



ENTRE A MEMÓRIA E O APAGAMENTO: A REPRESENTAÇÃO DOS INDÍGENAS EM *O CONTINENTE*, DE ERICO VERISSIMO

Juliana Kiszewski Pauletto

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

RESUMO: Este artigo analisa a representação dos povos indígenas em *O Continente*, de Erico Verissimo, com ênfase para o apagamento e a violência direcionados a este grupo. A partir de referências como Mbembe, Lugones e Hall, analisa-se como o romance articula identidade regional e silenciamento colonial. As figuras de Pedro Missioneiro, sua mãe, Honorina e da Paraguaia evidenciam a marginalização estrutural desses sujeitos. Conclui-se que *O Continente* revela uma identidade gaúcha construída também pela exclusão de memórias indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas; Mulheres indígenas; Identidade; Colonialidade; Erico Verissimo.

ABSTRACT: This article analyzes the representation of indigenous peoples in Erico Verissimo's novel *O Continente*, with an emphasis on the erasure and violence directed at this group. Using references such as Mbembe, Lugones and Hall, it analyzes how the novel articulates regional identity and colonial silencing. The figures of Pedro Missioneiro, his mother, Honorina and Paraguaia highlight the structural marginalization of these subjects. It concludes that *O Continente* reveals a gaucho identity constructed also through the exclusion of indigenous memories.

KEYWORDS: Indigenous peoples; Indigenous women; Identity; Coloniality; Erico Verissimo.

Ao longo da história da literatura brasileira, a busca por uma identidade nacional tornou-se um tema recorrente. Escritores de diferentes períodos empenharam-se em representar imaginários regionais e nacionais, construindo figuras que se tornaram referenciais do “ser brasileiro”. Entre esses autores, Erico Verissimo destaca-se pela amplitude de seu projeto literário e pela influência que exerceu na consolidação do imaginário gaúcho. Romances como *Caminhos Cruzados* (1935), *Olhai os Lírios do Campo* (1938) e *Incidente em Antares* (1971) revelam seu interesse pela representação social e cultural da formação nacional; porém, é com a trilogia *O Tempo e o Vento* que o autor realiza sua construção mais ambiciosa, devido a sua composição estética e relevância para a tradição gaúcha.

Dividida em três volumes – *O Continente* (1949), *O Retrato* (1951) e *O Arquipélago* (1961) – a trilogia reconstitui a formação histórica e cultural do Rio Grande do Sul, articulando a ficção às memórias familiares do autor e às narrativas herdadas da tradição oral. Nesse sentido, Erico Verissimo mune-se de narrativas oficiais, mas principalmente das narrativas não-oficiais, das histórias que ouvia dos membros da família em Cruz Alta, das tradições populares para formular um sujeito coletivo dentro de sua obra. Contudo, essa construção identitária, ao mesmo tempo em que celebra percursos de famílias colonizadoras e imigrantes, expõe o apagamento sistemático dos povos indígenas, fundamentais na formação do território.

Em *O Continente*, Verissimo procura responder às questões iniciais do conceito de identidade: “quem nós somos” e “de onde nós viemos”, fazendo confluírem eventos históricos e vidas cotidianas para constituir a identidade que hoje designamos como *gaúcha*. Estes pontos são importantes, por conseguinte, para compreender “quem nos tornamos” ou “quem podemos nos tornar”, que têm tanto a ver com “a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição” (Hall, 2014, p. 109).

Conforme, Stuart Hall (2014), a identidade é um conceito multiforme, que atravessa o sujeito, a tradição, a identificação e a diferenciação do Outro. Nesse contexto, é algo definido historicamente, permeado de discursos e que permite a identificação de si mesmo e do outro a partir de um conjunto múltiplo de fatores, sempre em disputa:

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

Logo, se a identidade é sempre um campo de disputa, como lembra Hall (2014), o romance revela o quanto discursos hegemônicos moldam a memória coletiva, enquanto saberes subalternizados, como os indígenas, são relegados à margem. No caso das mulheres indígenas, esse apagamento é ainda mais profundo: sua presença é registrada quase exclusivamente pela violência sofrida, pelo desejo masculino branco ou pela eliminação simbólica.

Este artigo analisa a representação dos povos indígenas em *O Continente*, dando ênfase às personagens femininas e ao modo como gênero, raça e colonialidade operam na construção – e no apagamento – da identidade cultural sul-rio-grandense. Para isso, articula-se a leitura literária com conceitos como necropolítica, colonialidade do poder e saberes indígenas.

Identidade, memórias e discursos subalternizados

A identidade cultural não se forma apenas por narrativas oficiais, mas também por histórias que circulam na oralidade, nos mitos e nas memórias coletivas. Como afirma Krenak (2018), essas narrativas não registradas estabelecem um “sujeito coletivo”, que se reconhece pela partilha de experiências e ensinamentos transmitidos entre gerações. Trata-se de:

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

Erico Verissimo se apropria dessas camadas discursivas ao compor *O Continente*: utiliza fontes históricas, mas também relatos familiares, tradições populares e lembranças de infância. Assim, a ficção torna-se espaço de permanência de saberes

populares – ainda que, contraditoriamente, também reproduza apagamentos típicos da cultura colonial.

Entre esses apagamentos, destaca-se a representação dos povos indígenas: essenciais para compreender a formação brasileira, mas frequentemente narrados pelo olhar europeu – seja o do colonizador, seja o do missionário. Essa mediação produz um descompasso entre presença e ausência: os indígenas aparecem como fundadores, mas raramente como protagonistas.

A representação indígena na obra pode ser compreendida a partir do que Michel Pollak denomina “memórias subterrâneas”, ou seja, narrativas que existem à margem do discurso oficial, transmitidas em espaços privados, silenciadas pelo poder dominante. Essas memórias resistem, mas não alcançam o estatuto de história, permanecendo como ecos, fragmentos, sombras. Dessa forma, a trajetória dos povos indígenas narrada por Verissimo, especialmente a das mulheres, se inscreve nesse campo da memória subterrânea. As mulheres indígenas persistem na narrativa apenas como espectros, lembradas pelo que sofreram e nunca pelo que foram. Elas são marcadas pela violência colonial, e deixam apenas os filhos como marcas de si mesmas. Elas não produzem documentos, não têm voz. A literatura, nesse sentido, funciona como duplo mecanismo: ao mesmo tempo em que registra sua existência, reproduz o apagamento histórico que sustenta a identidade gaúcha.

Quando se forma a memória coletiva, determinam-se discursos a serem recordados e outros a serem esquecidos. *O Continente*, ao privilegiar determinadas famílias e trajetórias majoritariamente brancas, evidencia esse processo: a história que se quer contar exige o silenciamento de outras histórias. O romance se torna, então, espaço tanto de memória quanto de esquecimento – e é nesse entrelugar que a figura indígena se mantém.

Povos indígenas em *O Continente*: presença histórica e apagamento simbólico

Muito antes da chegada dos espanhóis e portugueses, diferentes povos indígenas já habitavam a região do Rio Grande do Sul. Os guarani, em especial, têm registros que remontam ao século VI. A construção das Missões Jesuíticas no século XVII intensificou

o contato entre eles e religiosos espanhóis, fundando-se aldeamentos que funcionavam como centros econômicos, sociais e políticos:

[...] por ser um povo numeroso, agricultor, social e politicamente organizado, mas sem uma estrutura estatal e poder unificado de resistência, os guarani ficaram sujeitos à incorporação nos estados coloniais como escravos, como prestadores de serviço dependente [...], ou organizados em missões. Todos os guarani foram envolvidos num ou noutro destes processos coloniais de busca de mão-de-obra e, nesses processos, se perdeu sua gente e sua cultura (Schmitz, 2010, p. 15).

Schmitz (2010) observa que os guarani foram incorporados às estruturas coloniais de diversas formas – como escravos, como mão de obra ou como habitantes das missões – e que nesses processos perderam grande parte de sua cultura originária. Verissimo, no episódio *A Fonte*, retrata esse universo com riqueza de detalhes: a organização comunitária, o regime de permuta, a produção agrícola e o cotidiano das reduções. O espaço das reduções jesuíticas era bem estruturado e economicamente estável, com plantações de erva-mate e trigo, além da criação de gado. Cada redução era governada por um cabildo, um conselho municipal para o qual os indígenas

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

A Igreja católica foi essencial para o processo de colonização dos povos indígenas na América Latina. Para cumprir o objetivo de evangelizar e ensinar os valores cristãos (vistos como sinônimo de civilização), os padres criaram centros sociais, econômicos e políticos que, até certo ponto, eram autônomos das metrópoles, já que Portugal e Espanha não tinham real noção do que estes espaços eram capazes de produzir. Contudo, parte do sucesso dos jesuítas deve-se à cultura de comunidade dos povos indígenas.

Neste processo de evangelização, os padres contribuíram fortemente com o apagamento e branqueamento das tradições culturais indígenas. De fato, a arqueologia pouco revela sobre as crenças indígenas, já que

[...] os missionários não estavam interessados nelas e procuravam extirpá-las. Como qualquer povo, os guarani tinham mitos explicativos das estruturas e dos acontecimentos do mundo e da

sociedade e também ritos com os quais procuravam pôr-se em contato com o sobrenatural; sabemos ainda que líderes religiosos, os pajés, procuravam defender suas crenças contra a atuação do missionário (Schmitz, 2010, p. 17).

Em *O Continente*, há a figura importante de Padre Alonzo, que empresta o seu olhar para a focalização da narrativa e revela que os indígenas das missões não eram tidos como “selvagens”, pelo contrário, podiam ser considerados mais civilizados que muitos europeus. Os homens brancos, dentro da narrativa, eram considerados um instrumento de corrupção, portanto, perigosos e eram proibidos de acessar as reduções:

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

Todavia, os indígenas, ao serem considerados “civilizados”, na visão de Padre Alonzo, já haviam perdido a maior parte de suas características identitárias iniciais – anteriores à chegada dos jesuítas –, apagando-se sua identidade cultural pré-colonização:

Se pensais que vivo no meio de bárbaros, estais completamente enganados. Nos Sete Povos começa a nascer uma das mais belas civilizações de que o mundo tem notícia.

[...]

Os índios das reduções vivem hoje mais cristãmente que muitos brancos de Pamplona, Madri ou Lisboa. Estão já redimidos do feio pecado da promiscuidade, pois todos se casam de acordo com as leis da Igreja e guardam o sexto mandamento; temem a Deus, são batizados e fazem batizar os filhos; no leito de morte nunca deixam de receber o Viático; e quando morrem são encomendados e finalmente enterrados em campo-santo.

Pois muitos desses chamados selvagens sabem, além da língua nativa, o latim e o espanhol, e são hábeis escultores, pintores, oleiros, ourives, tecelões, fundidores de bronzes, e músicos (Verissimo, 2004, p. 56).

Esse retrato evidencia como a evangelização promoveu o apagamento das tradições indígenas. Os jesuítas, ao impor práticas cristãs e desprezar as cosmologias originárias, reconfiguraram as identidades locais. À vista disso, os indígenas carregam uma imagem de “selvagens” e violentos que ultrapassa o período das reduções jesuíticas, muitas vezes devido a concepções deturpadas e suas ações de combate às invasões territoriais. Um exemplo é a fala de Chico Cambará, afirmando que “no Continente a vida é dura, os índios são brabos, e é preciso ter cuidado com os vizinhos castelhanos”

(Verissimo, 2004, p. 89). Também representavam uma ameaça aos colonos recém-chegados: “Werner parou de escrever porque estava na hora de voltar para a lavoura. Nunca chegou a terminar a carta, pois naquele mesmo dia os índios atacaram a picada e mataram onze colonos” (Verissimo, 2004, p. 193).

No entanto, no romance, Padre Alonzo é exemplo dessa ambiguidade: elogia a “civilização” indígena, mas seu elogio só é possível porque os sujeitos missionários já haviam sido profundamente transformados – tornados outros de si mesmos. A “civilização”, portanto, é obtida ao custo do apagamento.

A violência e o apagamento representados no romance dialogam diretamente com eventos reais da história do sul do Brasil, especialmente a Guerra Guaranítica (1753-1756), em que milhares de indígenas foram mortos por resistirem à remoção forçada de suas terras nas reduções jesuíticas. A política da Coroa Portuguesa e da Coroa Espanhola, ao impor limites artificiais e reconfigurar territórios, transformou os guarani das Missões em obstáculos geopolíticos. Sua morte, portanto, não era efeito colateral, mas parte de uma estratégia de Estado – o que Mbembe (2018) identifica como necropolítica: o poder de decidir quem vive e quem morre. Dentro das relações de poder, compreende-se que

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

Após tentarem negociar o Tratado de Madri com o governo europeu e não conseguirem resultados positivos, muitos indígenas, liderados por Sepé Tiaraju, decidem mobilizar-se para defender o território. Contudo, esta ação de resistência é vista, por muitos padres, como descontrole que permitiria um retorno a instintos primitivos e selvagens:

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

No século XIX, a chegada de colonos alemães e italianos intensificou o processo de desterritorialização e genocídio dos grupos indígenas. Registros históricos apontam conflitos violentos nas picadas, com invasões, represálias, devastação de aldeias e expulsão de comunidades inteiras. Verissimo incorpora esses enfrentamentos à ficção: os colonos avançam sobre espaços tradicionalmente indígenas, apropriando-se das terras e impondo novas formas de organização econômica e social.

Esse avanço colonial moderno, legitimado pelo discurso do progresso e da produtividade, consolida a ideia de que o indígena não pertence ao futuro – apenas ao passado. No romance, assim como na história, a expulsão territorial coincide com a expulsão da memória: aquilo que já não ocupa espaço físico também perde espaço simbólico.

A maneira como *O Continente* organiza seus espaços ficcionais contribui significativamente para mostrar a marginalização indígena. As reduções jesuíticas são representadas como espaços altamente organizados, disciplinados, produtivos, porém edificados sobre o apagamento de práticas e cosmologias locais. A “ordem” das missões é, portanto, construída sobre camadas de esquecimento imposto.

Em contraste, em tempos posteriores, assegurada a posse do território pelos colonos, o espaço destinado aos indígenas ou seus descendentes é sempre às margens do cemitério, perto dele ou como morada final. Essa escolha espacial não é arbitrária: trata-se de traduzir em geografia a lógica da necropolítica. A morte ronda seu cotidiano físico e simbólico; o cemitério indica seu lugar no imaginário social – não pertencem ao presente vivo da comunidade, mas ao seu limiar.

O território indígena fora das missões, constantemente ameaçado por colonos e outros invasores, é, pois, representado como espaço de conflito. As picadas, fronteiras de disputa, tornam-se cenários de morte e expulsão. O território indígena é sempre instável, transitório, vulnerável: refletindo uma história marcada por deslocamentos forçados. Assim, o espaço narrativo não é mero pano de fundo, mas elemento estruturante que revela hierarquias e sistemas de exclusão.

Pedro Missioneiro: a origem mestiça marcada pela violência

Pedro Missioneiro encarna o ponto de intersecção entre violência colonial, apagamento cultural e formação identitária. Filho de uma mulher indígena violentada por um vicentista paulista, Pedro nasce já marcado por uma transgressão que não é apenas sexual, mas política: seu corpo simboliza o atravessamento entre colônia e colono, entre vida indígena e dominação europeia.

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

A mãe de Pedro, que morre no parto e não recebe nome na narrativa, exemplifica a dimensão necropolítica do colonialismo: vidas indígenas podem ser descartadas sem registro, sem luto, sem importância social. A ausência de nome é ausência de memória. É apagamento radical.

Criado nas missões, Pedro passa por um processo de assimilação cultural que o afasta de sua origem indígena. Idealiza sua mãe como branca e santa (igual a figura de Nossa Senhora); identifica-se com símbolos cristãos; abandona práticas tradicionais. A colonização opera aqui também como “colonização da imaginação”:

- Aqui está o corpo de tua mãe – disse o padre, mostrando uma cruz ao menino. Pedro olhou para o pequeno monte de terra a seus pés. Teve o desejo de abrir a sepultura a ver como era a fisionomia de sua mãe. Imaginava-a bela e branca como as santas.

Olhando para o chão, esquecido da companha do padre, murmurou de repente:

-- Rosa mística.

O jesuíta, surpreendido, perguntou:

-- Que foi que disseste?

-- Rosa mística.

-- E sabes quem é a Rosa mística?

O menino sacudiu a cabeça negativamente, sem olhar para o amigo.

-- É Nossa Senhora, Mãe de Deus – explicou Alonzo (Verissimo, 2004a, o. 68).

Além disso, Pedro tinha visões, conseguindo prever a morte de Sepé Tiaraju. O grande líder indígena é uma figura importante para a tradição gaúcha e um dos poucos indígenas lembrados pelo nome até hoje. Responsável por comandar os grupos indígenas na Guerra Guaranítica, Sepé cresceu dentro das reduções jesuíticas.

Posteriormente, quando entre os Terra, Pedro é visto como ameaça e como corpo eliminável. Ao encontrar-se com Ana Terra, seus traços denunciavam a mistura de sua origem, sendo chamado de “mestiço” pela família Terra. Entretanto, se faz uma diferenciação: ele não é índio puro:

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

Apesar de gerar desconfiança na família, Pedro Missioneiro permanece nos entornos da estância, já que fornece mão-de-obra. A desconfiança surge da ideia já mencionada de selvageria ligada aos indígenas, que os tornava uma ameaça para os demais habitantes das regiões do estado gaúcho:

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

Estas desconfianças também contribuem para a antipatia que Ana Terra sente por Pedro Missioneiro e o que ele representava. Porém, não é capaz de resistir à grande atração sexual que seu corpo sente pelo dele: “Oh! Mas ela odiava o índio. Tinha-lhe nojo. Pedro era sujo. Pedro era mau. Mas, apesar de odiá-lo, não podia deixar de pensar no corpo dele, na cara dele, no cheiro dele – aquele cheiro que ela conhecia das camisas -, não podia, não podia, não podia.” (Verissimo, 2004a, p. 128).

Por fim, Ana Terra e Pedro se relacionam e ao descobrirem a gravidez da jovem, Pedro Missioneiro é condenado pelos homens da família. Não apenas é um problema por causa da perda da honra de Ana Terra, ainda não casada, mas é inaceitável devido ao fato de Pedro ser indígena. Ana Terra e seu filho são, inclusive, marginalizados dentro da estância pelos membros da família.

Seus irmãos tinham levado Pedro para bem longe: três cavalos e três cavaleiros andando na noite. Pedro não dizia nada, não fazia nenhum gesto, não procurava fugir, sabia que era seu destino ser morto e enterrado ao pé duma árvore. Ana imaginou Horácio e Antônio cavando uma sepultura,

e o corpo de Pedro estendido no chão ao pé deles, coberto de sangue e sereno. Depois os dois vivos atiraram o morto na cova e o cobriram com terra. Bateram a terra e puseram uma pedra em cima. E Pedro lá ficou no chão frio, sem mortalhas, sem cruz, sem oração, como um cachorro pesteadado. Agora estava tudo perdido. Seus irmãos eram assassinos. Nunca mais poderia haver paz naquela casa. Nunca mais eles poderiam olhar direito uns para os outros. O segredo horroroso havia de roer para sempre a alma daquela gente. E a lembrança de Pedro ficaria ali no rancho, na estância e nos pensamentos de todos, como uma assombração (Verissimo, 2004, p. 140-141).

O assassinato de Pedro pelas mãos de Antônio e Horácio resume uma lógica histórica: quando o corpo indígena ultrapassa os limites do que o sistema colonial tolera, a morte é a resposta. E essa morte, novamente, é silenciosa, sem rito, sem marca.

As mulheres indígenas: corpos violentados e silenciados

Embora Pedro sintetize a violência colonial, as mulheres indígenas experimentam formas ainda mais profundas de marginalização. Seus corpos são sexualizados, explorados e transformados em mercadoria ou em ameaça moral. A violência dirigida às mulheres indígenas em *O Continente* ganha contornos ainda mais profundos quando observada à luz da “colonialidade de gênero”, conceito cunhado por Maria Lugones (2020). Segundo a autora, há uma intersecção entre as categorias conceituais de raça, classe, gênero e sexualidade:

“Colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas (Lugones, 2020, p. 52).

Desse modo, o colonialismo europeu impôs às sociedades originárias um sistema de gênero binário, hierárquico e patriarcal que não espelhava necessariamente a organização social desses povos. A categoria “mulher”, tal como compreendida pelo Ocidente moderno, foi exportada como tecnologia de dominação: ser mulher indígena significava, desde o início, ocupar o polo inferior tanto racial quanto sexualmente.

Essa estrutura se evidencia de forma contundente no romance de Verissimo. Os corpos das mulheres indígenas são percebidos pelo olhar colonizador como disponíveis, acessíveis, passíveis de violação – e essa disponibilidade não é acidental, mas resultado direto do sistema colonial que desumaniza essas mulheres. A personagem da mãe de

Pedro Missioneiro, cuja existência se reduz à violência sofrida e ao parto que a mata, exemplifica o que Lugones (2020) descreve como a conversão da mulher indígena em corpo “útil” ao projeto colonial, mas inútil enquanto sujeito. Estas mulheres inauguram linhagens, contudo são relegadas ao esquecimento total. E, até mesmo dentro do romance, sua função narrativa é apenas gerar um filho; consequentemente, esse apagamento ecoa a estrutura histórica em que mulheres indígenas foram sistematicamente abusadas e invisibilizadas.

Há, ainda, o embranquecimento do corpo da mulher indígena. A mãe de Pedro, após morrer no parto, tem os traços indígenas apagados pela imaginação do filho, que a supõe branca, como uma santa católica. Entretanto, seu sangue e sua herança genética permanecem, seguindo para a família dos Terra-Cambará, inicialmente através da relação de Pedro Missioneiro e Ana Terra. As heranças indígenas da família vão, a cada geração, se apagando, principalmente da memória, da mesma forma que os povos indígenas vão sendo cada vez mais marginalizados e mortos.

Exemplo de uma progressiva invisibilidade social são, no episódio *Um Certo Capitão Rodrigo*, duas personagens significativas: Honorina e sua avó, a Paraguaia, que vivem à margem da vila de Santa Fé. O corpo de Honorina se torna objeto de desejo e compra: Rodrigo Cambará “a mantém”, explorando-a sexualmente:

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

O espaço físico onde vivem – um rancho precário próximo ao cemitério – reflete sua posição social: limiar, indesejada, morta em vida. Neste caso, as duas são segregadas não apenas pela etnia, como também pelo serviço prestado, malvisto pela comunidade.

Honorina é retratada através dos olhos de Bibiana: “Tinha a pele cor de canela, tranças compridas, negras e lustrosas, e um jeito disfarçado e arisco de olhar as pessoas sem nunca encará-las direito” (Verissimo, 2004, p. 318). Posteriormente, através dos olhos de Rodrigo, é descrita da seguinte forma: “Estava descalça, de vestido cor de maravilha e seus cabelos reluziam, bem como o rosto redondo, de grandes olhos pretos” (Verissimo, 2004, p. 326). É, portanto, uma moça bonita com fortes traços indígenas. Contudo, o próprio padre da comunidade subscreve a visão prejudicial contra os

indígenas e não compreende “como um homem branco e limpo pudesse deixar-se enfeitiçar por uma rapariga que pouco faltava para ser mulata” (Verissimo, 2004, p. 331).

A personagem é também comparada com Helga Kunz, uma jovem alemã: “Como era branco aquele corpo! E como os beijos da ‘Filha do Serigote’ tinham um gosto diferente dos de Honorina!” (Verissimo, 2004, p. 331). O contraste entre o corpo indígena e o corpo branco da estrangeira reforça a hierarquia social: Honorina é “quase mulata”, portanto, é erotizada e degradada; enquanto Helga é “branca como leite”, por isso vista como digna de afeição. O romance revela, dessa forma, uma estrutura social em que a mulher indígena é sempre situada no polo da desumanização.

A Paraguaia, por sua vez, é figura trágica da precariedade colonial: uma sobrevivente que negocia o corpo da neta para garantir sustento. A necropolítica aparece aqui no nível micro: a sobrevivência depende da exploração da vida do outro – sempre o mais vulnerável. As duas personagens sofrem consequências semelhantes: ambas sobrevivem em um espaço social que legitima sua exploração e marginalização. Honorina é desejada, comprada, utilizada; enquanto a Paraguaia é marcada pela precariedade extrema. Não se trata apenas de violência individual, mas de um sistema de gênero colonial que naturaliza a vulnerabilidade das mulheres indígenas enquanto cristaliza sua exclusão da memória histórica.

Há, ainda, uma outra personagem indígena na narrativa: uma jovem indígena que Bibiana rejeita contratar por temer que o Capitão Rodrigo se interesse por ela: “Bibiana examinou-a longamente: viu que tinha um rosto bonito, um corpo bem-feito” (Verissimo, 2004, p. 317). Percebendo que só estaria colocando uma jovem dentro de sua casa para o marido abusar, preferindo contratar uma senhora idosa. Este fato revela como o imaginário colonial associa a mulher indígena ao erotismo incontrolável. Trata-se de uma marcação do corpo indígena feminino, que é visto simultaneamente como objeto e como ameaça moral.

O Continente e os indígenas

A análise de *O Continente* permite compreender que representações literárias não apenas refletem a história, mas também a moldam. Em um momento em que produções de autores indígenas, como Ailton Krenak e Daniel Munduruku, ganham

maior visibilidade, torna-se ainda mais evidente a necessidade de revisitar obras canônicas para identificar os apagamentos que estruturam nossa memória cultural.

Nesse sentido, reconhecer a violência e a marginalização das mulheres indígenas no romance é também reconhecer a permanência, no imaginário brasileiro, de estruturas coloniais que insistem em se manter. A crítica literária, ao iluminar esses silenciamentos, contribui para que novas narrativas surjam e para que a memória coletiva seja reconstruída de forma mais justa e plural.

A leitura de *O Continente* revela que a formação histórica e cultural do Rio Grande do Sul é indissociável da presença indígena, mesmo que essa presença seja marcada pela violência, pela subalternização e pela tentativa constante de apagamento. Ao reconstruir a genealogia dos Terra-Cambará e a trajetória dos povos missioneiros, Erico Verissimo evidencia que o processo de construção identitária do estado repousa sobre contradições profundas: ao mesmo tempo em que se beneficia das contribuições indígenas, silencia e marginaliza esses mesmos sujeitos.

A figura de Pedro Missioneiro, nascido da violação de uma mulher indígena e morto como sujeito descartável, sintetiza o caráter traumático dessa origem. As mulheres indígenas, em particular ocupam o ponto mais vulnerável desse sistema: desejadas e desprezadas, são integradas apenas como corpos e expulsas enquanto sujeitos históricos. A mãe sem nome, Honorina e a Paraguaia são manifestações literárias daquilo que a necropolítica e o colonialismo de gênero produziram ao longo dos séculos: vidas que podem ser consumidas, exploradas e eliminadas sem registro ou luto.

Os enfrentamentos entre indígenas e colonos europeus reforçam essa dinâmica: a expansão territorial avança sobre comunidades tradicionais, transformando-as em obstáculos ao progresso. Verissimo registra essas tensões ficcionalmente, mas elas refletem processos históricos de extermínio, expulsão e precarização que marcaram o sul do Brasil. Assim, o romance não apenas narra a formação do estado – ele expõe também sua violência fundadora.

Em última instância, *O Continente* permite compreender que a identidade gaúcha é construída tanto pelas memórias celebradas quanto pelas memórias apagadas. Reconhecer essa assimetria é passo essencial para repensar a literatura do Rio Grande

do Sul, recuperar vozes silenciadas e reinscrever as mulheres indígenas em seu devido lugar: não como sombras de uma história contada pelos vencedores, mas como pilares invisibilizados da formação cultural brasileira.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- CECHIN, Antonio. São Sepé Tiaraju: exemplo heroico guarani. [Entrevista concedida a] Patrícia Fachin. *Revista do Instituto Humanista Unisinos*, São Leopoldo, n. 331, p. 35-39, 31 de maio de 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/331>. Acesso em: 25 out. 2025.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.
- KRENAK, Ailton. A potência do Sujeito Coletivo, parte 1. [Entrevista concedida a] Jailson de Sousa e Silva. *Revista Periferias*, n. 1, maio de 2018a. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/ed/o-paradigma-da-potencia/>. Acesso em: 20 out. 2025.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52 – 83.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- SCHMITZ, Pedro I. Uma história marcada por lutas e resistências. [Entrevista concedida a] Patrícia Fachin. *Revista do Instituto Humanista Unisinos*, São Leopoldo, n. 331, p. 15-17, 31 de maio de 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/331>. Acesso em: 20 out. 2025.
- VERISSIMO, Erico. *O tempo e o vento*, parte 1: O Continente v. 1. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Juliana Kiszewski Pauletto possui graduação em Letras - Português e Literaturas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2019) e mestrado em Letras pela mesma universidade (2023), onde realiza atualmente seu doutorado. É professora do Colégio Marista Irmão Jaime Biazus e do Colégio La Salle São João, ambos em Porto Alegre, RS. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira.

Artigo recebido em 10/12/2025. Aprovado em 14/12/2025.