendo apenas duas mulheres. Eles teriam mantido contato com as pessoas da fazenda por dois meses antes do assalto, sendo que “foram bem tratados, deram-lhes de comer e algumas roupas que viram e pediram” (MABILDE, 1983, p. 185).

Numa madrugada, porém, com os homens ausentes, saqueiam a casa e inutilizam os objetos que não podem levar. Aprisionam e sequestram uma das filhas. Aqui o autor não dá maiores explicações sobre o desenrolar da história. Porém, sobre o destino da tribo, em janeiro de 1852, sequestram mulheres e crianças da família Watterpuhl. Em março de 1953, os prisioneiros são resgatados e são “mortos todos os coroados, o negro que os

comandava e mais uma das mulheres da tribo de *Nicuó*” (MABILDE, 1983, p. 62). A versão de Mabilde destoa um pouco da versão de Barbosa, inclusive na data, que este último afirma ser 1881. Dornelles, porém, a corrobora: “Enquanto Pimentel encontrava-se em uma viagem a Uruguaiana, com fins de contratar tropas para leva-las às feiras de Sorocaba, os Coroados invadiram a propriedade e, como de costume, mataram os homens, levaram as ferramentas e raptaram as mulheres” (DORNELLES, 2011b, p. 84).

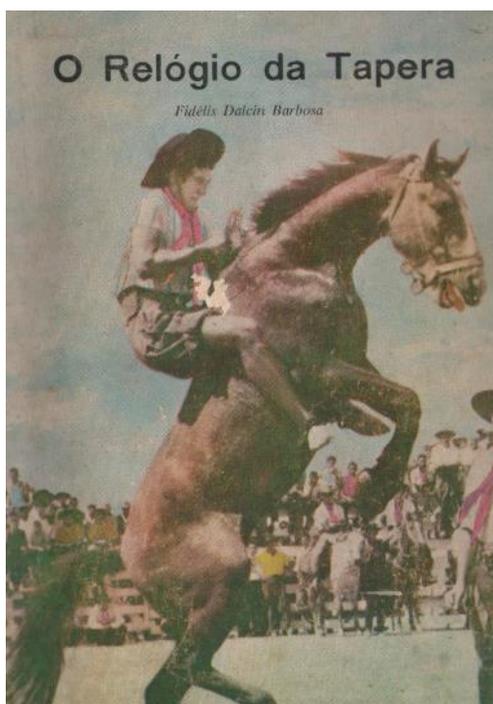
No livro *O Relógio da Tapera* (BARBOSA, 2014)²⁸ o autor repete a história do sequestro da família de João Mariano. Conta que os matagais de Lagoa Vermelha eram “infestados de feras e de índios” (p. 42) e que os campos da região “foram conquistados palmo a palmo à bala de trabuco, na luta brutal contra o gado alçado e o selvagem feroz” (p. 48). Referindo-se aos primeiros moradores, Barbosa escreve que foram

audaciosos aventureiros que arrostaram a ferocidade do índio, do tigre e do gado alçado, consideraram-se conquistadores absolutos da nova terra. Trataram, pois de entrar logo na posse legítima mediante concessão do Governo Central, tornando-se, assim, da noite para o dia, senhores de imensos domínios de ricas pastagens, pontilhadas de gorda gadaria. Era o prêmio dos descobridores, o prêmio da bravura dos heroicos desbravadores do sertão. (BARBOSA, 2014, p. 31)

Novamente se vê menção à dupla “índio” e “tigre”, desta vez acrescida da presença do gado bravo. Quando se refere aos brancos de origem portuguesa que se fixaram na região, usa termos como “conquistadores”, “descobridores”, “desbravadores”, termos que remetem ao heroísmo, à “bravura heroica”, como coloca o autor. Também não deixa de ser uma referência aos próprios navegantes portugueses, promotores dos descobrimentos dos séculos XV e XVI. O autor reforça, todavia, que a posse era legítima, ou seja, que eles possuíam os direitos sobre aquelas terras, desautorizando, portanto, os indígenas. Quanto à João Mariano, Barbosa coloca que este “arrola-se entre os afoitos vanguardeiros que povoaram de trabalho e heroísmo os campos de Cima da Serra” (p. 32). Sua fazenda, segundo o autor, ficava entre o Rio da Prata e o Turvo, em torno da região onde hoje se localiza André da Rocha.

²⁸ A versão analisada foi uma reedição digital da versão de 1969, da Editora São Miguel, de Caxias do Sul.

Figura 7 - Capa do livro *O relógio da Tapera* (BARBOSA, 2014), de 1969²⁹.



Fonte: BARBOSA, Fidélis Dalcin. *O relógio da Tapera* [recurso eletrônico]. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2014. E-book (formato PDF).

Barbosa segue contando a mesma história que conta em “O rapto dos bugres” (1963): a viagem de João Mariano a Uruguaiiana, o ataque dos índios, as mortes dos filhos, de seu irmão e dos peões, o assalto à casa, o sequestro, a perseguição, o resgate, a captura do negro e sua execução. Analisar-se-á, portanto, algumas passagens relevantes para a compreensão das representações constantes no texto.

Durante o enterro dos que foram assassinados na fazenda, o autor conta que as pessoas comentavam:

- Mas os bugres coroados não têm fama de assassinos.
- É verdade. Mas acontece que foi aquele negro foragido de São — Francisco de Paula. Sem ele, nunca os bugres teriam batido na fazenda.
- Esse bandido deverá pagar a maldade que praticou. Se Deus quiser.
- Nós haveremos de descobrir o paradeiro dos bugres. Resgataremos os cativos e aprisionaremos aquele bandido! (BARBOSA, 2014, p. 36)

²⁹ Nota-se na capa a figura do gaúcho, elemento cimentador da identidade do imigrante na “pátria brasileira”, como fica evidente nas obras de Barbosa.

Pela primeira vez o autor redime os bugres, mas é para culpar, desta vez, um negro. Percebe-se que no ideal identitário ficam excluídos os negros e índios. Os descendentes de portugueses têm as mesmas características que os imigrantes, principalmente no tocante ao heroísmo desbravador. Negros e índios são legados à vilania, os negros são muito pouco citados. Destaca-se para a figura do fazendeiro luso a representação do “bandeirante”, com toda a sua acepção positiva, que fundou a identidade paulista. Hoje, sabe-se que eles empreenderam crueldade na caça e escravização dos índios. Nota-se, no trecho abaixo, a exaltação do bandeirante e do bugreiro rio-grandense, embora o autor não use esse termo, que geralmente era o próprio índio kaingang, conforme visto no Capítulo II:

Mas chega da fronteira João Mariano. Ele traz nas veias o sangue heroico dos bandeirantes, diante de quem se debruçam as florestas e se prosterna o índio mais cruel. Criado no lombo do cavalo, batendo longínquas picadas, por onde sibilava a seta do selvagem e rugia o miado do tigre, João Mariano aprendera todas as manhas dos botocudos e dos caingangues. Agora, diante da tragédia que lhe roubara a família ele sabe o que deve fazer.

Vai às cabeceiras do Rio Pelotas, ainda nas matas de Lagoa Vermelha. Vai ter com o chefe dos índios coroados, o célebre Cacique Doble, que deixou o nome a uma cidade. Pede a ajuda do valente morubixaba³⁰. Cacique Doble está de briga com os caingangues das matas do Rio das Antas. Havia pouco tempo dividiram-se numa guerra feroz. Aceita, pois com orgulho a honrosa incumbência [...].

Para este morubixaba, a selva não possui segredo ou mistério. Ele conhece-lhe todos os meandros. Sabe de todas as manhas dos bugres. Por isso, mal penetra na selva, descobre a pista dos assaltantes da fazenda. De longe em longe, arbustos inclinados, indicam o rumo seguido pelos raptadores. (BARBOSA, 2014, p. 37–38)

O bandeirante é exaltado como o domador da selva e do indígena, enquanto Doble, mesmo perseguidor de seu próprio povo, é classificado como célebre e valente. Nas raras acepções positivas que faz do índio, este é perseguidor de outros índios, ajuda ao “civilizado”, ou está submisso a ele. Quando se refere aos padres jesuítas que circularam a região, por exemplo, e mais tarde tiveram que retornar aos territórios ao ocidente do Rio Uruguai, Barbosa refere que os nativos eram os “queridos índios” (p. 28) dos padres. Depois de aldeado Cacique Doble, diz Barbosa que “era um índio muito correto, tinha uma polícia de bugres para cuidar dos colonos. Estes podiam deixar as ferramentas na roça que os bugres não levavam” (p. 45). Sobre Doble, Mabilde (1983, p. 166) conta que:

³⁰ Termo que se refere ao cacique, ao chefe indígena.

De todos os caciques que até hoje se aldearam, era o cacique *Doble* um dos mais inteligentes, mais simulado e o mais perverso. Foi o único cacique que, pelo seu caráter falso e simulado, soube iludir a todos os presidentes da Província – dos quais soube granjear simpatia e uma confiança que nunca mereceu, e da qual abusou da maneira mais infame.

Doble foi um cacique subordinado ao comando geral do cacique Braga, porém, devido à escassez de alimentos e, ao que parece, aos contatos conflituosos com os colonos, tentou tomar as terras do referido cacique Braga, o que lhe custou a perseguição de seu grupo por longo tempo. O grupo de Doble habitava os vales entre os rios das Antas e Caí entre o final dos anos 1830 e os anos 1850 (LAROQUE, 2009, p. 103–105), justamente o lugar onde se instalavam as colônias europeias a partir da década de 20 do século XIX.

A situação de Doble era muito complexa. A “traição” empreendida contra Braga fez com que o grupo de Doble fosse sistematicamente perseguido, encontrando-se, em certa altura, na seguinte condição:

[...] tendo que enfrentar a oposição de outras facções kaingang, inimigas de Braga, que por sua vez o viam como inimigo, pois acreditavam que ainda pertencesse ao antigo grupo. Assim Doble viu-se encurralado: de um lado pelos homens de Braga; de outro, pelos grupos de Nonoai, Condá e Nicofé, rivais de Braga, de outro, pelo povo de Nhancuíá e de outro, finalmente, pelos xokleng, tradicionais inimigos dos kaingang. (PREZIA *apud* LAROQUE, 2009, p. 104)

Não se pode ignorar que, de outro lado ainda, estava a frente de expansão colonial, com a qual ocorriam contatos conflituosos. Por isso, Doble estava encurralado de todos os lados. Seus contatos com os brancos, em um primeiro momento, foram conflituosos (assaltos, sequestros, assassinatos). Mais tarde, porém, acabou promovendo alianças com os colonos, com o governo, e mesmo com os fazendeiros dos Campos de Cima da Serra, sobretudo para auxiliar no resgate de prisioneiros feitos por parcialidades inimigas. Ainda assim, Doble continuava a fazer suas “correrias” (assaltos).

Quanto ao aldeamento, o grupo de Doble parece ter sido resistente, aceitando-o apenas quando a situação já se havia tornado insustentável. Este jogo do cacique, ora

aliando-se aos brancos, ora promovendo os assaltos, constitui-o como um empecilho à administração pública e aos colonos. A resistência de Doble à dominação de seus territórios, sua liderança perante seu grupo, fizeram dele uma figura visada pelo poder público, gerando desconfiança. Assim o cacique acabou encontrando a morte de forma covarde e traiçoeira:

Em 1864, ao visitar o presidente da província, em Porto Alegre, acompanhado de alguns guerreiros, a fim de receber as gratificações pelos serviços prestados, foram presenteados com roupas sujas dos soldados que tinham morrido de varíola. A consequência disto, ao voltarem para Caseros, foi um terrível contágio epidêmico ao grupo, vitimando muitos indivíduos, inclusive o próprio Doble [...]. (LAROQUE, 2009, p. 108)

Doble não poderia ter assumido outra posição diante daquele quadro. Tinha que escolher entre manter as tradições e ser exterminado pelos brancos ou manter contatos amistosos com este e auxiliá-lo no possível. A posição que o cacique assumiu sempre foi muito estratégica, poder-se-ia dizer ousada, uma vez que ele buscou defender os interesses de seu grupo e seu modo de vida até o fim. Segundo Dornelles (2011b, p. 80),

Seu jogo de cintura permitia que ele pudesse relacionar-se com membros do governo provincial, os fazendeiros pecuaristas e ervateiros, a comunidade alemã e com os grupos indígenas aldeados e selvagens. É preciso ter em vista que as ações do Cacique Doble se moveram conforme as circunstâncias e oportunidades que foram se revelando vantajosas naquele contexto, mas também a partir de lógicas próprias, provenientes do grupo ao qual fazia parte, isto é, os Coroados do século XIX.

Isso demonstra que Doble não se rendeu aos interesses do colonizador. Manteve-se firme, defendendo os interesses dos seus e acabou sucumbindo por isso. O cacique estava agindo, porém, dentro de seu juízo de valores, para defender sua cultura. Doble entrou para a História e hoje nomeia um município na região norte do Rio Grande do Sul: Cacique Doble.

Na cena da captura e morte do afrodescendente que acompanhava a tribo sequestradora, o autor acaba justificando sua tortura e assassinato sem julgamento, sem que este fosse levado à justiça, como escravo que era:

Como muito bem se pode imaginar, não foi pequeno o castigo aplicado ao cruel assassino durante a viagem e depois, enjaulado como fera, na fazenda do Mariano.

Ele paga assim, com rudes açoites quotidianos, e, finalmente, com a morte, os sofrimentos e a morte que semeara pelo campo e pela selva.

Mais tarde, morto, João Mariano, o povo engendrará lendas, fantásticas lendas. Diz uma delas que o poderoso fazendeiro matou o negro, esfolou-o e estaqueou-lhe o couro. Aos visitantes ele dizia:

– Eis ali a pele da fera!! (BARBOSA, 2014, p. 40)

O autor volta a salientar que a história referente ao esfolamento do escravo é lenda. Quanto aos sobreviventes do sequestro, “durante vários dias, celebram-se comovidíssimos atos de piedade cristã, a que se associa a população, abalada como ficou diante de todo aquele drama de sofrimento humano e misericórdia divina. Missas, comunhões, procissões, jejuns...” (p. 41). O autor ainda salienta que o “belo hino de ação de graças” é completo pela doação de uma grande quantidade de campo à igreja. Como é recorrente, a representação identitária é coroada pela sua caracterização cristã.

Outro conto do livro *A Rebelião das águas* (1963) também aborda os fazendeiros e índios da região. Desta vez, a história ocorre nos campos de São Joaquim, em Santa Catarina. A região localiza-se próxima a Vacaria, nos Campos de Cima da Serra. O conto em questão é “Três gigantes”, cujo faz referência ao que o autor denomina serem “três gigantes”: o “tigre” (onça), o touro e Silvano Rodrigues Nunes, que, segundo Barbosa, “tinha a fôrça hercúlea de cinco homens” (p. 209). A história vai relatar a luta de um touro com um “tigre”, presenciada por Silvano. Mas não é isso que interessa aqui. No fim do breve conto, o autor conta que Silvano presenciou, também, em 1902, cinco bugres roubando uma vaca. “À noite, encontraram os Botocudos assando a rês. Com a batida dos brancos, os selvagens debandaram, abandonando o gostoso festim. Os gaúchos viram, então, que a vaca estava sendo assada com couro e pêlo, e os intestinos sem serem lavados...” (p. 213).

Não há nenhuma característica propriamente depreciativa no texto. A intenção do autor provavelmente foi trazer um costume indígena, ligado ao exotismo, para incrementar seu conto. Essa passagem, no entanto, é verossímil, na medida em que o hábito de assar os animais inteiros, ainda com as entranhas, é próprio destes indígenas. Mabilde relata tal hábito para os coroados, que são uma cultura muito próxima aos xokleng (botocudos). Assim descreve o autor:

Quando o acaso lhes facultava ocasião de matarem uma anta ou um porco do mato, preparavam aqueles animais assados, deixando as tripas dentro. Como o animal é assado inteiro, preparavam, para este fim, uma cova circular no chão, com uma profundidade de dois palmos e meio e com cinco palmos e meio a seis palmos de diâmetro. O fundo e os lados da cova foram com pedras colocadas umas sobre as outras, até à altura da boca da cova. Dentro desta, que lhes faz as vezes de um forno, acendem fogo. Quando as pedras dos lados e do fundo estão bem quentes, tiram o resto da lenha não queimada, e o borralho que fica é espalhado para os lados.

O animal morto é deitado na cova (com as tripas e o pêlo) e coberto com ramos verdes para manter o calor. Quando a carne do animal está bastante assada de um lado, viram para o outro lado, cobrindo-a novamente com ramos. Assim vão procedendo até reconhecerem que o animal está assado. Depois de assado é retirado da cova para que esfrie. Só depois de frio é que é comido. (MABILDE, 1983, p. 123)

Mais adiante, Barbosa conta que um botocudo armou um laço para pegar gado na porteira de uma mangueira. A ponta, amarrou-a em seu corpo. O primeiro boi que caiu na armadilha disparou em direção à casa, arrastando o índio consigo, pois este não havia conseguido se desvencilhar. “Nas mãos do patrão, o bugre tomou respeitável tunda de laço, voltou para o mato, jurando nunca mais armar o laço às criações de gente branca” (BARBOSA, 1963, p. 213). Esta passagem é, por assim dizer, mais branda, e não relata propriamente um conflito entre indígenas e brancos. Porém, constrói de forma satírica, o rechaço dos brancos aos indígenas.

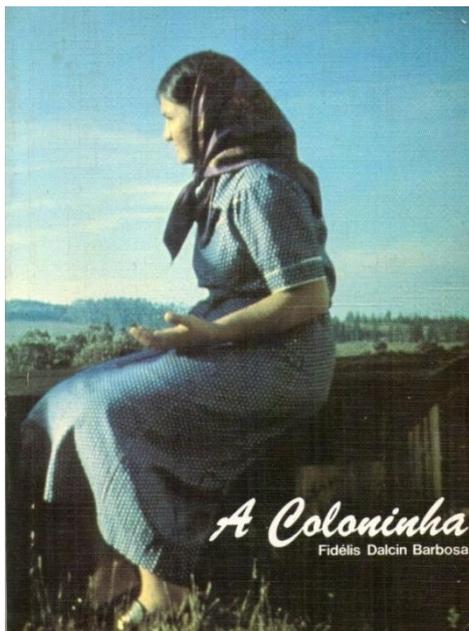
2.3.2. *Mulheres, negras e índios*

Barbosa faz menção aos indígenas em outras obras, embora de forma mais esparsa e assistemática. As outras obras do período onde se encontram tais menções são *A Coloninha*, de 1967, *Prisioneiros de Vila Velha*, 1965, e *Prisioneiros do Campo*, também de 1965.

A Coloninha (BARBOSA, 1985³¹) é a biografia de Amábile Visintainer, a Madre Paulina, considerada a primeira santa brasileira. Amábile é imigrante italiana (como a maioria dos protagonistas de Barbosa), que emigra da Itália em 1875, com destino a Santa Catarina, onde vai fixar-se com a família em Nova Trento, no vale do Rio Tijucas.

³¹ Infelizmente, tivemos acesso a edições anterior da obra, publicada originalmente em 1967.

Figura 8 - Capa do livro *A Coloninha* (BARBOSA, 1985)³².



BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A Coloninha*. – 4. ed. – São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1985.

Esta colônia italiana situa-se próxima à colônia de Blumenau, importante centro de colonização europeia em Santa Catarina. Blumenau e outras colônias do Vale do Itajaí foram palco de violentos conflitos entre os imigrantes, sobretudo de origem italiana, e os indígenas xokleng³³. Conforme Barbosa, Napoleão Visintainer, pai de Amábile (Madre Paulina), ainda durante os preparativos para emigrar da Itália, contava à família que “lá nas matas da América só há feras e bugres” (p. 22). Por isso era importante comprar uma arma, também para caçar, afinal, muitas vezes poderiam ter que depender apenas da caça. Esta passagem denota o temor ao indígena, que circulava a Europa em alguns discursos e correspondências, como visto no Capítulo II. A grande preocupação da menina era, no entanto, se na América haveria uma igreja. Ao receber a resposta negativa do pai, Amábile diz que irá fazer uma igreja. E o pai complementa: “Sim, filha, nós faremos lá uma linda igreja” (p. 23). Aqui o autor faz uma importante vinculação do imigrante à religiosidade, o que é efetivamente histórico, dado o valor da religião para os imigrantes. No conjunto da obra, nota-se que a religião católica, junto com o valor do trabalho, vão

³² Nesta edição, encontra-se na capa uma mulher sentada. Ela representa o estereótipo da mulher “colona”: lenço na cabeça, vestido, posição de oração, inserida no campo ou lavoura onde pratica a agricultura.

³³ Para maiores informações sobre tais conflitos, ver WITTMANN, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

constituir a principal característica identitária do imigrante na concepção de Barbosa. Como salienta Geertz (2008, p. 66–67),

os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem.

Ou seja, a vida dos grupos sociais é praticamente condicionada pelas crenças religiosas por eles manifestadas. Define sua ética, seus costumes e seu proceder cotidiano.

Chega a família Visintainer ao Vale do Itajaí. Enquanto o guia conduz os homens para tomar posse de suas colônias, os imigrantes ouvem o que o homem lhes conta: “Por esses mataréus há tigres e bugres de montão. Mas não tenham medo, eles não atacam a gente. De noite, acendemos a fogueira e não há perigo algum” (p. 29). Novamente a dupla “tigres e bugres” aparece aqui. Consoante outras obras, no entanto, não é relatada a violência dos indígenas, como se nota na fala do guia: “Os bugres destas matas são os ‘carijós’. Não são ferozes, mas podem-nos matar. Especialmente sabendo que vamos ocupar suas terras, os seus domínios. Mas eles têm um medo louco de armas de fogo. Ouvindo um tiro, disparam à toda” (p. 31). Na realidade, porém, os “carijó” habitavam o litoral. Segundo Santos (1973, p. 30), no primeiro século da chegada dos portugueses na América, “os ‘Carijó’ foram dizimados ou levados para os mercados de escravos de São Vicente. Na região de florestas e campos, da encosta e do planalto, permaneceram dois grupos tribais: os Xokleng e os Kaingang”. Na região referida, portanto, os grupos habitantes eram os “botocudos”, que eram tidos como “ferozes”, tanto que o temor ao “bugre” transparece ao longo de toda a obra. Em uma passagem, Amábile denota o temor dos indígenas:

- E os bugres pai?
- Os bugres estão lá adiante. Nós encontramos o rastro.
- Que horror! eles não matam a gente, pai?
- Não matam não. Eles têm um medo louco da espingarda. Ouvindo um tiro, disparam como veados. (BARBOSA, 1985, p. 36)

Em Nova Trento, como em Blumenau e Urussanga, ocorreram assaltos de indígenas. Mas neste livro, a característica naturalmente animalesca, cruel e violenta que o autor costuma atribuir aos indígenas é omitida. Barbosa encara os contatos, desta feita, como uma “aventura”. Assim relata os confrontos:

A mais emocionante aventura vivia-se com os bugres, que por vezes assaltavam as casas, as plantações de milho. Mais tarde, em 21 de novembro de 1878, saquearam a propriedade de um colono na linha Pitanga, onde, em 14 de agosto de 1890, em nova investida, trucidaram, a tacape, o colono João Batista Venier.

Em todas as casas havia, por isso, arma para defesa contra os indígenas, contra as feras e os roedores que davam cabo das lavouras. (BARBOSA, 1985, p. 46)

O autor ressalta, no entanto, a importância da arma para a defesa contra o bugre, que agora aparece junto às feras e às pragas. Neste mesmo livro, traz um relato do padre Arcângelo Ganarini, que é, segundo o autor, o primeiro cronista de Nova Trento. Este relato é histórico, e é registrado também por Brunello (1994, p. 49–50). O relato é de uma viagem de Pe. Ganarini de Brusque a Nova Trento, em 1900. Nele pode-se perceber vários elementos da representação dos indígenas, mas, sobretudo, do temor aos índios e do desejo de exterminá-los. Mesmo sendo um padre, Ganarini deseja poder trucidar os selvagens, denotando todo o terror psicológico que o indígena infligiu ao imigrante. Não deve ter sido diferente do outro lado, uma vez que, sabida a crueldade dos bugreiros, os índios também devem ter experimentado muito temor aos brancos. Segue o relato de Ganarini:

Dia claro, não fiquei pouco surpreendido ao ver meus companheiros armados de pistolas e revólveres e de uns facões que deixavam longe os dos beduínos; mais surpreso fiquei quando soube que todo aquele aparelhamento era uma preocupação contra eventuais encontros com índios. Algo, que não sei como qualificar, me passou pelo coração ao pensar que tinha somente um canivete no bolso e esse mesmo sem ponta. [...]

Ali nos veio encontrar uma turma de jovens robustos, todos eles também armados, para acompanhar-nos durante o resto da viagem na mata virgem. Vendo isso, pensei novamente no meu minúsculo canivete e não digo quanto desejaria que se transformasse numa terrível durindana pendente da minha cintura e capaz de esquarterar sozinha uma dezena de índios, se tivessem aparecido. [...] de quando em quando parecia-me ver entre aquelas árvores as formas nuas de um índio à espreita, com o arco e a flecha prontos para disparar. [...]

Chegando ao planalto, vi os restos de uma casa abandonada e uma cruz plantada à beira da estrada. Era o sinal de que naquele lugar, cinco anos antes, a flecha mortífera de um índio matara uma pobre polonesa. Um sentimento de piedade

pela infeliz confrangeu-me o coração e quase que amaldiçoei Pombal que, com a perseguição aos jesuítas, é o único culpado de que haja no Brasil homens em estado selvagem. (In BARBOSA, 1985, p. 143–145)

Fica evidente aqui o caráter de cruzada da oposição aos indígenas. Quando se refere à *Durindana*, está se referindo à espada lendária do herói rolando, que lutou pelos francos contra os mouros na Península Ibérica. Para esquartejar os “bugres”, portanto, é evocada uma espada lendária, cruzada, cristã, fazendo, portanto, referências aos indígenas como verdadeiros inimigos da cristandade. Este é um dos relatos da época em que, provavelmente, Barbosa se baseou para escrever suas obras. A essa ideia do bugre violento, soma-se uma ideia do colono cristão e trabalhador. A biografia de Madre Paulina, sob este aspecto, é perfeito catalizador das representações identitárias pensadas pelo autor. Uma jovem moça, trabalhadora, cristã, muito solícita. A *Coloninha*, ou seja, uma camponesa imigrante, disposta a dedicar-se à fé e ao trabalho. Sua origem italiana contribui para engrossar o caldo dessa representação. Por fim, como que para coroar o processo, é aspirante à santidade. Barbosa não chegou à vê-la santa, o que aconteceria em 2002, com sua canonização pelo papa João Paulo II.

Outro livro que faz menção aos indígenas é *Prisioneiros do Campo* (BARBOSA, 1977b). O romance relata a “epopeia dos trigais de Passo Fundo”, onde o jovem casal Celso e Dione investe em uma fazenda “revolucionando” o modelo de produção monocultor da criação de gado nos campos próximos a Passo Fundo. Celso também é descendente de italianos, como a maioria dos protagonistas de Barbosa. Porém, o tempo da obra é contemporâneo ao autor, sendo que não são relatados os contatos com os indígenas. A menção aos índios que é feita no livro é sobre a batalha entre Manuel Lobo e o general Mujica pelo controle da Colônia do Sacramento, atual Uruguai, em 1680. Embora não guarde relação com o contato entre índios e colonos imigrantes na região abrangida por este estudo, é interessante analisar a construção da imagem dos índios no relato:

Os jesuítas espanhóis cedem “três mil índios civilizados” para lutar pelas tropas da Espanha.

Alta madrugada, os silvícolas aproximam-se da fortaleza. Aos primeiros raios do sol, um guarani escala um bastião. A sentinela dispara um tiro. E principia o fogo. Batalha feroz, desumana. Os índios, uns servindo de degraus aos outros, galgam as muralhas, aos gritos de guerra. Surgem guaranis de todos os lados, como gafanhotos. Duas vezes são rechaçados. Mas aqueles diabos bronzeados voltam à carga, sob ordens do cacique Amandu. Correm rios de

sangue... Manuel Lobo e sua guarnição caem prisioneiros. E já iam ser barbaramente trucidados pelos índios quando Mujica, de espada em punho, os defende por mais uma vez. (BARBOSA, 1977b, p. 75)

Como índios civilizados, os guaranis missioneiros não ganham a alcunha de violentos. Pelo contrário, os qualitativos que recebem são “disciplinados”, “aguerridos”, “até que são mais espertos que os espanhóis”. Porém, ainda há algumas características depreciativas, como quando os menciona como “diabos bronzeados” e quando diz que os portugueses iam ser “barbaramente trucidados” pelos indígenas.

A única menção genuinamente positiva em relação aos índios está em *Prisioneiros da Vila Velha* (1965). A protagonista, Sílvia, também descendente de italianos, jovem viúva com um filho, acaba fugindo da casa do patrão em Curitiba, no Paraná, pois fora acusada por ele de ter-lhe assaltado a joias e dinheiro. Esconde-se em Vila Velha, atrativo turístico de Ponta Grossa, distante 103 km de Curitiba. O apelo turístico das esculturas naturais de arenito é o grande mote do romance. Escondida em uma gruta, Sílvia sonha com “um índio velho, um simpático bugrinho” (p. 28), que se diz anjo de Vila Velha e guardião de um grande tesouro. Fica a dúvida aqui acerca da escolha de um “bugrinho” para ser o espírito da visão de Sílvia, uma vez que comumente o autor coloca os indígenas como antagonistas em suas obras. No final da história, a personagem conhece Gabriel, rico fazendeiro, com quem acaba casando.

Este livro, porém, revela algo mais, alguns preconceitos do autor, por assim dizer. Em uma passagem, as empregadas da casa de Gabriel, o fazendeiro rico, discutiam sobre a mulher que o patrão havia levado para lá. Inicialmente, as empregadas imaginavam que Sílvia poderia ficar trabalhando na casa como empregada, conforme é relatado no texto:

Rosa e Ângela, as empregadas, duas gordas mulatas, não gostaram do gesto de seu patrão, recebendo em casa aquela mulher com o filho. Não gostaram especialmente por causa da extraordinária beleza loura de Sílvia. Ao lado delas, dir-se-ia uma princesa. Uma linda princesa. Princesa não trabalha de empregada. Aqui não é lugar dela. (BARBOSA, 1965, p 78)

O autor revela aqui um pensamento racista, muito típico da zona de imigração italiana que a ele, como filho de seu tempo, também acaba afetando. Por serem “mulatas”, as duas teriam o destino de trabalhar como empregadas domésticas. Sílvia, loura, de olhos azuis, é a princesa que tem o destino de desposar com o patrão. O apelo físico também é

evocado: enquanto Sílvia é tida como linda e loura, as empregadas são “gordas mulatas”, o que acaba sendo uma forma de depreciação. Esse racismo contido na visão do autor vem reforçar a visão racista presente nos contos que referem ao assalto da fazenda Pimentel.

É quase que um padrão, aliás, o biótipo das protagonistas. Sílvia, é uma “linda garôta loira, de descendência italiana” (1965, p. 07). Dione, de *Prisioneiros do campo*, possui “cabelo de seda [...] loiro como o trigo maduro da granja [...]. Os olhos, grandes e azuis, escandalosamente azuis, como dois pedaços de céu, brilhando ardentemente naquele rostinho de anjo...” (1977b, p. 24). Valfrida, de *Luís Bugre*, é “linda enfermeira de cabelos louros e olhos azuis” (1977a, p.10). Para o autor, o ideal de beleza fica sempre, por assim dizer, em moldes “arianos”. Os protagonistas são sempre imigrantes ou seus descendentes, sempre bravos trabalhadores, fidelíssimos cristãos, sempre prosperam. Ao contrário dos “bugres”, que são a face da decadência, da insolência, da selvageria. Os bugres são maus e feios, os colonos são bons e bonitos. É assim, maniqueisticamente, que o autor constrói as identidades através das representações dos dois grupos.

2.3.3. O Éden e as feras

Como já foi visto, coube ao colono europeu o papel de pioneiro, desbravador das matas, portador do progresso e da civilização. Esse papel pressupõe total subordinação da natureza ao ser humano, um papel, aliás, religioso. No livro do Gênesis (BIBLIA SAGRADA, 2007, 1:28), há uma passagem que revela a “missão divina” que o homem tem na terra, enquanto senhor da natureza: “Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra’”. Vencer e subjugar a natureza eram uma questão de sobrevivência. Porém, estava repleta de um peso simbólico muito maior. O heroísmo dos pioneiros seria tanto maior quanto mais difícil fosse a tarefa de vencer as forças da floresta. Neste contexto, o indígena sempre foi considerado como parte integrante da natureza, mais um obstáculo natural a ser vencido:

Os colonos incorporavam a missão de civilizar aquele meio hostil e caótico. Continuavam desmatando e queimando, mesmo depois de já terem erguido suas casas e cultivado as primeiras plantações, para afugentar os “bugres” e as “feras” e, sobretudo, para impor-se sobre o meio. [...] Continuavam as derrubadas, não por questões econômicas, inicialmente, mas por uma espécie de ética religiosa, que os mantinha vivos e unidos, mesmo se sentindo isolados, perdidos, em uma região praticamente abandonada até o início da colonização (CORREA; BUBLITZ, 2006, p. 75).

Barcelos e Silva (2009, p. 65) corroboram essa ideia: “A partir da visão do colonizador, tais populações careciam de pensamento racional e foram apresentadas como um elemento da fauna, assim como onças, pumas e tantos outros *bichos do mato*” (grifo dos autores).

Neste sentido, a natureza entra no campo das representações e, junto com o indígena, passa a compor a identidade antagônica ao colono. Como refere Baczko, 1985, p. 309) “designar a identidade colectiva corresponde [...] a delimitar o seu ‘território’ e as suas relações com o meio ambiente e, designadamente, com os ‘outros’; e corresponde ainda a formar as imagens dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados, etc.” Nas obras analisadas, fica bastante evidente esta representação da natureza como barreira a ser vencida. Além disso, há uma representação dualística da natureza: De um lado, é representada como algo exuberante, rico, cheio de vida e maravilhas, o Éden tropical que já impressionava ao colonizadores europeus da época das grandes navegações. Do outro, é uma natureza repleta de serpentes, feras e bugres, empecilhos que necessariamente devem ser superados para o sucesso da empreitada colonizadora. Em *Prisioneiros dos bugres* (BARBOSA, 1966, p. 15–16), o autor faz uma descrição da natureza luxuriante que via o casal Versteg:

Árvores imensas, desconhecidas, de tanta variedade, formando aquêlo sombrio ambiente de negro mistério. Os troncos vestidos de musgo. Barbas patriarcais balouçando ao vento. Orquídeas, folhagens, mil florinhas. Cipós como gigantescas serpentes, trepando pelos troncos, buscando no alto das copas um lugar ao sol. [...] Borboletas azuis, brancas, amarelas, são bandos de flôres brincando com tintas pelas galerias, sob o docel [sic] do matagal. Abelhas zunindo, cigarras cantando, besouros zumbindo. Perfumes inebriantes. Gostoso odor de mel. Soberbo festival que deixa a todos embriagados [...]. E as aves então? Bandos de verdes papagaios ensanguentados, voando de copa em copa, tagarelado. Pica-paus martelando os troncos. Brancas arapongas malhando na bigorna. Inhambus apitando como inspetores de trânsito. Tucanos de peito amarelo e bico descomunal. Jacus soltando gargalhadas. Jacutingas, araquãs, urus, salmodiando as matinas na tristeza do entardecer. Queixumes de pombas. Vozerio de gralhas... Macacos, veados, capivaras, antas, tigres... Um sonho.

Em outro trecho, o autor descreve desta forma a natureza (p. 79): “Um prazer vagar calmamente à sombra perfumada, colorida e sonora do imenso arvoredo, contemplando a infinita variedade de flôres, de aves, de vozes, de perfumes. Pisando sempre sôbre macio tapête de fôlhas e de flôres...”. Não figura nesta impressão positiva o elemento indígena, que é temido. Pelo contrário, a este fica reservado lugar de destaque entre os aspectos nocivos da natureza: “Mosquitos, cobras venenosas, tigres, bugres, são assunto da conversa daquela noite insone” (p. 16).

Em *Semblantes de Pioneiros* (BARBOSA, 1961b), ao descrever a colonização italiana na região de Lagoa Vermelha, o autor usa estas palavras: “O sangue aventureiro fervia nas veias destes heróis anônimos que abateram as matas da serra onde hoje os vinhedos e as searas evolvem aos céus perfumado incenso num hino perene de gratidão. Famílias com dez, doze, quinze filhos, crescendo em ânsia febril [...]” (p. 39–40). Fica evidente aqui o caráter ritualístico da devastação de natureza. O “abate”, não é simplesmente uma derrubada, é um ato simbólico que abre espaço ao progresso e à produção, relacionados à fertilidade da terra e das gentes, como evidencia o número de filhos das famílias. Esta fertilidade tem um apelo religioso muito forte, quando os “vinhedos e searas evolvem aos céus perfumado incenso”. O incenso é representativo das mais sagradas celebrações católicas. A gratidão perene elucida que a expansão sobre a floresta é a própria expansão da fé cristã. A floresta abatida dá lugar a um Éden, à “Terra Prometida” sob os auspícios de Deus.

Porém a “natureza feroz” tem uma utilidade – a caça. Seja a caça aos “bugres”, seja a caça aos animais selvagens. O autor é um grande entusiasta da caça, aliás, destaca em várias das obras analisadas. Em *O relógio da tapera* (BARBOSA, 2014), o autor relata suas próprias experiências de caça:

É um divertimento atordoante. O caçador, metido no seu esconderijo, olhar atento na chama, ouve de repente forte zoar de asas. Mal engatilha a arma, solo em derredor jaz coalhado de aves.
Começa, então, o tiroteio. Pum, pum, pum! Um tiro atrás do outro.
Depois o bando se afasta, para retornar minutos após.
Uma, duas, três ou mais pombas de cada vez. (BARBOSA, 2014, p. 11)

Figura 9 - Foto de Barbosa em uma caçada com o pai, em Lagoa Vermelha.



Fonte: BARBOSA, Fidélis Dalcin. *80 anos de amor ao trabalho*. Porto Alegre: Est, 1995. p. 112.

No entanto, a caça é característica marcante do indígena, algo “natural”, por assim dizer, fonte importante de subsistência daquelas populações. Todavia, nas palavras do autor, quando é o “bugre” que caça, a caçada ganha um tom impiedoso, cruel, de extermínio. Observe-se esta passagem de *Prisioneiros dos bugres* (BARBOSA, 1966), que narra uma caçada de bugios:

A seguir, tomba uma fêmea com o filhote agarrado às costas. Ferida, toma o filhinho nas mãos, apresenta-o ao bugre que vai mata-lo a pauladas. O pobre animal gemendo, derramando lágrimas, implora compaixão. Valfrida não suporta semelhante cena. Mas o índio, que não conhece piedade, esmigalha a cabeça da macaca, agarra o filhote pela goela e o mata batendo-lhe a cabeça num tronco... (BARBOSA, 1966, p. 80)

Cena, praticamente idêntica, também é descrita em *Luís Bugre*, aqui acrescentando ao bugio um caráter humanístico:

Depois tomba uma fêmea com o filhote agarrado às costas. No solo, ferida, ela agarra nas mãos o filhotinho e o apresenta ao bugre que avança de porrete na mão. Valfrida vê lágrimas nos olhos do pobre animal que implora compaixão. Ela faz sinal para que tenham pena dos bichinhos. Mas os bugres não tem pena. Matam a fêmea a pauladas e depois, agarrando o filhote pela cauda, despedaçam-lhe a cabeça contra um tronco... (BARBOSA, 1977, p. 44)

Percebe-se, por estas passagens, que a caça aos animais silvestre ganha um tom de exagero e extermínio, com requinte de crueldade quando se trata dos indígenas; enquanto que para os “civilizados”, ela é tomada por esporte. Quando mata o bugio, o índio não conhece piedade, o “bugre” não tem pena, mas o “civilizado” diverte-se ao contar as histórias de suas caçadas, como a que segue, a história da caçada de um tatu:

Primeiro, deu-lhe um tiro na cabeça, sangrando-lhe apenas uma orelha. O bichinho continuou correndo pra cá e pra lá, meio tonto, enquanto recebia violentos pontapés, como se fosse uma bola de futebol. O miserável! Depois [...] meteu-lhe com força o pé em cima e levou um tombo espetacular que o pôs fulo de raiva. Mas, como o pequeno dasipodídeo se encontrava distante da toca, a rocambolesca aventura foi longe. Muita correria. Muito chute. Enfim, [...] meteu-lhe as unhas. Agarrou-o firme. Com ele nas mãos, foi até à cerca e principiou a golpear a cabeça do mamífero de encontro ao poste. Uma pancada. Duas pancadas. Três pancadas. A quarta ia ser a mais violenta. Tão violenta que o mulita lhe escapa das mãos, e vai cair no outro lado do aramado. Mateus vara a cerca, mas lá fica a ver navios, feito o bobo. Isto porque o tatu já havia sumido no capão, muito feliz por vencer, com sua couraça, com suas unhas e pernas, com sua cabeça pequena, aquele terrível duelo de Davi e o Golias. (BARBOSA, 2014, p. 24–25)

A crueldade na caça, portanto, é uma atribuição seletiva, conforme a conveniência. O próprio autor relata que “a caça é uma doença. Agora aquele bandão de carijós me pôs doente. Uma tremedeira. Uma espécie de maleita. A nervosa inquietude que assalta o cão perdigueiro à vista do caçador de arma em punho” (BARBOSA, 2014, p. 120).

No trecho a seguir, fica saliente uma ideia de que os indígenas promoviam verdadeiro extermínio a suas caças: “Mas o caingangue não é providente, não pensa no dia de amanhã. Não cuida em conservar a caça. Não poupa um filhote. Nunca deixa de matar um bugiozinho, uma paquita ou um tapirzinho. Mata tudo, tudo impiedosamente, criminosamente” (BARBOSA, 1966, p. 95). Ora, um povo que depende dos recursos da floresta para sobreviver, que tem uma relação íntima com a natureza e conhece seus ciclos, evidentemente não poderia portar-se de uma maneira tão descuidada sob pena, em última análise, de sua própria extinção. Além do mais, sabe-se que, quem impôs a caça predatória aos animais selvagens reduziu seu habitat e extinguiu certas espécies em determinadas regiões foi o colono, descendente de europeus.

Para compreender esta questão, é mister analisar outra passagem da obra *Prisioneiros dos Bugres* (BARBOSA, 1966). Na segunda expedição de resgate, os homens estão no meio da mata quando ouvem um barulho. Logo notam uma imensa manada de queixadas que passa não muito distante. Um dos colonos atira em uma das porcas, pensando no almoço do grupo. Toda a manada, porém, revolta-se contra os homens e investe ferozmente. Estes precisam subir às árvores para se salvarem-se a vida. Aos poucos, a pauladas, faconadas e tiros, vão dizimando a manada, até a exterminarem por completo: “O extermínio é total. Não sobrevive uma queixada. Não foge uma. Depois, contam por alto. Quantos? Adivinhem. Mais de setecentos porcos jazem sem vida. Infelizmente, tôda essa montanha de carne, tôda essa montanha de peles, é perdida. Perdida uma fortuna” (BARBOSA, 1966, p. 74). Novamente fica evidente o caráter utilitarista da caça. Nesta passagem, não se fala da lágrima da queixada, não se fala do extermínio dos filhotes que, certamente, deveriam abundar num grupo tão grande. A “selvageria” dos colonos não é mencionada. Só se vê ressentimento pelo “prejuízo” de não conseguir aproveitar comercialmente os despojos dos animais abatidos.

Não só os animais ferozes ganham representação, mas os animais domésticos também. Novamente em uma passagem do *Prisioneiros dos bugres* (1966), estão presentes alguns elementos importantes. Na noite seguinte à chegada dos prisioneiros, organiza-se uma festa celebrativa. O mote da festa é um banquete a ser servido da vaca dos Versteg, Mabita. É exagero pensar que os indígenas tivessem conseguido conduzir um animal daquele porte, vivo, por uma região de relevo montanhoso, pela mata densa, sem estradas, com diversos cursos d’água, mesmo porque isto teria atrasado a evasão dos indígenas, que, evidentemente, pretendiam ser ágeis ao máximo, de maneira a despistar os colonos perseguidores.

A descrição do abate do animal é bastante interessante. O autor pretende dar uma aura de sacrifício ritualístico ao evento:

A certa altura, chega uma jovem conduzindo uma vaca malhada, a Mabita. Ela traz ao pescoço uma grande coroa de flôres silvestres. Logo é saudada com gritos de alegria que amedrontam o pobre animal que solta uns berros, para maior prazer da petizada. E, sem demora, um índio todo pintado com várias côres, avança solenemente com enorme faca na mão. Com largos gestos violentos, enterra-a até os copos no pescoço do animal que, berrando e pulando, acaba tombando sem vida. [...] Um rapaz enche uma cuia de sangue e apresenta-a ao cacique que o sorve todo num instante, lambendo os lábios. (BARBOSA, 1966, p. 64)

O caráter sacralizado do evento, o cenário (os índios ao redor da fogueira), o rufar de tambores, dão à cena um aspecto de ritual pagão de sacrifício. Considerando a postura católica do autor, a passagem, mesmo que se trate de um simples abate de animal para comer, ganha um aspecto depreciativo, nefasto, quase pecaminoso. Enfatizando o caráter pernicioso do trecho, Barbosa (p. 64) caracteriza desta maneira a reação de Valfrida ao abate da vaca leiteira: “Valfrida não suporta a visão de *negra cena*. Tapa os olhos com a mão e chora. Chora o triste fim da sua querida vaquinha” (grifo nosso). Em *Luís Bugre*, porém, alguns detalhes são suprimidos. Além do mais, a cena é bem mais sintética:

Daí a pouco trazem a Mabita, a vaca malhada da família Versteg. Vem enfeitada com uma grande coroa de flores silvestres, enlaçando o pescoço. As crianças gritam de alegria, assustando a vaca, que berra e tenta fugir. Mas logo um índio, com o rosto, peito e braços pintados de cores berrantes, avança de faca na mão e vai cravá-la no sangradouro. Aos berros do animal, gritam festivamente os bugres. (BARBOSA, 1977, p. 36).

A segunda cena suprime alguns detalhes importantes e, de certa forma, exagerados da primeira. A apresentação do animal ao grupo, a descrição dos movimentos do abatedor e a supressão da passagem em que o chefe se sacia do sangue fresco do animal suprimem, também, o aspecto ritualístico e nefando do ato. De ritual de sacrifício (que lembra uma oferenda a deuses pagãos), a passagem transforma-se num simples abate de animal para saciar a fome da tribo. A própria reação da dona da vaca muda: “Valfrida, entretanto, tapa os olhos com as mãos e chora. É triste aquela cena! A sua querida vaquinha de leite, do qual se alimentavam ela, seu esposo e os filhos!...” (p. 64). A substituição de “*negra cena*” por “é triste aquela cena” parece sutil, mas, analisando-se o contexto, muda completamente a acepção da passagem. Na primeira, o pranto deriva do choque por observar um ritual estranho de sacrifício, na segunda, o choro é afetivo, ao observar a morte de um animal do sustento familiar, que talvez traga lembranças do lar e do cotidiano perdidos com o sequestro.

Outro detalhe interessante de ser observado é a escolha do animal para a cena do sacrifício. A vaca tem um peso simbólico muito importante na cultura camponesa dos imigrantes. É o animal doméstico mais essencial à vivência cotidiana: diariamente concede o leite e seus derivados, tão importantes na culinária, como ingredientes de vários

manjares; no campo, puxa o arado na realização dos trabalhos de plantio, além do transporte de produtos; cede, ainda, a carne que é degustada em momentos quase celebrativos, tendo em vista a infrequência do abate de tais animais no cotidiano dos colonos. Por fim, a vaca é o símbolo da própria civilização. Os indígenas não criavam vacas. Luís Bugre possuía cães, não vacas. As queixadas poderiam substituir os porcos, os ovos de aves silvestres poderiam substituir os ovos das galinhas, porém nada poderia substituir o leite das vacas. Queijo e manteiga são coisa de “civilizado”, não de “bugre”. É encontrando pegadas de vacas que Jacó encontra o rumo da “civilização” em sua fuga. Em última análise, portanto, o sacrifício do bovino na primeira cena é o sacrifício da própria civilização pelos bárbaros selvagens, uma sinopse de toda a narrativa. Na segunda cena, escrita 11 anos depois, o caráter revisionista do próprio livro abranda o aspecto exagerado da passagem, fazendo com que a intenção simbólica se perca e atribuindo afetividade a Valfrida.

Não se julguem, todavia, os sentimentos da malograda personagem. Essencial, porém, é notar que a natureza foi modelada e remodelada pelas palavras do autor, que decidiu atribuir características positivas aos colonos que lidavam com ela e negativas aos indígenas em situação semelhante. Representações se configuram em muitos lugares, em muitas situações e de várias maneiras diferentes. Nem os animais selvagens, nem as árvores, nem os “bugres” podem fugir delas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de analisar as representações dos indígenas na zona de imigração italiana do sul do Brasil, fica evidente que a depreciação da figura do indígena esteve relacionada à construção da própria identidade colonial. Os discursos adotados desde o fim do século XIX, que se estenderam pelo século XX, nos relatos e testemunhos dos atores históricos que presenciaram e atuaram no processo de colonização europeia dos vales e florestas do Rio Grande do Sul, em particular, abrangendo toda a Região Sul do Brasil, serviram para justificar a posição dos eurodescendentes enquanto senhores das terras e do modo de vida. O poder simbólico, então, avaliza o predomínio do próprio juízo-concepção do que é acertado e do que deve ser condenado.

As representações têm um papel fundamental nas práticas cotidianas, pois são elas que elegem os conceitos de certo e errado, de bom e mau, de justo e injusto. O grupo detentor das representações é, portanto, o grupo dominante. A violência física, a imposição da força pelas armas, não bastam para sustentar posições, para dar propriedade aos grupos que pretendem ser detentores de lugares, de símbolos, de espiritualidade, de identidades. É necessário um respaldo simbólico, ideológico, que só é conseguido com a construção de imagens através das representações. Quando absorvidas pelos membros do grupo, elas passam a constituir um “imaginário coletivo”, altamente influente no proceder cotidiano daquela comunidade, na formação de juízos, nas atitudes diante dos conflitos. E, é fundamental salientar, muitas representações são fundadas no medo. Medo da morte, medo de perder propriedades, medo de perder a liberdade, medo de não possuir os argumentos que justificam certas ações. O controle das representações é fundamental para a manutenção de qualquer poder constituído. Elas são produzidas pelos grupos humanos, de maneira consciente ou não, nas disputas simbólicas pelo poder, como ocorreu na disputa entre indígenas e colonos.

Durante a ocupação, fica evidente que os imigrantes tiveram a dimensão que suas terras haviam pertencido aos indígenas. Se os imigrantes e descendentes conheciam a

existência dos indígenas, a intenção de fazer as terras da zona colonial serem consideradas como devolutas ou improdutivas foi um esforço motivado pela necessidade de se justificar o acesso dos imigrantes à terra. Como já mencionado anteriormente, por oposição à imagem do índio se configura uma imagem do colono, uma imagem idealizada onde o camponês é personagem predileto, trabalhador heroico, corajoso e crente fiel, destinado a prosperar. No estudo destas representações, tem-se na literatura uma importante fonte histórica. A literatura é, também ela, a representação do real, na medida em que reflete os anseios, os medos, as alegrias, os modos de vida de sua época. O romance é um estilo literário muito propício para este tipo de análise: “É o romance, dentre as outras formas literárias, que consegue expressar melhor o embate entre o homem e o mundo real a que pertence, [...] a experiência do homem como sujeito da história é o que alimenta o romance” (AQUINO, 2007, p. 14). Entre as obras aqui analisadas, a maioria eram romances, algumas eram contos, um bibliografia e uma obra caracterizada como histórica ou sociológica, mas altamente romanceadas. A partir destas obras, pode-se perceber que construção das representações dos indígenas fazia parte de uma construção identitária dos próprios colonos.

Nas obras de Barbosa, os descendentes de imigrantes jamias se frustram na vida. São fadados a progredir, abatendo a selva com o vigor do trabalho, colhendo os frutos da fartura, construindo vilas e cidades de maneira quase mística, como menciona Barbosa em várias oportunidades. A construção das representações em tais obras perpassa pela adjetivação. A adjetivação é um recurso largamente utilizado pelo autor, evocando o trabalho, o progresso, a fartura, o crescimento das cidades e povoados. O colono transforma-se em legítimo patriota, defensor de uma pátria que não é mais sua pátria de origem, mas o próprio Brasil. Comparados aos bandeirantes portugueses, aqui vistos como heróis exploradores, os colonos passam a contribuir para a construção de uma nação grande e digna. A ideia de pátria do autor é fundada nos imigrantes, pode-se dizer que a pátria só começa com os imigrantes. Italianos, principalmente, mas também alemães fundam a pátria nova do Brasil, amalgamada pelo elemento luso. Índios e negros não são convidados ao “grêmio da civilização”. Por evoca nas obras um um passado mítico glorioso, o Império Romano, do qual os imigrantes são herdeiros, ou então, a nobreza de suas feições e de seu sangue.

O tom do autor chega a ser exagerado, como por exemplo quando concebe o peso simbólico da construção dos lares, “argamassados com suor e sangue generosos”

(BARBOSA, 1962, p. 125–126). O “bugre”, figadal antagonista dos enredos de Barbosa, é um inimigo sempre representado como bárbaro feroz, inimigo da civilização. Os índios não pertencem à pátria, que é fundada pelos imigrantes.

Esse tom narrativo evoca uma bravura heroica, um presente de coragem e conquistas e um futuro de prosperidade. Fundar a “Nova Itália” alicerçada sobre os ossos dos imigrantes é fundar a Pátria. Mas a nova pátria é brasileira. Os colonos trabalham pelo Brasil, fazem crescer o Brasil, não a Itália. É uma “Nova Itália” que supera a “Velha Itália”. E aí reside a força das representações, a necessidade de atribuir sentido às realidades sociais, de construir identidades. Nas obras de Fidélis, isso fica muito evidente. Seus escritos são carregados de significados, dos quais se podem extrair representações inteligíveis. Os esforços para a construção simbólica desta nova pátria ficam evidentes quando aparece a necessidade de se constituir as representações dos mitos fundadores, fortalecidos pelas comemorações jubilares da imigração, como o Centenário da imigração italiana, que coincide com o da imigração polonesa (1975) e se situa muito próximo ao sesquicentenário da imigração alemã (1974). O livro em que esta ideia aparece mais clara é *Campo dos Bugres* (1975) escrito justamente para celebrar a data jubilar.

Para além da formulação da imagem heroica e pioneira, estava o interesse nas terras, numa época em que os colonos descendentes de imigrantes estão em conflito com os indígenas, os quais têm suas reservas diminuídas e retalhadas entre os colonos. Imperava, portanto, a necessidade de desvincular historicamente o indígena das terras, ou então, onde isto não era possível, de depreciar sua imagem. Para isso, contribuiu a literatura produzida na região, que foi amplamente reeditada naquela época.

Barbosa vive neste meio. Lagoa Vermelha está situada nas proximidades de diversas destas reservas que passavam por este processo. Como descendente dos imigrantes, entendia a necessidade dos colonos por terem maior quantidade de terras. Seus escritos devem ter sido deveras influenciados por este contexto. O autor só externa em suas memórias o gosto por histórias com indígenas quando menciona que seu pai lhe narrou a história dos Versteg, de São Vendelino. Nenhum outro motivo ou explicação dá por utilizar tanto a temática em suas histórias.

Mais que isso, o autor vai criar uma imagem do colono tão apelativamente simbólica que pode ser considerada como uma categoria identitária. O “colono” aparece nas obras de Barbosa como a identidade do imigrante, alemão ou italiano, que veio para

cá com uma missão patriótica. Benedict Anderson (2008) cunha um importante conceito nesta questão da identidade. Para ele, as nações são *comunidades imaginadas*, no sentido antropológico, quase grupos de parentesco ou religião. São limitadas pelos sentimentos de grupo e pelas fronteiras. Por fim, são imaginadas, que pese sua desigualdade hierárquica, são pensadas em uma camaradagem horizontal. As nações têm suas próprias temporalidades pensadas, mitificando o passado e o momento da fundação. Se as nações constituem a própria imaginação de si mesmas, as regiões também, enquanto grupo constituído e auto-identificável, constituem-se como comunidades imaginadas, ou seja, comunidades que se entendem enquanto tais e fazem entender isto aos outros grupos.

O colono de Barbosa é o próprio brasileiro. Na obra do autor, a fundação do patriotismo na região sul vem com os imigrantes, com os colonos, que com o seu trabalho, suor e sangue, prestaram valorosos serviços à pátria. Essa identidade “brasileira” é amalgamada pela figura do estancieiro gaúcho, mas os índios e negros não ganham espaço na identidade patriótica de Barbosa. Não se pode afirmar se o imigrante tinha esta ambição de fundar uma nova pátria na América. O “fazer a América” era uma concepção muito mais individualizada de prosperidade, uma vez que o colono desejava enriquecer, tendo fugido da Europa justamente pela situação de miséria que se encontrava.

Portanto, os interesses identitários, econômicos e sociais se fizeram presentes na construção da imagem de indígenas e colonos nos escritos da zona de colonização italiana, gerando representações dos grupos em litígio, a fim de eleger a figura social que mereceria o direito de ser reconhecido enquanto senhor não só da terra, mas do *modus vivendi* correto. O colono conseguiu respaldo maior e, no imaginário coletivo, a figura do indígena obscureceu-se, gerando conflitos sociais que estão presentes na atualidade. Uma questão deveras difícil de resolver – a questão agrária e identitária no norte do Rio Grande do Sul.

Enfim, o tema não se esgota com este estudo. Ainda há muito que se pesquisar e compreender, há muito a se explorar da literatura enquanto fonte da História. Algumas questões ainda ficam abertas, principalmente no tocante à receptividade das obras e influência que elas exerceram nos leitores. Salienta-se que não se levantaram dados suficientes para fazer essas afirmações, mas o que se constata é que foram obras amplamente aceitas, escritas e lidas em uma época de conflitos agrários e identitários e, como filhas de seu tempo, estas obras revelam um pouco da construção das representações dos indígenas. A própria identidade do colono se constrói em oposição à

do indígena: se o colono é ordeiro, trabalhador, possuidor de grande fé, bravo desbravador, o indígena é o extremo oposto – idólatra selvagem, violento e vagabundo. Portanto, acredita-se que as obras tenham auxiliado na defesa dos colonos na posse das terras que outrora foram indígenas.

É importante salientar, também, que os colonos não são os principais responsáveis pela depreciação da figura indígena. Estavam ocupando os espaços que lhes deram, haviam adquirido suas propriedades mediante pagamento e eram movidos pelo temor. O temor de perder a terra e as colheitas, o temor de não prosperar diante de tão suados esforços. A imagem que construíram de si e dos índios foi a maneira como puderam interpretar sua realidade. Isso auxilia na compreensão de por que ainda existe tanto preconceito com os indígenas, marcadamente nas regiões dos colonos descendentes de imigrantes. Esses preconceitos foram construídos, são representações identitárias e, assim como todas as representações, também constroem o mundo em que os grupos humanos vivem. Sim, são as representações que edificam o universo humano.

Por fim, salienta-se que não serão feitos julgamentos éticos da postura de Barbosa na redação de suas obras. Ele estava convicto que fazia um “apostolado da pena”, irradiando os valores cristãos em seus livros. O motivo da escolha dos indígenas como antagonistas permanece incógnito. Pode-se afirmar, outrossim, que Barbosa fora um homem preconceituoso, tanto quanto muitos outros no seu tempo, e que interpretou de maneira distorcida a colonização das plagas do Sul. Os descendentes de imigrantes que leram suas obras provavelmente se identificaram com elas, se encheram de orgulho e patriotismo, elemento tão explorado pelo autor. Barbosa estava convicto que escrevia livros exaltando os feitos dos imigrantes. Os indígenas foram considerados empecilhos, como as florestas e as feras. Além de pouca consciência social, o autor não apresentou muita consciência ambiental. E não parece ter percebido o quão equivocada estava sua percepção. Isso ajuda a refletir como é capcioso lidar com os preconceitos que carregamos em cada um de nós. Começemos, portanto, vencendo-os dentro de nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AQUINO, Ivânia Campigotto. *As representações da etnia alemã no romance sul-riograndense*. Passo Fundo: Ed. UPF, 2007.

_____. *Literatura e História: aproximações discursivas*. 1999. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e discurso: literatura e história*. São Paulo: Ática, 1995.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In Leach, Edmund (et alii). *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARCELOS, Artur H. F.; SILVA, Adriana Fraga da. A “terra de ninguém”: índios e bugres nos Campos de Cima da Serra. In KERN, Arno A.; GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos. *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. – v. 5. – (Coleção História geral do Rio Grande do Sul). p. 63–80.

BECKER, Ítala I. B. *O índio kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Instituto Anchiitano de Pesquisas, 1976.

BENEDUZI, Luís Fernando. Conquista da terra e civilização do gentio: o fenômeno migratório italiano no Rio Grande do Sul. Anos 90, Porto Alegre, v. 12, n. 21/22, p.271–294, jan./dez. 2005. Disponível em <<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6376/3824>>>. Acesso em 21. ago. 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O poder simbólico*. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRAGA, Márcio André. *Os Gentios e a Catequese*. Caxias do Sul: Ed. Maneco, 2007.

BRAMBATTI, Luiz Ernesto. Aldo Locatelli: Do itálico berço à nova pátria brasileira. In COSTA, Rovílio; GARDELIN, Mário (Orgs.). *Povoadores da Colônia de Caxias*. – 2. ed. – Porto Alegre: EST, 2002. p. 797–812.

BRUNELLO, Piero. *Pionieri: gli italiani in Brasile e il mito della frontiera*. Roma: Donzelli Editore, 1994.

BUBLITZ, Juliana; CORREA, Silvio M. S. *Terra de promessa: uma introdução à eco-história da colonização do Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Ed. UPF; Santa Cruz do Sul: Ed. Unisc, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Sociedade e cultura: conceitos complementares ou rivais? In _____. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru, Edusc, 2005.

CARINI, Joel J. *Estado, índios e colonos: o conflito na reserva Serrinha/norte do Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Editora UPF, 2005.

CARON, Márcia dos Santos. Colonização privada em área de colonização oficial: considerações sobre a implantação das atividades da empresa colonizadora Luce, Rosa e Cia LTDA no Alto Uruguai Gaúcho (1915-1920). In HEINSFELD, Adelar; TEDESCO, João Carlos. *Colonos, colônias & colonizadores: aspectos da territorialização agrária no Sul do Brasil*. Erechim: Habilis, 2009. p. 179–202.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1988

_____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in América: história, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2002.

DORNELLES, Soraia Sales. A história em As vítimas do bugre, ou como tornar-se bugre na História. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 245–278, dez. 2011(a). Disponível em <<<http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/24028>>>. Acesso em 21. ago. 2014.

_____. *De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana do Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011(b).

_____. Encontros e (des)encontros ao “fazer a América”: indígenas e imigrantes no Rio Grande do Sul do século XIX. In SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26, 2011(c), São Paulo. *Anais*. Disponível em <<<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/SNH2011/TextoSoraiaSD.pdf>>>. Acesso em 21. ago. 2014.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latinoamericana* – ed. on-line – Belo Horizonte: Autêntica, 2010. Disponível em <<<http://minhateca.com.br/action/SearchFiles>>>. Acesso em 28. out. 2014.

FRANZINA, Emilio. *A grande emigração: o êxodo dos italianos do Vêneto para o Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____. *Merica! Merica! Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei contadini veneti e friulani in America Latina – 1876 - 1902*. Verona: Cierre Edizioni, 1994.

GASS, Sidnei L. Bohn; MANTELLI, Jussara; VERDUM, Roberto. Estrutura, processo, função e forma no setor agrário do noroeste do Rio Grande do Sul. *Confins* [Online], 20 | 2014, postando em 07 mar 2014, acessado em 22 mar 2015. Disponível em <<<http://confins.revues.org/8879>>>.

GARDELIN, Mário. Presença índia na história de Caxias do Sul. In COSTA, Rovílio; GARDELIN, Mário (Orgs.). *Povoadores da Colônia de Caxias*. – 2. ed. – Porto Alegre: EST, 2002. p. 13–79.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. – 1. Ed. – Rio de Janeiro, LTC, 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HOGGART, Richard. *As utilizações da cultura: Aspectos da vida cultural das classe trabalhadora*. – vol. 1. – Lisboa: Presença, 1973.

KLAJN, Elisa Maria. *Vidas a ferro e fogo: um diálogo entre história e literatura*. Passo Fundo: UPF, 2000.

LAROQUE, Luís F. da Silva. Os kaingangues: momentos de historicidades indígenas. In KERN, Arno A.; GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos. *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. – v. 5. – (Coleção História geral do Rio Grande do Sul). p. 81–108.

MACIEL, Marcele Brusa. *A pátria sem fronteiras: imigração italiana na ficção de Fidélis Dalcin Barbosa*. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2007.

NASCIMENTO, José A. M. “*Muita terra pra pouco índio*”: ocupação e apropriação dos territórios Kaingang da Serrinha. São Leopoldo: Oikos, 2014.

NETO, Edgar Ferreira. História e etnia. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de outra história: imaginando o imaginário. Rev. Brasileira de História, São Paulo, SP, v. 15, nº 29, pp. 9-27, 1995.

_____. (org.). *Leituras cruzadas: diálogos da história com a literatura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.

PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. In RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editora Estampa, 1998. p. 123-137.

RADIN, José Carlos. *Representações da colonização*. Chapecó: Argos, 2009.

REICHEL, Heloisa Jochims. Relatos de viagens como fonte histórica para estudos de conflitos étnicos na região platina. In: SANTOS, Pedro Brum; VÉSCIO, Luiz Eugênio (Orgs.). *Literatura e História: perspectivas e convergências*. Bauru, EDUSC, 1999.

RIZZARDO, Fabiane Maria; SANTOS, Rodrigo Luis dos. “Deixados a beira do caminho”: a abordagem da história indígena local na região do Vale do Rio dos Sinos. *Revista Latino-Americana de História*. São Leopoldo, v. 2, n. 6, p. 331–341, ago. 2013.

Disponível em <<<http://projeto.unisinus.br/rla/index.php/rla/article/view/198/152>>>. Acesso em 23. set. 2014.

ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo?* – 11^a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RODEGHERO, Carla Simone. *O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e a Igreja Católica no Rio Grande de Sul (1945-1964)*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeine, 1973.

SILVA, Gean Zimmermann da. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 28, 2015, Florianópolis. *Anais*. Disponível em <<http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434568217_ARQUIVO_Artigoanpuh-GeanZimmermannDaSilva.pdf>>. Acesso em 23. fev. 2015.

SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In _____ (Org.). *História no Plural*. Brasília: Editora UNB, 1994.

TEDESCO, João Carlos. *Passado e presente em interfaces: introdução à uma análise sócio-histórica da memória*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo; Xanxerê: Ed. Universidade do Oeste de Santa Catarina; Porto Alegre: Suliani Letra & Vida, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e História Cultural. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

WITTMANN, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

FONTES

BAREA, Cônego Giuseppe. La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato. In VAZATTA, Abrelino Vicente (Org.). *Italiani in Rio Grande: Testimonianze di storia umana e civile*. IVRAL; Canoas: La Sale, 1997. p. 45–124.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *80 anos de amor ao trabalho*. Porto Alegre: Est, 1995.

_____. *A Coloninha*. – 4. ed. – São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1985.

_____. *A rebelião das águas*. Juiz de Fora: Ed Lar Católico, 1963.

_____. *Campo dos Bugres: a vida nos primórdios da imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Est, 1975.

_____. *Caminhos do Senhor*. Porto Alegre: Sulina, 1990.

_____. *Luís Bugre: o indígena diante dos imigrantes alemães*. Porto Alegre: Est, 1977(a).

_____. *O prisioneiro da montanha*. São Paulo: Flamboyant, 1961(a).

_____. *O prisioneiro da montanha*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. *O rapaz que não fumava*. Juiz de Fora: Ed Lar Católico, 1962.

_____. *O relógio da Tapera* [recurso eletrônico]. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2014. E-book (formato PDF).

_____. *Prisioneiros de Vila Velha*. Juiz de Fora: Ed Lar Católico, 1965.

_____. *Prisioneiros do campo: a epopéia dos trigais de Passo Fundo*. – 2. ed. – Porto Alegre: Est, 1977(b).

_____. *Prisioneiros dos Bugres*. Juiz de Fora: Ed Lar Católico, 1966.

_____. *Semblantes de pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Ed. São Miguel, 1961(b).

BÍBLIA SAGRADA. – 176^a. ed. – São Paulo: Ave Maria, 2007.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>>. Acesso em 30/03/2014;

CASOLINO, Enzo; MOTTIN, Antonio J. S. *Italianos no Brasil: contribuições na literatura e nas ciências: séculos XIX e XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CHERUBINI, Humberto; GIACOMEL, Fortunato; POLESSO, Hermenigildo. *A vida nos primórdios das novas colônias italianas do Alto Uruguai*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1975.

D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Est; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976.

GANSWEIDT, Matias José. *As vítimas do Bugre*. Porto Alegre: Selbach, 1946.

HOHLFELDT, Antonio. Desenvolvimento Cultural na Zona de Imigração Italiana. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 22 jan. 1977. Caderno de Sábado, p. 10–12.

MABILDE, Pierre F. A. B. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836–1866*. São Paulo: Ibrasa; Brasília, INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

SCALABRINI, João Batista. *A emigração italiana na América*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Centro de estudos de pastoral migratória; Caxias do Sul: Universidade de Caxias, 1979.s