



Universidade Federal da Bahia
Instituto de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística
Rua Barão de Geremoabo, nº147 - CEP: 40170-290 - Campus Universitário Ondina Salvador-BA
Tel.: (71) 263 - 6256 – Site: <http://www.ppgll.ufba.br> - E-mail: pgletba@ufba.br



SIGNIFICAÇÕES HISTÓRICAS DO "ÍNDIO": LEITURAS

DA MÍDIA IMPRESSA E DA LITERATURA

por

MANOELA FREIRE DE OLIVEIRA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Eneida Leal Cunha

SALVADOR
2005



Universidade Federal da Bahia
Instituto de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística

Rua Barão de Geremoabo, nº147 - CEP: 40170-290 - Campus Universitário Ondina Salvador-BA
Tel.: (71) 263 - 6256 – Site: <http://www.ppgll.ufba.br> - E-mail: pgletba@ufba.br



SIGNIFICAÇÕES HISTÓRICAS DO "ÍNDIO": LEITURAS

DA MÍDIA IMPRESSA E DA LITERATURA

por

MANOELA FREIRE DE OLIVEIRA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Eneida Leal Cunha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

SALVADOR
2005

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem como objeto às significações históricas do “índio”, lidas em diferentes produtos culturais como a literatura e a mídia impressa. De maneira a buscar as primeiras imagens dos índios plasmadas no imaginário nacional, no primeiro capítulo da minha dissertação, efetuei uma leitura crítica da literatura indianista, produzidas no século XIX por José de Alencar, como os romances *Ubirajara*, *O Guarani* e *Iracema*. Em confronto com essas imagens estão as matérias selecionadas no ano 2000, dos jornais *A Tarde*, *Folha de São Paulo* e *Jornal do Brasil*, que trazem questões contemporâneas relativas aos povos indígenas, em especial, os discursos e imagens sobre os índios que emergiram na cena comemorativa dos 500 anos do Brasil. No terceiro e último capítulo analiso como a Antropologia tentou reverter as imagens já consagradas dos índios no imaginário nacional, ou seja, a importância dos estudos sobre as populações indígenas que tiveram como consequência o deslocamento no modo de se representar os índios e de se tentar solucionar, inclusive no plano analítico, os principais problemas referentes ao contato entre índios e a sociedade nacional. Para isso, o romance *Maira* do antropólogo Darcy Ribeiro apresenta-se como umas das mais interessantes narrativas, tanto para se pensar no fazer antropológico quanto para se repensar as questões mais contemporâneas relativas às etnias indígenas. Muitos foram os discursos produzidos sobre o índio, desenvolvidos para a constituição de um lugar, de um repertório de imagens, que fez com que o “índio” tenha se tornado o que é, um traço forte no desenho do imaginário brasileiro, um campo semântico complexo que se exprime de maneiras variadas e tem implicações concretas ligadas ao momento em que são mobilizadas. O processo histórico que originou essa construção envolveu relações de poder que permitiram tanto a sua realização como a sua eficácia.

ABSTRACT

The subject of this dissertation is the historical meaning of the Indian, found in many cultural products as literature and press media. In order to meet the first image of the Indians in the national imaginary, the first chapter brings a critical view of the indianist literature produced in the XIX century by José de Alencar, that is the romances *Ubirajara*, *O Guarani* and *Iracema*. In opposite of these images, the second chapter analyses articles published in 2000 on newspapers as *A Tarde*, *Folha de São Paulo* and *Jornal do Brasil*, that bring contemporary questions related to the Indian people, especially the speeches and images that emerged from the commemorative scene of Brazil's fifth century anniversary. The third and last chapter analyses how the anthropology has tried to modify the Indian's image that has been consecrate in national imaginary, so the importance of the studies about the Indian communities that has had as a consequence the changing of the way to represent the Indians and try to solve the main problems related to relationship between Indians and the rest of the national society (this includes the analytical field). For this proposal, the romance *Maira*, written by the anthropologist Darcy Ribeiro, shows one of the most interesting narratives, concerning about the anthropological work as well as representing a contemporary question related to Indian ethnics. There has been made several speeches about the Indian, developed to create a image repertory with a strong meaning in Brazilian imaginary, that means a complex and semantic field expressed by many ways and that has real implications related to the moment that they are mobilised. The historical process that has originated this construction involves power relations that allowed your realization and efficacy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. A REPRESENTAÇÃO DO “ÍNDIO” NA LITERATURA DO SÉCULO XIX.	9
1.1 Cronistas, religiosos e exploradores: a construção do “índio” na Colônia.	09
1.2 O nacionalismo indianista de José de Alencar.	22
1.3 O indianismo em <i>O Guarani, Iracema e Ubirajara</i>.	37
2. QUANDO O “ÍNDIO” É NOTÍCIA: OLHARES PODEROSOS DA MÍDIA IMPRESSA	51
2.1 Representações herdadas e estereótipos constituídos.	51
2.2 A imprensa na formação da nacionalidade.	58
2.3 A contemporaneidade indígena na mídia impressa .	62
2.4 Os diferentes “Brasis”: Brasil + 500 x Brasil Outros 500.	67
2.5 A questão indígena pós - comemorações: a luta pela terra.	90
3. “MAÍRA” : EXPRESSÃO DA DOR E DO GOZO DE SER ÍNDIO	99
3.1 A constituição da Antropologia Brasileira	99
3.2 Darcy Ribeiro: um antropólogo romancista	103
3.3 O romance <i>Maíra</i> : suas tramas e personagens	115

APRESENTAÇÃO

O começo é sempre muito difícil, como um nascimento, um parto; meu processo de mestrado está diretamente relacionado às dificuldades e alegrias da gestação e aos primeiros dias, meses e anos de cuidados com um filho, a minha filha Elis, que tem hoje dois anos, fez a seleção junto comigo, com nove meses de existência, quase nascendo. Cresceu, entre uma mamada e outra, enquanto eu assistia aulas, pesquisava escrevia... Foi assim que vivi esses dois anos de mestrado, com Elis junto de mim e eu tentando dar atenção a esses “dois filhos”. Não foi nada fácil. Elis! Quase que você se chamou Ceci – pois Iracema, sem dúvida muito mais sonoro, lembrará pra sempre um sacrifício!

Meus primeiros anos como pesquisadora, ainda na graduação em Ciências Sociais, foram bem gratificantes, já que me sentia muito inquieta na Faculdade de Filosofia, procurando um grupo de pesquisa que eu pudesse me encaixar. A todo tempo tinha impressão que os grupos eram extremamente divididos por objetos pré-definidos e uma bibliografia ainda muito tradicional. Foi assim que encontrei no Instituto de Letras, no início de 2000, no projeto *Reconfigurações do Imaginário e Reconstruções de Identidades* coordenado pela Profa. Eneida Leal Cunha, uma certa liberdade de escolha e também um diálogo permanente com várias áreas do conhecimento, uma vez que o projeto era

composto naquele momento por estudantes tanto de Letras como de História e também de Comunicação e Belas Artes.

Os desdobramentos desse contato com esses outros campos disciplinares possibilitaram-me conhecer outras idéias e autores próximos das Ciências Sociais e suas diferentes abordagens de Cultura e das relações identitárias contemporâneas, como Homi Bhabha, Stuart Hall e o próprio Michel Foucault que foi me foi apresentado só nesse momento da minha graduação. Todo esse contato com uma nova área de conhecimento – a crítica da cultura - os tópicos referentes às questões das identidades e a formação dos discursos de nacionalidade têm sido fundamentais para a construção dos meus objetos acadêmicos e poderia dizer também pra minha vida, enquanto agente político e enquanto mãe e educadora.

A minha inserção na pesquisa se constitui no acompanhamento e avaliação, em veículos de comunicação impressos brasileiros, da cobertura dos eventos, discursos e imagens decorrentes das comemorações dos descobrimentos, em especial, quando estivessem em pauta questões relacionadas aos povos indígenas, já que era eu “a estudante de antropologia” da equipe. Procurei então identificar elementos mais contemporâneos relacionadas às etnias indígenas nos jornais selecionados tendo como suporte teórico as leituras sobre os processos identitários a partir de uma visão mais crítica provinda dos Estudos Culturais. Tendo como objetivo também procurar por novos meios de expressão para problemas que me pareciam velhos e persistentes, mas ainda não resolvidos ou sequer enfrentados com novos olhares.

Mas enquanto estudante de Ciências Sociais tive que enfrentar certas dificuldades quando decidi elaborar o meu trabalho de conclusão de curso transitando por diversas áreas do conhecimento e me vendo muitas vezes posicionada no “entre-lugar” das Letras, da Antropologia e de certa forma da Comunicação. Foi assim que decidi, para o mestrado, continuar o processo iniciado na graduação, em especial, ampliando o contato interdisciplinar e também do meu desenvolvimento enquanto pesquisadora que estava sendo estimulado pelas leituras desses novos autores.

Estabelecido esse começo, esses primeiros passos cambaleantes de quem ainda está aprendendo a andar e por muitas vezes tropeça, chora e começa tudo de novo, interessei-me em realizar, na pós-graduação, um estudo mais aprofundado das tensões que cercavam as representações dos povos indígenas não mais restringindo a pesquisa aos jornais, pois me tornara uma estudante das Letras, mas investigando as significações históricas do índio que podem ser lidas, em outros produtos culturais, como a literatura. E foi a partir desses dois espaços de produção de significados, que pude estar em contato com todas as tensões e os problemas contemporâneos que vivem os índios brasileiros.

Mediante essas leituras, pude constatar de que forma se desenvolveram alguns aspectos importantes na construção das representações dos povos indígenas em diferentes momentos da História e em diferentes suportes de comunicação. Pude constatar que “o índio” tem se constituído através do tempo como o lugar do Outro, da alteridade, que historicamente mobilizou vários temas e que por contraste acabou por definir elementos do olhar de nossa própria sociedade. Nesse processo histórico, muitos foram os discursos

produzidos sobre o índio, desenvolvidos para a constituição de um lugar, de um repertório de imagens, que fez com que o “índio” tenha se tornado o que é, um traço forte no desenho do imaginário brasileiro, um campo semântico complexo que se exprime de maneiras variadas e tem implicações concretas ligadas ao momento em que são mobilizadas. O processo histórico que originou essa construção envolveu relações de poder que permitiram tanto a sua realização como a sua eficácia.

De maneira a buscar as primeiras imagens plasmadas no imaginário nacional dos índios, no primeiro capítulo da minha dissertação efetuei uma leitura crítica da literatura indianista, produzidas no século XIX por José de Alencar, como os romances *Ubirajara*, *O Guarani* e *Iracema* e sobre o período denominado pela historiografia literária como Romantismo, no qual se pode notar, como idéia central, a comunhão do índio com o colonizador. Foi assim, que se inseriu no imaginário nacional, a figura do índio belo, forte e livre com apologia ao gesto colonizador, ou seja, o mito de origem brasileiro precisou reunir, sob a imagem comum do herói, o colonizador, tido como generoso feudatário, e o colonizado, visto, ao mesmo tempo, como súdito fiel e bom selvagem.

Busquei em seguida, analisar como contemporaneamente essas imagens indígenas são reativadas, a partir do desenvolvimento de questões levantadas na minha monografia de conclusão de curso e do acervo documental que resultou do projeto *Reconfigurações*. Dois aspectos foram particularmente investigados no segundo capítulo dessa dissertação: como e até que ponto as imagens contemporâneas das etnias indígenas, produzidas pelos discursos dos jornais em circulação, em especial, na *Folha De São Paulo* e *A Tarde*, no período em

que se comemorava os 500 anos do Brasil, recuperam, alteram ou transgridem as visões dos povos indígenas produzidas pela literatura do século XIX ou seja, aquelas imagens instituídas pela narrativas primordiais da nacionalidade; e o que se pôde aprender, nos dois veículos já referidos, sobre o confronto entre essa visão instituída e a emergência, contemporaneamente, de tensões e ações resistência (para afirmação da diferença) étnico-raciais e sócio - políticas por parte das nacionalidades indígenas.

No terceiro e último capítulo analiso como a Antropologia tentou reverter as imagens já consagradas dos índios no imaginário nacional, em especial, a colaboração do antropólogo romancista Darcy Ribeiro nesse intuito. Na introdução do capítulo, busquei traçar um pouco a história da Antropologia Brasileira e a importância dos estudos sobre as populações indígenas que tiveram como consequência o deslocamento no modo de se representar os índios e de se tentar solucionar, inclusive no plano analítico, os principais problemas referentes ao contato entre índios e a sociedade nacional. Para isso o romance *Maira* do antropólogo Darcy Ribeiro apresenta-se como umas das mais interessantes narrativas, tanto para se pensar no fazer antropológico quanto para se repensar as questões mais contemporâneas relativas às etnias indígenas.

A partir de uma reflexão sobre o trabalho antropológico, gostaria finalmente também de fazer um comentário final, um balanço da minha experiência de ter escrito essa dissertação - os êxitos e as dificuldades e impasses que permanecem e que só poderiam ser desenvolvidos por outro estudo posterior.

Fala-se cada vez mais em antropologia do próximo e algumas reflexões sobre essa questão podem ser úteis para os impasses e questionamentos que se fizeram presente durante todo o processo do mestrado. A antropologia sempre foi uma antropologia do aqui e do agora. Segundo o antropólogo Marc Augé :

O etnólogo em exercício é aquele que se encontra em algum lugar (seu aqui do momento) e que descreve aquilo que observa ou escuta naquele momento mesmo. Sempre se poderá questionar, em seguida, a qualidade da sua observação e as intenções, os preconceitos ou os outros fatores que condicionam a produção de seu texto; o fato é que toda etnologia supõe um testemunho direto de uma atualidade presente.¹

É a partir dessa afirmação que comecei a me indagar sobre onde o meu trabalho se encaixava, em qual campo disciplinar, se a minha produção apesar de estar sendo desenvolvida no mestrado de Letras poderia ser considerada como antropologia ou, até mesmo como estudos literários. Se a resposta me levasse à antropologia, eu poderia me fazer também uma outra pergunta: estou fazendo antropologia do próximo ou do distante? A segunda questão tem um alcance totalmente diferente: os fatos, as instituições, os modos de reagrupamento, os modos de circulação, os meios de comunicação específicos do mundo contemporâneo, são passíveis de um olhar no campo das Letras?

Continuando com Marc Augé “o aspecto do método, a necessidade de um contato efetivo com interlocutores são uma coisa. A representatividade do grupo escolhido é outra, trata-se na verdade, de saber o que aqueles a quem falamos e vemos nos dizem daqueles a

¹ AUGÉ, Marc Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade 2. ed. São Paulo: Papirus, 1994. p. 14

quem não falamos e não vemos”² A questão que eu me coloco é que apesar de estar lidando com um objeto tradicionalmente pesquisado por antropólogos, não interpreto os discursos dos indígenas e sim o discurso que deseja representá-los. A respeito da contemporaneidade próxima não é saber se e como se pode pesquisar discursos em geral acerca dos índios, mas saber se há aspectos da vida social contemporânea dos índios que aparecem atualmente como se originando de uma investigação antropológica, da mesma maneira que as questões de parentesco, da aliança, do dote, da troca impuseram-se, primeiro, á atenção dos etnólogos do distante. A pesquisa antropológica trata, no presente, da questão do Outro e ela o trata simultaneamente em vários sentidos. O que pretendi aqui nessa dissertação, a partir da aprendizagem que me foi possível no mestrado de Letras, sobre o poder da linguagem e das representações, sobre o signo e as interpretações, a crítica e historiografia literária, sobre o estatuto literário e seus compromissos históricos com a institucionalidade, foi justamente interpretar a interpretação que lugares hegemônicos fazem da categoria do Outro, em diferentes meios culturais e em diferentes momentos da História.

Os impasses dessa dissertação estão justamente relacionadas à tentativa de me movimentar e de tentar me apropriar de, pelo menos dois campos disciplinares distintos, apesar de suas inegáveis interseções, ainda com muita cautela, sem a pretensão de conseguir um grau de complexidade que só poderia ser alcançado com alguns anos de dedicação. As significações históricas dos índios é um tema bastante amplo e com certeza um risco que tive que correr. Reconheço que muitos autores e questões relacionadas ao tema devem ter sido deixados de lado, mas a escolha teve que ser feita, já que estava a todo tempo em contato com temas diversos e com uma vasta bibliografia. No entanto, na

² Id. Ibid., p. 18

Antropologia senti muita dificuldade de encontrar autores que tratassem da questão de uma forma mais ampla, como questões contemporâneas sobre as etnias, em especial, relacionadas às representações identitárias que hoje circulam nos meios de comunicação.

Mas vamos em frente, com a sinceridade aprendida com Elis, que sempre repete muitas vezes a mesma ação pra poder aprender a caminhar com seus próprios pés. Espero que esse trabalho tenha contribuído de alguma forma para a compreensão do problema abordado, não só para a minha formação intelectual. Espero também que tenha atendido aos compromissos que julgo necessários na relação da universidade pública e a sociedade que a sustenta, já que a partir desse estudo, pretendo atuar em consonância com uma visão politizada com relação à questão da circulação dos saberes e da atuação do intelectual pra além da academia, tendo como premissa básica a potência da multiplicidade cultural e das formas de viver dos diferentes grupos humanos que poderão ser fortalecidas a partir de uma nova educação.

1. A REPRESENTAÇÃO DO “ÍNDIO” NA LITERATURA DO SÉCULO XIX.

1.1. Cronistas, religiosos e exploradores: a construção do “índio” na Colônia.

Nas narrativas que constituem a formação do Brasil enquanto nação, os índios aparecem como personagens fundamentais, já que são coadjuvantes do encontro que marcou toda a construção do mito de origem da nacionalidade brasileira. Os mitos de origem são, em períodos diferentes, reafirmados, rearticulados ou transgredidos, na medida em que o estado de forças, que produz as significações sociais ou culturais, emerge sempre com um sentido histórico singular. Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira:

“O trauma provocado no europeu pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta da humanidade se consolidou na construção de uma categoria estética ‘o índio’, evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade. É essa categoria, saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente”³

A carta de Caminha é, sem dúvida, o primeiro registro que relata o tão reencenado encontro entre a civilização ocidental, os portugueses, e os habitantes do chamado Novo

³ Oliveira, J. P. *Ensaio em Antropologia Histórica* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999, p.06

Mundo, “os índios”. Pero Vaz de Caminha, um dos escrivãos da esquadra portuguesa, constrói a primeira versão do que seria aquela gente sob o olhar de um português fascinado principalmente com o exotismo dos seus corpos: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Eram belos, fortes e traziam arcos nas mãos e suas setas”⁴. A narrativa é de uma minúcia surpreendente e descreve detalhes com a exatidão de um etnógrafo moderno, o seu discurso é impregnado de preconceitos e etnocentrismo, como não poderia deixar de para o olhar e a

Caminha descreve cada detalhe inscrito sobre os corpos sob exame, desde os lábios furados e as cores até a pintura e a geometria dos desenhos estampados tanto nos homens como nas mulheres:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos (...) Ambos traziam os beiços de baixo furado e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador.”⁵

Em troca, ele atribui aos nativos um estágio de profundo primitivismo que impedia uma boa comunicação entre eles: “Ali então não houve mais fala nem entendimento com eles, por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém”⁶ Os índios

⁴ CAMINHA, Pero V. Carta de Pero Vaz de Caminha IN: PEREIRA, Roberto (org..) *Os Três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*, Rio de Janeiro: Ed. Lacerda, 1999, p. 33.

⁵ Id., *ibid.*, p.35.

⁶ Id., *ibid.*, p.40.

foram apresentados, em grande parte da Carta, como seres dotados de uma certa inocência e ingenuidade e também aptos a aprenderem os costumes do homem europeu:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença (...) não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crê em nossa santa fé, à qual preza o nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade⁷.

A cultura letrada sobre o Brasil teve início no século XVI com inúmeros depoimentos que se seguiram à carta de Caminha, a exemplo dos depoimentos e relatos dos primeiros viajantes, ou seja, os primeiros cronistas da época. Na virada do século seguinte já se contava com volumosos tratados reunindo informações sobre a natureza da região, os povos nativos, a colonização e seus conflitos.

O evento maior do início da nossa história é o confronto entre os povos invasores e os naturais da terra, cada qual com seus costumes e conhecimentos desenvolvidos independente. Em 1570 Pero de Magalhães Gândavo convidara ao genocídio, afirmando em seu *Tratado da Terra do Brasil* que não se podia numerar nem compreender “a multidão de bárbaro gentio que a natureza semeou pela terra do Brasil”⁸. Em geral, os

⁷ Id. Ibid., p.54

⁸ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil : História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia, 1980. p.03.

depoimentos do séc. XVI possuem um elevado grau de etnocentrismo que, segundo Felipe Eduardo Moreau, só teria diminuído no Ocidente a partir do século XX, com os avanços da antropologia cultural, o que levou à um descaso com a complexidade (e com a alteridade) cultural dos povos indígenas. A representação do “novo” exigiu diferentes combinações do “velho”.⁹

Embora seja inegável o valor etnográfico das descrições, nos primeiros séculos de colonização, as discussões sobre os índios e as medidas adotadas em relação a eles não são antropológicas, mas teológicas, já que na época a interpretação do meio social era feita principalmente pela Igreja. No século XVI, Deus é o fundamento metafísico do Direito que regula a invasão e a conquista das novas terras.

As representações relativas às populações indígenas ao longo da História podem ser analisadas a partir de duas vertentes: as de caráter positivo, que idealizam o encontro com os habitantes de um paraíso primordial, de corpos e fisionomias perfeitas, e as de caráter negativo, surgidas a partir da intensificação da conquista e tentativas de colonização. No entanto, as discussões acerca dos ideais do “bom” e “mau” selvagem não consideravam portanto o ser “real”, sendo que todas as imagens formavam uma só figura mítica.

A transposição para o Novo Mundo de padrões de comportamentos e linguagem produziu resultados bastante díspares. Segundo Bosi, “a cruz e a espada que descem das

⁹ MOREAU, Felipe Eduardo *Os índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta* São Paulo: Annablume, 2003, p. 26

caravelas acabaram por disputar o bem comum, o corpo e a alma do índio”¹⁰. A idéia de conquista é produzida e se reproduz necessariamente por uma disposição em estabelecer um confronto de forças entre um eu/ nós e um outro radicalmente distinto que oscila entre relações de violência e as relações de poder. Um poder que pode ser apreendido, a partir da definição de Foucault, como “essencialmente repressivo... é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe”¹¹. Sendo assim, o ponto fundamental e operador da conquista foi ou pode ser localizado na própria consciência da alteridade e a capacidade de utilizá-la instrumentalmente.

A aceleração da imposição de novos padrões culturais aos nativos habitantes da nova terra tinha como finalidade o controle do território, das riquezas ali existentes e da força de trabalho dos nativos. No entanto, essa dominação não aconteceu só através da conquista militar, mas também através de um conjunto variado de relações econômicas, sociais e políticas. Alguns fatores foram de extrema relevância para a conquista do território pelos portugueses e para a extinção significativa de inúmeras etnias indígenas. O primeiro deles, no plano dos confrontos diretos, foi a superioridade do armamento bélico, aliada ao terror que as armas de fogo provocavam nos nativos pelo seu desconhecimento; além disso, os combates assumiam formas que não as tradicionalmente praticadas pelos indígenas, como por exemplo, a orientação dada aos vencidos, já que os índios costumavam destiná-los aos rituais antropofágicos. No plano da exploração da terra e da força de trabalho, dá-se a ruptura do modo de produção dominante entre as sociedades indígenas

¹⁰ BOSI, Alfredo *Dialética da colonização* São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.30

¹¹ FOUCAULT, Michel Genealogia e poder In: *Microfísica do poder* Tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 175.

(baseado em relações de reciprocidade), com a introdução da lógica do acúmulo e do valor monetário dado aos alimentos. Com relação às questões relacionadas a moradia, dá-se os deslocamentos impostos pela política de aldeamento compulsório. Sem falar no plano da imposição religiosa causando toda uma desestruturação no sistema de crenças indígenas. Além disso, tudo o contato entre esses dois povos causou às populações indígenas grandes epidemias responsáveis por parte da dizimação dos índios naquela época.

O desrespeito à lógica cultural que movia as sociedades indígenas gerou-se uma profunda desarticulação social, inviabilizando a reestruturação e reprodução destas sociedades a partir do seu modelo tradicional. No entanto, as relações coloniais eram a todo tempo reestruturadas a partir do contato entre os índios e os conquistadores portugueses, o que produziu vários modelos de interação ao longo da história entre os dois segmentos. E foi nesse sentido que os mecanismos de dominação tornaram os antagonismos entre os dois grupos uma condição incontornável.

As primeiras relações estabelecidas entre os grupos Tupi do litoral e os portugueses foram as de escambo, quando a política para a nova colônia ainda era a de estabelecimento de feitorias litorâneas para o corte de pau-brasil. Essas relações sofreram uma grande transformação com a introdução de um sistema das capitânicas hereditárias, pressupondo-se a aceitação por parte dos indígenas da conquista e ocupação das terras da aldeia e de sua transformação em trabalhadores nas propriedades dos conquistadores. Isto resultou em mudanças significativas no tecido social dessas populações. As revoltas indígenas

tornaram-se muito mais constantes e por conta disso, como ponto de apoio da Coroa, em 1549, os aldeamentos jesuíticos passaram a serem implantados.

A ação dos jesuítas estava voltada para o que a partir de então foi designado como a “pacificação dos indígenas”, um processo brutal de descaracterização sócio-econômica e cultural, com deliberação de eliminar os traços culturais inaceitáveis para a doutrina católica, como a antropofagia, a poligamia, as casas coletivas, a nudez, o paganismo e o nomadismo, através de medidas coercitivas como castigos, prisões, rezas e mortificações.

Um dos mais conhecidos missionários da Companhia Jesuítica, o Padre Anchieta, escrevia quase sempre através do idioma Tupi. O projeto de transpor para o idioma do nativo a doutrina católica exigia o esforço de penetrar no imaginário do Outro. Com o objetivo de converter e salvar o nativo, os jesuítas acreditavam que poderiam fornecer-lhe a memória do Bem que eles tinham esquecido. Segundo Felipe Moreau, a atribuição de uma alma aos índios, como ocorreu nas práticas missionárias, entre as quais as mais conhecidas são as de Nóbrega e Anchieta, pressupõe logicamente que o nativo é um “próximo”, como no mandamento bíblico de “Amar o próximo como a si mesmo”. Mas um próximo metafísica e politicamente distanciado da lei eterna de Deus, pois a alma, de início posta em dúvida, ao ser admitida foi percebida como bronca, corrompida pela bestialidade de seus pecados.¹²

¹² MOREAU, op. cit., p.16.

Anchieta construiu uma poesia e um teatro de símbolos e signos maniqueístas frutos da articulação ou da tradução de elementos cristãos e elementos nativos, tais como Tupã-Deus e Anhangá - Demônio, mas o método mais eficaz foi generalizar o medo, já tão vivo no índio, aos espíritos malignos, estendendo-os a todas as entidades que se manifestavam no transe sempre presente nos seus rituais tradicionais. As cerimônias indígenas de relação com os mortos foram vistas como sintomas de barbárie e de demonização. Sob o olhar do colonizador, os gestos e ritmos tupis são resultados de poderes violentos de espíritos maus.

A pedagogia da conversão era dotada de um didatismo alegórico rígido e autoritário, já que na doutrina católica a união eucarística rejeitava profundamente o ritual antropofágico, o laço matrimonial único renegava a poligamia e o monoteísmo duramente conquistado desaprovava o velho culto dos espíritos dispersos pelos ares, pelas águas e matas em geral.¹³

Por conta disso, a intenção em promover a conversão dos índios e fazer também com que os colonos preservassem os valores cristãos permeava a reflexão dos jesuítas que colaboravam na construção de imagens generalizantes acerca das etnias, em especial, no que se refere à classificação dos grupos indígenas em duas grandes categorias – a dos mansos e aliados e a dos bravios e inimigos, cada uma delas devendo receber tratamento diferenciado. Os primeiros foram identificados como os Tupi (litoral) e deveriam ser tratados de uma forma mais amigável, como aliados; já os segundos foram identificados

¹³ BOSI, op. cit., p.73.

como Tapuias (planalto), podendo ser escravizados e até mesmo exterminados através de guerras, definidas como justas.

A partir do período pombalino, no século XVIII, e da implementação do Diretório, instrumento de intervenção e submissão das comunidades indígenas aos interesses do sistema colonial através de medidas legislativas, os índios passam a ser integrados parcialmente no domínio das instituições administrativas do reino, sendo abolida a intervenção dos missionários da administração temporal e judicial dessas populações. Podemos considerar então o índio como uma peça que o governo pombalino tinha sob o seu controle, uma vez que o indígena passou a ser um súdito do soberano a quem devia fidelidade. Legalmente o índio surgia então no império português como uma entidade privilegiada, ao invés dos negros, já que os casamentos mistos eram incentivados. Dessa forma, os índios eram controlados por uma legislação protecionista que tinha como proposta a sua integração na sociedade e economia coloniais. Os funcionários que passaram a administrar as vilas e aldeias eram detentores de uma autoridade tutelar e responsáveis pela aculturação indígena, pois deviam impor aos índios princípios europeus que entravam em total contradição com a natureza e cultura ameríndias.

Entre 1808, na Decretação da Guerra Justa, e 1897, quando os últimos aldeamentos indígenas foram extintos, várias práticas e políticas indigenistas foram efetivadas as quais variaram entre medidas repressivas e excludentes e a criação de mecanismos menos violentos, em termos físicos, para incorporação do índio ao Estado-nação. Essa oscilações

foram produzidas pelas variedades de estratégias e interesses da sociedade dominante ao longo dos anos de colonização.

Uma questão que esteve presente para a metrópole e depois tornou-se central para o Estado brasileiro diz respeito ao lugar do índio na nova nação. Essa questão, como não poderia deixar de ser, aparece com maior frequência a partir de 1822, pois a idéia de Estado-nação que estava sendo construída pressupunha, além da unidade territorial, a construção no imaginário do significado de “povo” ou de uma “comunidade imaginada” e, dessa maneira, toda a diversidade cultural deveria ser recalcada em nome da criação de uma unidade compacta e homogênea. A implantação do Estado nacional brasileiro debatia-se com impasses quase incontornáveis: ao admitir que os índios eram primitivos, estavam reconhecendo o direito desses povos ao território; ao pressupor o compartilhamento cultural entre os membros da nação, deveria atuar no sentido de eliminar as diversidades étnicas, o que implicava na negação da imagem simbólica do índio como um componente essencial na construção da nacionalidade. Além disso, a mão-de-obra indígena ainda era vital, devendo ser criados mecanismos que preservassem também a sua existência física.

Nesse processo, era necessário estabelecer medidas que preservassem os direitos da classe dominante, o que significava impor normas de controle aos excluídos; as diferenças foram naturalizadas, projetando uma sociedade harmonizada pela hierarquização a partir de um sistema de cooperação entre as partes diferenciadas. Embora todos os membros da nova nação devessem ser considerados brasileiros, nem todos eram tidos como cidadãos, com igualdade de direitos e deveres, já que uns eram ativos e outros passivos; tal diferenciação

era um artifício necessário, não só por causa da grande heterogeneidade da população que habitava o território, como por conta das relações de exploração e dominação que deveriam ser preservadas. Com relação aos índios era fundamental que estes deixassem de ser silvícolas e “abraçassem a civilização” para que um dia pudessem se tornar cidadãos, já que estes não estariam incluídos na “família brasileira” por não compartilharem costumes tidos como civilizados.

Entre as duas visões possíveis com relação à questão indígena -o genocídio e o etnocídio- o Governo Imperial optou pela segunda via, já que o reconhecimento da cidadania indígena exigia o “branqueamento” cultural e racial dessas populações. Ao serem compelidas a, de alguma forma, integrarem o Estado-nação emergente, as sociedades indígenas, passaram a conviver com novas contradições a serem solucionadas. Como a categoria “índio”, construída pela ação colonial, foi reapropriada pela sociedade nacional com um caráter fortemente homogeneizante, que ignora as especificidades que cada etnia possui, os índios tiveram que “optar” por se auto-reconhecerem através dessa categoria. O avançar desse processo fará com que os índios passem a conviver com as profundas transformações impostas pela sociedade dominante e a serem classificados como “misturados com os civilizados”, como foram definidos no século XIX, termo substituído hoje por “integrados”.

Criados logo após a independência política do país nascente, os Institutos Históricos Geográficos, ao lado de outras instituições, cumpriam o papel de construir e recriar um passado, solidificar mitos de origem, ou seja, unificar a nação construindo um passado

comum que se pretendia singular. O interesse do Instituto era criar uma história brasileira ou dar um passado ao país, cumprindo irrefletidamente o lema de que “para lembrar é preciso muito esquecer”¹⁴. Quanto à questão racial difundia-se uma postura dúbia, na medida em que, como já foi dito, um projeto de construção de uma nacionalidade implicava também pensar naqueles que ficariam excluídos desse processo: os negros e os indígenas.¹⁵

As opiniões acerca das sociedades indígenas variavam no século XIX em torno de uma perspectiva positiva e evolucionista, de um discurso religioso e católico e de uma visão romântica em que o índio era representado como símbolo da identidade nacional. Um dos maiores formadores dessa opinião, sócio do Instituto, foi José de Alencar. Os projetos de transformação do índio em trabalhadores e colonos nacionais tinha como fundamento a crença na capacidade da catequese em adequar os índios as novas exigências da sociedade nacional.

A idéia contrária era aquela em que os índios eram vistos como inimigos irreconciliáveis e não “domesticáveis” e só poderiam ser admitidos no interior da nação por um duro sistema de escravidão e pelo uso da força, além de não se admitir que os índios poderiam tornar-se trabalhadores eficientes. Acreditava-se que e a vinda de imigrantes para

¹⁴ Refiro-me aqui aos agenciamentos pedagógicos que regulam-se por estratégias, ou intencionalidades, de atualização narrativa que corresponde à uma vontade de esquecimento das enunciações que ameaçam interromper o tempo da produção nacional e desestabilizar o significado de povo enquanto homogêneo. Ver o famoso ensaio de Ernest Renan, “O que é uma nação?”. In: ROUANET, Maria Helena (org.). *Nacionalidade em questão*. Caderno da Pós / Letras n.19. Rio de Janeiro: UERJ, 1997

¹⁵ SHWARCZ, Lilia *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.99.

o Brasil e a miscigenação eram os fatores decisivos que proporcionariam a aceleração do processo civilizatório brasileiro.

No entanto, o Estado Nação ao atuar no sentido de eliminar as diversidades étnicas e culturais, implicava a negação da imagem simbolicamente atribuída aos índios que ressaltava o sentimento de liberdade e autonomia com sua grande contribuição para a formação do caráter nacional. No entanto também, para alguns segmentos nacionais, a mão-de-obra indígena era vital, devendo ser criados mecanismos que preservassem sua existência física. Para superar essa contradição, tanto o Estado português como o brasileiro criaram sucessivamente alguns mecanismos, seja através de uma legislação flexível que atendesse os múltiplos interesses das elites, seja através de uma atitude omissa com relação às práticas desrespeitosas aos direitos legais dos povos indígenas. Essa flexibilidade nunca respeitou o direito à propriedade das terras ocupadas pelos índios, a sua autonomia política e a preservação de particularidades sócio-culturais.

Ao aceitarem sua inserção no Estado Nação, os índios passam a não mais se posicionarem como entidades individuais, mas cada vez mais, conformarem sua identidade e organização social à categoria de “índio”, de acordo com as imagens e expectativas definidas pelo Estado-nação, para que também pudessem ser reconhecidos como agentes políticos no palco das lutas sociais.

1.2 O nacionalismo indianista de José de Alencar

Com relação ao indianismo e a obra de José de Alencar, como a ficção romântica mais significativa, o que se pode notar é a comunhão do índio com o colonizador. Alencar vive um mundo onde o índio é simultaneamente fonte de inspiração e ameaça social. Num dos seus romances indianistas, *O Guarani*, publicado em 1857, a personagem Peri é, literal e voluntariamente, escravo de Ceci, a quem venera como sua *Iara*, “senhora”, e vassalo fiel de D. Antônio, a quem serve e chama de “meu senhor”. O fidalgo batiza o indígena, dando-lhe um nome. Foi assim que se inseriu no imaginário nacional a figura do índio belo, forte e livre com apologia ao gesto colonizador, ou seja, o mito de origem brasileiro precisou reunir, sob a imagem comum do herói, o colonizador, tido como generoso feudatário, e o colonizado, visto, ao mesmo tempo, como súdito fiel e bom selvagem.

Iracema, outro romance de Alencar, publicado em 1864, é o mais bem realizado e o mais persistente discurso sobre o índio então construído. A índia, seduzida e dominada pelo colonizador - o português Martim - dele tem um filho que representará o povo em formação. Iracema gera e alimenta esse filho com o seu próprio sangue indígena, mas o entrega ao pai e morre. Fica assim criada o potente mito de origem que inclui e ao mesmo tempo exclui o índio do corpo social. A trágica heroicidade imaginada através da indígena, conseqüência do seu simbólico sacrifício dentro da nação, é ao mesmo tempo a explicitação e fixação da impossibilidade de sua presença na sociedade nacional que então se delineia e que pode ser constatada também na contemporaneidade.

Pode-se dizer que foi no século XVIII que os povos indígenas passam a ser entendidos como “primitivos”. Um exemplo disso é a noção do “bom selvagem” formulada por Rousseau, através do qual o pensador concluía que se há uma bondade original da natureza humana, a evolução social corrompeu-a. Apesar dessa visão ser no século XVIII a mais disseminada, existiam também as vertentes negativas de interpretação. É o momento que se passa da inocência à inata maldade do selvagem, tensão entre uma imagem negativa na natureza e homem americanos e a representação positiva do estado natural.

Em *O local da Cultura*, Homi Bhabha¹⁶ afirma que o discurso colonial produz sempre uma ambivalência produtiva. Lançando seu olhar de membro da elite local da sociedade indiana colonizada pelos ingleses, o autor explica o sentimento de superioridade em relação aos colonizados e de inferioridade em relação aos colonizadores como sendo a experiência da ironia, na qual dois sistemas de valores e verdades se relativizam, se questionam, se sobrepõem, fazendo com que a duplicidade e a ambigüidade sejam fortes características do hibridismo. Bhabha confrontou tentativas de escritores, tanto coloniais como colonizadores, em descrever o sujeito colonial. Assim, refletiu sobre que aspecto estava em questão: a linguagem utilizada para representar o sujeito ou a própria noção de sujeito (identidade).

¹⁶ BHABHA, Homi *O Local da Cultura* Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998.

Partindo do desconstrucionismo, Bhabha “valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e, portanto da representação”¹⁷, o que implica na impossibilidade de se pensar uma descrição ou discurso autêntico sobre esse sujeito. Assim, qualquer tentativa de representação é híbrida por conter traços dos dois discursos, num de jogo de diferenças, no qual a busca por uma autenticidade é vista como infecunda. O autor coloca duas metodologias utilizadas pelas literaturas coloniais para analisar a relação entre colonizado e colonizador: a análise de imagens – “vista como reflexo ou expressão de um conteúdo (o referente) previamente conhecido e fixo”¹⁸ – e a *análise ideológica*, cujo “conceito chave é a *clausura ideológica*, o processo pelo qual uma dado texto reprime ou desloca uma ‘contradição’ ideológica”¹⁹ para Bhabha, colonizado e colonizador, fazem uso de uma tática chamada *mímica*, a partir da qual se constrói uma imagem persuasiva de sujeito, com objetivo de “apropriar-se e apoderar-se do Outro”²⁰. Dessa forma a identidade, sob a perspectiva do *hibridismo*, não é estanque, sempre remete a uma imagem, uma espécie de máscara, um mito fundacional.

O índio começou a ser adotado como tema literário no Brasil pelo movimento chamado Arcadismo, em especial, por Basílio da Gama que via o índio como “homem natural” embora tenha escrito um poema épico “O Uruguai” que pretendia legitimar a derrota e a destruição; e por Santa Rita Durão para quem o índio era apenas o “comedor de carne humana, que só o cristianismo salvaria”. *O Caramuru* foi apresentado por Santa Rita

¹⁷ Id. Ibid, p. 114.

¹⁸ id. Ibid, p. 115.

¹⁹ Id. Ibid, p. 116.

²⁰ Id. Ibid, p. 121.

Durão como um poema épico, que deveria resgatar uma omissão na cultura e na literatura portuguesas. Com o intuito maior de amansar os índios e submetê-los à fé cristã e ao império lusitano. Embora não tenha permanecido imune às idéias de seu século, incorporando, em relação aos selvagens da nova terra, a “vida simples” e o “homem natural”. Convivem no texto duas representações do índio: uma, composta nas falas atribuídas estrategicamente ao próprio indígena, quando descreve seu modo de vida simples, dando conta do ideário iluminista. A outra representação é composta na ação do poema, faz do índio o antagonista na aventura épica que deve ressaltar o valor do herói luso, cristão e civilizado. Assim, foi necessário construir a imagem de um índio com traços fortes de selvageria e barbárie, elegendo o corpo e a antropofagia como elementos de contraste entre civilização e natureza e justificando a ação colonizadora do herói que deve extinguir essa diferença inaceitável e, se necessário, eliminar também o corpo indígena. Eneida Leal Cunha afirma no seu ensaio “A antropofagia, antes e depois de Oswald” que apesar de pouco lido em tempos mais recentes:

O *Caramuru* teve ampla divulgação no romantismo brasileiro, e é legítimo supor a sua atuação sobre autores como José de Alencar e Gonçalves Dias, ocupados com a missão de dotar o país de um índio que encarnasse a origem da nacionalidade. Mas optaram ao contrário, por recalá-lo sob uma produção compensatória e inventaram o belo índio, civil, cavalheiresco e heróico.²¹

²¹ CUNHA, Eneida L. A antropofagia, antes e depois de Oswald In: *Oswald Plural* Gilberto Mendonça Teles... [et. al.] Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995. p. 52.

No período denominado pela historiografia literária como Romantismo, compreendido entre 1836 e 1870, os impulsos predominantes de culto ao passado e de um nacionalismo literário influenciaram os escritores a cultivarem a chamada “poesia americana”, que se valia da natureza, da História, de cenas e de costumes nacionais, fórmula em que o indianismo foi adequado perfeitamente.

Os escritores mais expressivos do Indianismo, nesse período, foram, na poesia, Gonçalves Dias, com poemas como “I-Juca Pirama”, “Marabá” e Leito de Folhas Verdes e, na prosa, José de Alencar, com romances como *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*. Como os demais escritores da época, Alencar procurou abranger em sua obra a diversidade histórica e populacional do país - para qual o negro, ainda escravizado, não chegava a constituir um problema de representação - e a elaboração do herói nacional, que traduzisse a aspiração dos valores da nacionalidade que se necessitava forjar no momento.

Como os estados nacionais europeus que estavam se constituindo buscaram na Idade Média as suas narrativas míticas de origem, os brasileiros recorreram ao acervo de imagens produzido no passado colonial, aos índios, autóctones, verdadeiros nativos da terra, que foram literalmente descritos em narrativas estruturalmente inspiradas nos romances europeus que restauravam a perspectiva medieval e elevados à posição de objeto estético, permitindo à narrativa da nação brasileira a construção de um passado aliado ao ideal de liberdade. O passado brasileiro “verdadeiro” incorporou o índio, superior ao negro porque autóctone, porque formalmente não-escravo porque livre nas matas, principalmente útil porque possibilitava a admissão, sem constrangimento, de alguma miscigenação,

possibilitava representar o nascimento de “uma raça” de uma especificidade que nos diferenciava dos europeus, e, ao mesmo tempo recalca, escamoteava a miscigenação efetiva que predominava demograficamente no país.

José de Alencar dedicou a sua obra à construção de uma literatura eminentemente nacional, num país emergente e periférico como o Brasil, onde a intelectualidade buscava encontrar os caminhos definidores de uma identidade singular e do seu lugar entre as nações, uma busca marcada por ambigüidades de toda ordem: culturais, políticas e sócio-econômicas. Um país em que, como observa Roberto Schwarz, as idéias estavam “fora do lugar”, pois os discursos nacionalizantes e liberais - não coadunavam com uma realidade agrária de feições medievais e escravocratas²² Estas idéias estiveram mais presentes para os escritores e intelectuais a partir da segunda década do século XX. Para um grupo significativo de escritores, já era necessário reverter a cena e atribuir novos valores e novas funções aos elementos plasmados, a versão modernista da primeira missa, por exemplo, vai por um caminho inverso à construção romântica, transferindo para o índio toda a atividade, substituindo a descarnada comunhão cristã pela devoração efetiva dos corpos. A antropofagia é proposta como representação que neutraliza o mal-estar da vivência colonial e da postura colonizada. Esses modos como foram contemplados a cena da primeira missa e também das avaliações contemporâneas da dependência cultural, podem ser evidenciados a partir de dois ensaios publicados na década de oitenta: *Apesar de dependente, universal*, de Silviano Santiago, e *O nacional por subtração*, de Roberto Schwarz.. O ponto crucial desse debate é a avaliação que os autores fazem da antropofagia. Para Santiago, a ativa

²² SCHWARZ, Roberto *Ao vencedor as batatas*, 2ª ed. São Paulo: Duas cidades, 1981, p. 14.

devoração, brilhantemente inventada por Oswald, é um dos antídotos propostos pelo modernismo de 20 para reverter a má consciência colonizada ante a inevitável incorporação do que não é próprio, do que é exterior. A antropofagia lida por Santiago em Oswald é a possibilidade da apropriação, sem culpas e sem defesas do pensamento produzido fora das culturas colonizadas. Schwarz, por sua vez, afirma que a experiência brasileira tem o caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos, avaliando historicamente as razões da cópia e as alternativas construídas pelo pensamento brasileiro para lidar com a feição copiada de cultura. *Apesar de dependente universal* tem como ponto de partida a leitura étnico- política da violência do processo colonial, com a indicação dos mecanismos de apagamento da alteridade. Direciona o texto para substituir o sentido de precariedade da cópia, do que é derivado, por uma postura afirmativa, capaz de auto-reconhecer-se como valor diferencial.²³

O Romantismo europeu foi marcado pelos ideais libertários e pela rebeldia do artista em relação à ordem vigente, ao ethos burguês, mas no Brasil, encontrou outros ingredientes históricos, outra aclimatação geográfica e sociocultural, apresentado, assim, novas expressões ideológicas do movimento. Um exemplo disso é a relação com a natureza, bem como a luta contra as influências vindas das metrópoles “civilizadas”. Como disse o próprio Alencar, na sua primeira Carta sobre as Confederações dos Tamoios, era preciso ser malcriado, era preciso esquecer as lições dos colonizadores, pelo menos em parte:

²³ Ver sobre o debate CUNHA, Eneida L. Uma possível estampa do imaginário dependente In: *Miscelânea* (Revista de Pós- Graduação em Letras: Teoria Literária, Literatura Comparada e Literaturas de Língua Portuguesa) Universidade Estadual Paulista, v. 03, SP, 1998. p. 67-74.

Digo-o por mim: se algum dia fosse poeta, e quisesse cantar a minha terra e suas belezas, se quisesse compor um poema nacional, pediria a Deus que me fizesse esquecer por um momento as minhas idéias de homem civilizado²⁴

Tal declaração deixa entrever o dilema do intelectual e artista brasileiro do século XIX, matriz das ambigüidades que podem ser lidas em sua obra, pois, indiretamente, o “esquecimento” pleiteado não pode se efetivar. São as “idéias de homem civilizado” que vão organizar as memórias, os traços de um passado pré- nacional e, principalmente, anterior à colonização.

Nos três principais romances de Alencar que têm como elementos estruturantes do enredo as representações do índio existe uma certa dualidade entre a valorização dos costumes indígenas brasileiros e os do colonizador europeu. Isso se reflete na chamada vertente indianista do escritor, a qual significa a sua busca mais radical de uma literatura que pudesse expressar o retrato antropológico do Brasil: da sua paisagem, seus costumes e mitos. Esse ideal nacionalista de Alencar revela-se problemático, pois enquanto, as idéias de civilização impregnam suas obras, apesar da declaração em contrário, os conflitos e confrontos mais traumáticos do processo de colonização são atenuados ou “esquecidos” pelo escritor, para que possa lembrar, reencenar a origem nacional.

²⁴ ALENCAR, J. de Primeira Carta sobre as Confederações dos Tamoios In: Coutinho, Afrânio (org) *Caminhos do pensamento crítico*, 2 v. Rio de Janeiro: Pallas; Brasília: INL, 1980. p. 81.

Esse jogo memória / esquecimento, que caracteriza os discursos de nacionalidade, fica bastante visível na literatura indianista produzida por Alencar, que constrói uma emblemática imagem que poderíamos chamar de paradoxo necessário à imaginação e à reflexão românticas. Nesse sentido, na advertência do romance *Ubirajara*, Alencar, por exemplo, demonstra uma aguda visão crítica em relação à prática e aos discursos dos colonizadores:

Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, senão de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa (...) Revela ainda notar que, duas classes de homens forneciam informações acerca dos indígenas: a dos missionários e a dos aventureiros. Em luta uma contra a outra, ambas se achavam de acordo nesse ponto, de figurarem os indígenas como feras humanas. Os missionários encareciam assim a importância da catequese, os aventureiros buscavam justificar-se da crueldade com quem tratavam os índios.²⁵

No entanto, nos seus romances, as tensões e fraturas intrínsecas à lógica da colonização ou apresentam-se atenuadas ou são subvertidas em favor do colonizador, detentor do discurso ideológico da “vida civilizada”. Estando Alencar situado entre a sua formação, a partir de toda uma tradição e herança européia, e a necessidade de afirmar valores próprios do discurso da nação, o autor revela-se um típico intelectual de seu tempo, tempo de contradições e ambiguidades inexoráveis. Nesse jogo de habilidades e inventiva literária, Alencar constrói um universo próprio de representação, um simbolismo poético

²⁵ ALENCAR, José de. *Ubirajara* 6ª ed. São Paulo: Ática, 1980, p. 11-12.

que conflui, em muitos momentos, para uma fatalidade histórica e valores próprios ao imaginário nacional, o qual estava propenso ao ideário romântico.²⁶

Ao voltar-se para a Natureza, a imaginação romântica retrocede aos próprios jardins do Éden, provocando uma nostálgica busca do passado lendário e mítico de cada povo. À imagem da Natureza agregam-se ainda a idéia de genialidade criativa, bondade natural, pureza da vida no ambiente rústico e a superioridade da inspiração ligada à natureza, ao primitivo e ao popular. Como diz Afrânio Coutinho, é um momento em que “a imaginação e o sentimento, a emoção e a sensibilidade, conquistam aos poucos o lugar que era ocupado pela razão”²⁷.

O Romantismo foi forjado e desenvolvido a partir de certas condições históricas bastante determinadas entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX: as grandes revoluções inspiradas pelo liberalismo, em especial, a Revolução Francesa (1789) e a Revolução Industrial que incrementou a indústria, o comércio e as grandes concentrações urbanas de uma crescente burguesia. Contra os princípios políticos absolutistas insurgiram-se as idéias revolucionárias do século XVIII, que ultrapassam as fronteiras das metrópoles e chegam às colônias americanas, imprimindo também aqui anseios libertários e nacionalistas, tão presente nos ideais românticos.

²⁶ COUTINHO, Afrânio O movimento romântico, In: *A Literatura no Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio / UFF, 1986. p.5.

²⁷ Id. Ibid, p. 7.

Com relação às questões sociais, por um lado, o ethos burguês ganha força e se impõe como estilo universal, determinando valores econômicos, políticos e culturais; por outro lado, paralelo a isso, um outro traço que caracteriza a sociedade européia já no início do século XIX são as grandes concentrações demográficas, levando a um caráter cada vez mais impessoal e atomístico das relações humanas. A evasão no tempo (freqüentemente expressa como medievalismo) e no espaço (que resultou no elogio da natureza selvagem) são reações típicas do romantismo contra esse estado de coisas.

Natureza e História vão propiciar a emergência dos ideais românticos, ao desenvolver principalmente os mitos de origem, forjando os valores ditos primordiais de cada povo, na construção de cada ideal de nação. A partir desse binarismo Natureza/História, as concepções românticas vão sofrer, no indianismo de Alencar, algumas modificações de caráter estético e, principalmente, ideológico.

Se a Europa dos românticos vivia o estilo burguês, o Brasil dos românticos encontrava-se ainda sob a égide do ethos senhorial, o que provocava uma relação bem diferente entre os escritores da época e a sociedade, não havendo aqui a mesma tensão existente no Velho Mundo. A especificidade do movimento romântico brasileiro está evidentemente ligada ao cenário sócio- econômico, político e literário que existia no país, sobretudo influenciado pelas reações em torno da independência política.

Nesse sentido vale ressaltar que, para o escritor romântico brasileiro, a tematização do passado e do indígena integrado na natureza não se confunde com uma vontade de evasão do presente, mas um modo de enfrentá-lo.

Enquanto postura ideológica, o Romantismo possibilitou facilmente representar e idealizar o índio, pelo fato deste já estar fundamentalmente afastado ou ausente da vida social, não constituindo uma mácula, nem mesmo uma ameaça à ordem vigente. Por isso a facilidade com quem se manteve a representação do índio distante da civilização e, em contrapartida, o total silêncio em relação ao negro, a ausência de representação (principalmente enquanto contestação à ordem escravocrata) deste “inconveniente ser”, tão próximo da nação, tão cotidianamente presente, seja na sociedade seja nos corpos miscigenados de parte significativa da população das principais cidades do Império.

Ressaltar a cor local, através de seus elementos exóticos tornou-se sinônimo de brasilidade, compromisso indispensável à construção discursiva da nova nação. No entanto, apesar do esforço empreendido pelos construtores desse discurso em ressaltar “a cor local”, o índio escolhido como símbolo da expressão nacional reiteradamente aparece na literatura do século XIX desenhado por traços próprios da cultura européia, submisso à lei, à fé e aos reis brancos e superiores.

No romance *O Guarani*, por exemplo, a narrativa representa o índio Peri com atitudes cavaleirescas e cristãs, já que tendo por justificativa o seu amor por Ceci e, para poder salva-la da morte, Peri se deixa batizar, ajoelha-se aos pés do fidalgo colonizador D.

Antônio de Mariz e, por fim, beija a cruz. Convertido às leis da coroa e às leis do cristianismo, confiam-lhe a guarda de Ceci.

Na união “harmoniosa” das raças, desponta a perspectiva otimista do nacional e sobressai o caráter “conciliador” da nossa construção cultural, constantemente divulgado pelos discursos oficiais. O nacional passa a projetar-se através da mestiçagem amorosa e o colonizador europeu é deslocado de uma perspectiva oposicionista em relação à cultura nativa, recebendo status de elemento purificador com relação à questão da misturas das raças.

Na tentativa dos romances indianistas de Alencar, de conciliar o elemento branco, colonizador, com o elemento nativo, ostensivamente dominado e também escravizado, há sempre a predominância do estatuto da cultura dominante sobre o nativo ou sobre as culturas nativas. Até mesmo no esforço de representação das culturas indígenas, sem contato nenhum com a cultura branca colonizadora, como no romance *Ubirajara*, já se reproduzem valores e modelos da sociedade do homem branco e “civilizado”. Da miscigenação branco/índio resulta sempre a aculturação dos valores indígenas em benefício dos costumes europeus.

No entanto, apesar de toda essa questionável perspectiva colonizadora impregnada na obra do Alencar indianista, não se pode deixar de reconhecer em *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara* um grande empreendimento textual e de pesquisa a partir de fontes historiográficas, em especial, dos cronistas dos primeiros séculos, através das numerosas

notas de referência, no sentido de transfiguração da natureza brasileira e da mitologia e costumes indígenas. É nesse sentido que Alencar não se cansava de criticar o vazio cultural que caracterizava o Brasil, a indiferença e a má fé da crítica, a incapacidade dos escritores de produzirem uma “autêntica” literatura nacional e de grande valor artístico.

Não existia para Alencar uma tradição poética nacional – a nação, enquanto narração literária estava “oca”. A partir desse argumento retórico, caro ao contexto romântico local, Alencar estabelece seu projeto literário tendo como pressuposto básico a reinvenção do passado. Todo esse movimento retórico-literário empreendido por Alencar configura a estratégia de construção de uma “biografia da nação”, a partir de um presente originário, na perspectiva descrita por Benedict Anderson. Segundo Anderson, na ausência de uma origem claramente demarcada “a biografia de uma nação” seria moldada “tempo acima”, em direção a um passado a ser construído como narrativa requisitada a serviço do discurso de um tempo presente.²⁸

Dessa forma, ao medievalismo dos franceses e portugueses, José de Alencar contrapõe o pré-cabralismo e nesse processo de recorte do passado, a busca romântica de um começo lendário e a exaltação da natureza ganham em Alencar as diretrizes ideológicas de um projeto nacionalista a ser inventado / construído e as cores próprias de uma natureza cuja dimensão exuberante e particularidades já vinham sendo exploradas desde os primeiros relatos dos viajantes.

²⁸ ANDERSON, Benedict *Memória e esquecimento* In: *Imagined Communities* London/New York: Verso, 1991, p. 22.

Se na sua obra indianista Alencar propõe a gênese de uma raça e de uma nação, essa obra, por sua vez, será também acompanhada de uma engajada produção crítica e teórica que se torna base de influência. Essa produção de Alencar foi alimentada por famosas polêmicas do autor com intelectuais e escritores da época. Alencar não afasta a produção literária do olhar crítico e prova disso são seus diversos textos de reflexão, muito deles encartados nos próprios romances, como *em Iracema e O Guarani*.

1.3 O indianismo em *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*

Os romances indianistas de Alencar - *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874)- frutos de um consciente projeto literário nacionalista, e das suas andanças pelo interior do Nordeste. Nos três romances sobressaem a exaltação da Natureza como força vital e símbolo da grandeza da nação, a utópica transfiguração do índio em herói mítico (à imagem e semelhança dos heróis épicos ocidentais), e a busca de um estilo comunicativo, econômico, para os padrões da época, uma forma direta de expressão, sustentada no símile (favorecendo a aproximação homem/natureza), que pudesse captar a “mentalidade selvagem” dos índios e a riqueza de formas e cores da fauna e da flora brasileiras.²⁹

São três romances de fundação e construção da identidade nacional, com uma cronologia, ao nível do literário, inversamente proporcional ao da data de publicação. Assim, *Ubirajara*, que foi o último a ser publicado, retrocede a um período pré-cabralino; *Iracema*, cuja narrativa situa-se no início do séc. XVII, trata das origens da nação brasileira, enfocando o cruzamento das raças (branco e índio) e o nascimento de Moacir, explícita representação do primeiro brasileiro; já *O Guarani*, o primeiro a ser publicado, articula um contexto histórico mais próximo do autor, o tempo dos primeiros grandes “senhores de

²⁹ PEREIRA, Elvya S. R. *Um fabulador da nacionalidade: José de Alencar* Feira de Santana: Sítientibus (Revista Brasileira da Universidade Estadual de Feira de Santana). Disponível em [www. Uefs.br/sitiemtibus/sumario14.html](http://www.Uefs.br/sitiemtibus/sumario14.html). Acesso em 15 de Abril de 2004.

terra” e da consolidação da sociedade colonial, apresentado como um análogo ao contexto medieval.

José de Alencar faz uma leitura crítica da literatura dos cronistas e viajantes, no que se refere à questão indígena, procurando, como nos disse Silviano Santiago, “desrecalar os valores culturais indígenas que se encontravam camuflados, escondidos nos textos escritos por estrangeiros”³⁰. Nesse contexto, sobressai a metáfora da “tabula rasa” presente na Carta de Caminha e claramente referida por Nóbrega, para caracterizar o silvícola que como minimizava Gandavo, não tinha nem Fé, nem Lei, nem Rei³¹. Ao elevar o índio a condição de herói, contudo, Alencar toma por modelo os ideais míticos sedimentados pela cultura européia bem como a ética judaico-cristã. Silviano Santiago aponta esse fato, reconhecendo que Alencar recai em “perdoável eurocentrismo romântico, pois o fim óbvio do texto (*O Guarani*) é de comprovar, pela analogia, o valor nobre do selvagem”³².

O que Silviano Santiago considera é que essa estratégia de “estruturas nobres paralelas” acaba por referendar o que ele chama de “dialética do mesmo e do outro”, ou seja, o ponto de vista da tabula rasa, de que não havia uma verdadeira tradição, uma aproveitável cultura indígena a ser exaltada, necessitando-se tomar de empréstimo os valores e ideais dos colonizadores.

³⁰ SANTIAGO, Silviano “Roteiro para uma leitura intertextual de Ubirajara” In: ALENCAR, José de *Ubirajara* , p.06

³¹ GANDAVO, op. cit. p.

³² SANTIAGO, Silviano *Vale quanto pesa* , Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 102.

O último livro da série indianista escrita por José de Alencar, *Ubirajara*, deve ser lido, também, a partir dessa posição que ocupa. Sobressai o fato de esse romance ser o único dos três em que não parece a figura do branco colonizador - a ação se passa numa época anterior à chegada dos europeus e é marcada por uma ética de caçador-guerreiro que vai determinar a trajetória do herói. Ganham relevo a vitalidade da Natureza, em suas imagens totalmente selvagens, e a figura do índio, em pleno vigor primitivo, original e mítico - *Ubirajara* maneja a lança, domina feras, conduz enorme tronco de árvore, tudo à maneira dos maiores heróis da *Iliada*, da tradição épica ocidental de onde Alencar também retira alguns recursos formais.

Ubirajara representa o ponto extremo de um processo de recuo no tempo da narrativa, tendo em vista *O Guarani e Iracema*. Tal recuo chega a um momento de tentativa de “pureza étnica e cultural” em que o autor pretende (re) inventar um índio diferente dos que foram anteriormente representados pelos cronistas e viajantes. O herói tem uma trajetória gloriosa, rumo a uma grande síntese mitogênica: de caçador implacável, Jaguaré (como então era antes chamado) conquista o status de guerreiro, vencendo, em combate exemplar, o seu inimigo Pojucã, podendo assim assumir o nome *Ubirajara*, o senhor da lança. Então o guerreiro, sacramentado pelas lutas vitoriosas, une-se a duas belas jovens de diferentes tribos (Araci e Jandira) e reúne sob seu comando duas importantes nações indígenas, formando a grande nação dos tabajaras.

Assim, na tentativa de se contrapor a esses relatos que tratavam os índios como animais selvagens, Alencar vai atribuir-lhes valores heróicos e honras de cavaleiros

medievais, próprios à tradição das nações ditas civilizadas. Com isso, estabelece uma analogia de valores (dessa vez em relação ao índio anterior a chegada dos futuros colonizadores), entre o índio e o herói ocidental, tomando empréstimo deste o que se tinha como valores altamente positivos da época.

Paralelamente à narrativa romanesca, o autor recorre às notas para reforçar e legitimar as características, os costumes e tradições indígenas narrados. Com isso, pode-se notar primeiro, uma espécie de “narrador literário”, já que apresenta os episódios do enredo e também uma espécie de um “narrador histórico”, presente nas notas de rodapé e que procura garantir veracidade aos acontecimentos narrados e principalmente ao que é descrito pelo primeiro. Essas notas ganham o aspecto de texto didático, em que o narrador, por um lado, documenta os fatos da trama e, por outro, procura separar “os fatos” apresentados pelos cronistas, missionários e viajantes dos seus “comentários” (como está afirmado na advertência do romance), beneficiando a visão que ele definiu como a “autêntica” acerca da índole dos “selvagens”.

Já o romance *O Guarani* traz a saga de Peri e Ceci, um dos casais mais famosos da literatura brasileira, cristalizado como modelo a permear o imaginário popular chegando até a influenciar a música popular brasileira. Esse primeiro romance indianista de Alencar insere-se, como os dois subseqüentes, numa tradição de textos que versam sobre o índio e a natureza brasileira desde a chegada dos colonizadores europeus, num jogo de aproximações e distanciamentos próprio das dificuldades culturais e ambigüidades ideológicas inerentes ao processo de nacionalização quando este precisa rever e reinventar um passado e a colonização.

O romance vai estabelecer o quadro de um Brasil Colônia criado à imagem e semelhança da comunidade feudal européia, para uma sociedade já então aberta, vivendo já as contradições entre o ethos senhorial e o capitalismo emergente. Assim, na narrativa há elementos e personagens vinculados a dois tipos de referenciais: à civilização e à natureza, ou seja, à cultura européia com características herdadas desse cenário cultural e os personagens e elementos que, embora retirados da cena natural brasileira, têm seus atos regidos pelas leis e valores do primeiro.

Ao primeiro grupo pertencem D. Lauriana, esposa do fidalgo D. Antônio de Mariz, e seu filho D. Diogo, representantes da fidalguia lusitana, para quem os “selvagens” de “pele escura e sangue vermelho” são como animais - a personagem de D. Lauriana chega a se referir ao índio Peri como “um cão tihoso”, através deste a personagem metia medo nos filhos quando eram crianças. No segundo grupo em que estão Peri - o índio chega té a pensar em alguns momentos em sua tribo e em seus irmãos que ele abandonara a algum

tempo e que também eram vítimas dos conquistadores de sua terra - e a tribo dos Aimorés, circulam dois tipos de sentimentos: a devoção absoluta do índio contrasta com ódio mortal da tribo à família portuguesa.

Estabelecendo o elo entre os dois círculos extremos, o de D. Lauriana e do índio Peri estão D. Antônio e sua filha, Cecília. Ambos realizam a síntese colonial, pois que respeitam os selvagens e admiram Peri: “os índios quando nos atacam, são inimigos que devemos combater, diz o fidalgo e quando acatam, são homens.”³³ Para o personagem o índio, apesar de ignorante e filho das florestas, era um rei; tinha a realeza da força. Era um caráter nobre que simpatizava com uma natureza inculta.

Embora nitidamente se deseje fazer uma representação da singularidade nacional, a personagem indígena é construída através dos valores e da perspectiva européia. Peri é de aparência selvagem, mas seu comportamento demonstra virtudes ditas senhoriais: coragem, altivez, abnegação e lealdade. Sua fidelidade ao senhor feudal é de tal forma que ele abandona seus costumes e sua vida e comunidade para se aliar ao contexto europeu colonial totalmente desconhecido para ele. Apesar de ocupar a posição de guerreiro - rei em sua tribo - violando as normas e a lógica da sua cultura, Peri passa a servil e subordinado, perdendo sua liberdade, já que a aceitação espontânea do mundo dos brancos o prende definitivamente a Ceci. Peri chega a té mesmo a ter uma visão de Nossa Senhora no meio de um combate - indicando a impregnação, no personagem indígena, do imaginário cristão

³³ ALENCAR, José de. *O Guarani*, p. 270.

e colonial - e ele personifica a santa na figura de Ceci, que nos primeiros momentos do romance apenas sentia repugnância pelo selvagem.

É nesse contraste que se sobressai a figura peculiar de Peri, cuja bravura, honra e pureza de sentimentos, traçados por Alencar, elevam-no aos mais altos patamares da nobreza, merecendo de Dom Antônio a seguinte referência: “Crede-me Álvaro, é um cavaleiro português no corpo de um selvagem”³⁴. Para completar a transfiguração: “O índio caiu aos pés do velho cavalheiro, que impôs-lhe as mãos sobre a cabeça. Sê cristão! Dou-te meu nome. Peri beijou a cruz da espada.”³⁵

A personagem Ceci, num momento da narrativa, obriga o índio a colocar sua cruz de ouro e só voltar depois que soubesse o significado daquele objeto. Feita a conversão, torna-se possível a união das raças, em que a poeticidade do índio desenraizado incorpora-se aos valores da nobreza branca e colonizadora. Peri, o forte e bravo herói, comporta-se como um servo de Cecília, a quem chama de senhora. Essa mesma estrutura amorosa branco / índio irá se repetir em *Iracema*.

O que se pode notar é que Alencar parece privilegiar o aspecto religioso em *O Guarani*, com o intuito de indicar uma espécie de ritual de passagem, do índio inimigo ao índio próximo. Isto pode significar que o para um autor romântico como ele, que tem uma

³⁴ Id. *ibid*, p.148.

³⁵ Id. *ibid*, p.254.

margem de idealização controlada, embora ampla, falar de aculturação a partir da religião é mais plausível, por se tratar de um aspecto de legitimidade indiscutível, para o autor e para a época. De certa forma, Alencar está preservando o valor da catequese, a idéia presente desde Caminha, da necessidade e da viabilidade de tornar os índios cristãos. Atendo-se a isto o autor pode “esquecer” todos os desdobramentos - tanto causas como conseqüências - desse processo de cristianização.

A descrição dos indígenas feitas por Alencar, como ele mesmo informa em inúmeras notas de rodapé é baseada nas observações retiradas dos livros dos cronistas. No entanto, o que se pode notar é que a representação produzida nesse romance sobre os índios é construída a partir de uma relação de oposição. De um lado está a ingenuidade, a servidão e a bondade simbolizadas na personagem do índio Peri, e do lado contrário o romancista a ele opõe os índios Aimorés, criando entre os dois uma distância significativa. A “civilização” de Peri é contrastada com a selvageria da tribo, onde impera a brutalidade e o primitivismo, o que podemos notar a partir de um trecho em que o autor descreve a tribo:

Homens quase nus, de estatura gigantesca e aspecto feroz; coberto de peles de animais e penas amarelas e escarlates, armados de grossas clavas e arcos enormes, avançavam soltando gritos medonhos.³⁶

Dessa forma Alencar termina por recuperar e incorporar em sua literatura aquelas duas representações dos povos indígenas que foram organizadas desde os primeiros textos coloniais.

³⁶ Id. *ibid.*, p. 184.

Ao contrário de Peri, os Aimorés falam uma língua desconhecida, não têm religião, comem carne humana e vivem como feras em cavernas e grutas. Pertencendo ao domínio da brutalidade, eles se opõem ao grupo da outra tribo guarani; essa separação resulta numa distância entre a natureza e a barbárie. A tribo dos Aimorés não pertencia ao domínio português e eram tidos como índios inimigos da coroa, e por isso sempre foram associados à barbárie e à selvageria. O texto alencariano, ainda que fundamentado nos cronistas, oferece uma visão dupla dos indígenas brasileiros: ao mesmo tempo em que os apresenta como fonte de inspiração e personagem herói da narrativa, também os representa a partir de uma perspectiva temível, aquela que os revela como ameaça social. No entanto, o autor tem de optar por uma ou outra e a opção de Alencar pelo índio “bom”, justifica-se pelo fato do autor eleger o elemento indígena como um dos componentes étnicos necessários à narrativa da nação. Nesse sentido, ao fortalecer a imagem que condena em alguns cronistas, de traçar um débil retrato do homem primitivo, o autor parece compensar essa atitude, exaltando as virtudes do “selvagem brasileiro” com sua aproximação ou contaminação pelos valores culturais europeus.

A defesa da propriedade dos Mariz, contra os investimentos de vingança pela morte de uma índia da tribo dos Aimorés, resulta na prisão de Peri e no preparo de seu sacrifício final por parte da tribo inimiga. Nesse momento, Peri passa a acompanhar todo o ritual de cada membro da organização tribal: a ordem do cacique, o preparo dos guerreiros e a aproximação da índia que, segundo a tradição de certas etnias indígenas, é oferecida como esposa ao prisioneiro. Enquanto, o índio observa esses acontecimentos, a narrativa parece pretender informar o leitor sobre tradições e costumes dessas etnias indígenas, apoiando-se,

mais uma vez, no testemunho dos cronistas. O mistério que cerca os Aimorés volta a ser mencionado, pois a descrição do ritual do sacrifício, dessa etnia, é feita por analogia com o dos Tupis.

A condição heróica de Peri é complementada pelo ato de rejeição à mulher indígena oferecida pelos Aimorés, com a qual ele supera a última prova que o prepara para o ritual de iniciação. Negar-se a coadjuvar o ritual e recusar a mulher próxima de suas origens, pela transferência de seus pensamentos para a branca Ceci, significa também romper com o seu passado indígena. Peri retira de si todas as marcas culturais e históricas e o banho nas águas, após a eliminação do curare que tomara para se libertar do cativo, alude obviamente a um batismo, à imersão redentora e à eliminação final da condição não-cristã, quase, poder-se-ia dizer, a condição não-humana:

Chegando a beira do rio, Peri, já sentiu o vigor que voltava, e o calor que começava a animar-lhe o corpo entorpecido; atirou-se à água e mergulhou. Quando voltou à margem, era outro homem; uma reação se havia operado; seus membros tinham adquirido a elasticidade natural; o sangue girava livremente nas veias.³⁷

Os valores referenciais em *O Guarani* são da ordem vigente na sociedade e essa é branca, portuguesa e européia. É nesse sentido que a obra de Alencar valoriza os ideais de nobreza, pureza e castidade, como forma de aproximação com o contexto de civilização, já que o autor procura durante toda a narrativa eliminar todos os traços de selvageria. Os

³⁷ Id. *ibid.*, p.220.

valores brancos são tão dominantes que envolvem tanto o cenário como os índios e a nação em formação.

Em *Iracema*, outro romance de José de Alencar em que a temática indígena se faz presente, o autor compõe a figura de uma Natureza - Mãe encarnada na bela e trágica figura de Iracema, já que a Natureza através de um jogo comparativo eleva-se quase ao nível de uma personagem ao lado da mulher indígena. Há uma convergência dos diversos elementos da trama para o amor e a maternidade de Iracema como algo absoluto - um verdadeiro ato inaugural. Em *Iracema*, José de Alencar construiu uma alegoria perfeita do processo de colonização do Brasil e de toda a América pelos invasores portugueses e europeus em geral. O nome de Iracema é uma anagrama da palavra América. O nome do seu amado Martim remete ao deus – greco – romano Marte, o deus da guerra, da conquista e da destruição.

A narrativa se desenvolve em pleno século XVI, onde hoje é o litoral do Ceará. Martin, um jovem guerreiro português, é ferido por uma índia ao andar só por entre as matas. Essa índia é a jovem guerreira tabajara Iracema, virgem consagrada a Tupã e que continha o segredo da jurema, a preparação de um licor que provocava êxtase nos índios tabajaras. A jovem, percebendo que havia ferido um inocente, o leva para a cabana do pai, o pajé Araquém. O momento em que Martim encontra Iracema revela a construção romântica em seu grau mais elevado:

Além muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte, nasceu Iracema. Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna e mais longos que seu talhe de palmeira. O favo da jati não era doce como seu sorriso;

nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado (...) Um dia, ao pino do Sol, ela repousava em um claro da floresta. Banhava-lhe o corpo, a sombra da oiticica, mais fresca do que do orvalho da noite (...) Rumor suspeito quebra a doce harmonia da sesta. Ergue a virgem os olhos, que o sol não deslumbra; sua vista perturba-se. Diante dela e todo a contemplá-la, está um guerreiro estranho, se é guerreiro e não um mau espírito da floresta.³⁸

O narrador deixa claro a ruptura nessa harmoniosa relação com o seu meio ao apresentar o surgimento de Martin : “*Rumor suspeito quebra a doce harmonia da sesta*”. A vista de Iracema perturba-se, impossibilitada de decodificar essa estranha aparição de uma etnia que lhe é desconhecida. O autor representa assim, o processo de estranhamento e fascínio que dominou e ainda se faz presente no encontro e na relação dos dois povos. Começavam a se conhecer, sem sequer suspeitar as trágicas conseqüências que esse encontro traria para os indígenas.

A hospedagem de Martin junto aos tabajaras não agrada a muitos, principalmente um guerreiro de nome Irapuã, apaixonado por Iracema. Enquanto isso, Martin convive com a saudade de Portugal e sua amada que lá foi deixada, e também com a crescente admiração pela virgem tabajara. Em meio a festas e guerras travadas com outras tribos, a virgem e o guerreiro branco se envolvem amorosamente, o que contraria o voto de castidade a Tupã. Apaixonada por Martin e contrariando a crença de sua tribo, só resta a Iracema fugir de sua aldeia antes que o pai e os outros selvagens percebam. Essa fuga se dá ao lado do amado e de um guerreiro da tribo pitiguara de nome Poti, a quem o jovem português tratava como

³⁸ ALENCAR, José de *Iracema* Ed. Martin Claret: 2003, p. 26.

irmão. Ao perceber o ocorrido, os tabajaras, liderados por Irapuã e o irmão de Iracema, Caubi, perseguem os amantes. Encontram a tribo inimiga pitiguara, com quem travam um sangrento combate. Iracema, vendo a ferocidade com que Irapuã e Caubi agridem Martin, os fere gravemente. A tribo tabajara, pressentindo a derrota e a morte em massa, foge.

A desesperada fuga acaba numa praia deserta, onde Martin e Iracema constroem uma cabana. Passado algum tempo, Martin se sente na obrigação de ir guerrear junto ao seu irmão Poti e a tribo pitiguara, deixando Iracema na cabana, grávida. Martin demora e Iracema dá a luz a um menino, ficando gravemente debilitada pelo parto. O guerreiro branco chega logo depois e, ao ouvir o canto triste da jandaia (ave que sempre acompanha Iracema), pressente a tragédia. Volta ainda a tempo de ver Iracema morrer nos seus braços, enterrando-a ao pé de um coqueiro. O filho de Iracema e Martin tornou-se assim o primeiro cearense, fruto da relação muitas vezes trágica entre o sangue português e o sangue indígena.

Apesar de bastante conhecido, o romance, foi resumido aqui de modo a evidenciar a presença de uma trama amorosa simples e já então sedimentada que, desde, o século XIX até o presente, dá sustentação a “romances irresistíveis” como classifica Doris Summer, ao analisar as narrativas de nacionalidade na América Latina, capazes de captar, envolver e comover um público amplo.³⁹

³⁹ SOMMER, Dóris Irresistible romance: the foundational fictions of Latin America. In: BHABHA, H. K. (Ed.) *Nation and narration*. London, New York: Routledge, 1990. p. 73-98.

Numa imagem literária de grande beleza e conseqüentemente de grande poder de comoção do público leitor a triste Iracema alimenta seu filho, Moacir, com um misto de leite e sangue que vertiam de seu maltratado peito. Leite e sangue, uma fusão de vida e morte. Esse filho da dor, mestiço e fruto da união de uma índia e de um branco é símbolo do primeiro brasileiro - está fundada nesse momento uma nova raça. A maternidade realiza-se em Iracema como um desdobramento dessa força primitiva da Natureza que dispõe de tudo, inclusive da vida e da morte num processo ininterrupto de transformação. A formosa Iracema cumpre o seu destino com a força e a determinação impassível da própria Natureza, que da árvore faz cair a semente para poder gerar nova vida. Assim, Iracema qual uma deusa da floresta e da raça brasileira, apresenta-se à imagem e semelhança da Natureza.

Na base do imaginário nacionalista romântico estão, em especial, esse passado fundador e legitimador de uma identidade nacional. Fez-se necessária uma construção estética e ideológica que colocasse a nova nação brasileira no concerto das nações civilizadas. Criar condições de existência de um discurso nacionalista a partir do discurso literário veiculado e sustentado pelos valores culturais da época foi o grande desafio de José de Alencar e de todos os que se propuseram a criar discursos e fábulas para a construção da nacionalidade.

Nesse processo de construção da nação é necessário a criação dessa “etnicidade fictícia”⁴⁰, ou seja, “ a produção de um povo”⁴¹. Foi assim que a literatura contribuiu para a

⁴⁰ BALIBAR, Etienne A forma nação: história e ideologia Tradução livre de Jesiel Filho In: BALIBAR, B. e Wallerstein *Race, nation, class*. London:/ New York: Ed. Verso, 1998. p. 06

construção de mitos que são ingredientes indispensáveis para que se desenvolva, no imaginário nacional, um sentimento de unidade e harmonia que constitui um ideal de nação, a representação de um projeto e de um destino que possam ser compartilhados por seus habitantes. Segundo Etienne Balibar:

Uma formação social só se reproduz como nação na medida em que, através de uma rede de aparelhos e práticas diárias, o indivíduo é instituído como homo *nationalis* do berço à sepultura, ao mesmo tempo em que como homo *economicus, politicus, religiosus* (...) Essa forma ideológica torna-se condição a priori de comunicação entre os indivíduos (os cidadãos) e entre os grupos sociais – não pela supressão de todas as diferenças, mas relativizando-as e subordinando-as, de tal maneira que seja a diferença simbólica entre “nós” e “os estrangeiros” a que prevaleça e seja vivida como irreduzível.⁴²

A reativação desses mitos de origem e o da continuidade nacional se constitui sempre através de uma negociação com a intenção de encobrir as hierarquias raciais, as exclusões sociais, as diferenças culturais, as desigualdades econômicas e os conflitos de classe. É com o sacrifício das etnias indígenas e o apagamento das africanas que a literatura indianista de José de Alencar, utiliza-se de todos os meios simbólicos à disposição visando produzir a integração das diversas populações em um todo chamado nação.

⁴¹ Id. *ibid.* p. 08

⁴² Id. *ibid.* p. 08.

2. QUANDO O “ÍNDIO” É NOTÍCIA: OLHARES PODEROSOS DA MÍDIA

IMPRESSA

“Ler um jornal é como ler um romance cujo autor tivesse deixado de lado qualquer idéia de um enredo coerente”

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*.

2.1 Representações herdadas e estereótipos constituídos

Com a chegada dos europeus na América, um novo padrão de pensamento se estabeleceu na Europa, que caracterizou os povos nativos como primitivos. Esta nova maneira de pensar desenvolveu-se paralelamente com discursos políticos, religiosos e estéticos que tentavam tornar a alteridade indígena inteligível. De acordo com o movimento de expansão da ação e do pensamento colonial, “o primitivismo” dos nativos tornou-se o pólo oposto de uma civilização movida pela ética e razão judaico-cristã. Como a interpretação no século XVI constituía-se pela semelhança, o que fosse diferente do que era concebido como essência humana era inevitavelmente representado como aberração da natureza. E foi através dessa lógica que tanto os corpos das populações que habitavam o Novo Mundo, como os africanos e seus descendentes foram então representados.

Desde os primeiros séculos, após os descobrimentos, quando se intensificaram os contatos dos europeus com o Novo Mundo, as representações produzidas acerca das

etnias indígenas traduzem o espanto, o encantamento com o estado de natureza, visões de um paraíso perdido, dúvidas sobre a existência da alma, fantasias sobre canibalismo e a ferocidade dos habitantes da nova terra. Esses serão alguns elementos e características através das quais o pensamento ocidental construirá idéias de civilização e barbárie, que perpassam a representação dos índios até os nossos dias. Os índios foram descritos ao longo da História primeiro pelos exploradores e viajantes, através de diários e relatos de viagem, em seguida, no século XVIII, são literalmente representados nos poemas épicos de Santa Rita Durão (*Caramuru*, 1781) e Basílio da Gama (*O Uruguai*, 1769). Após a independência, a representação dos indígenas enquanto símbolo da nacionalidade emergente é objeto de intenso debate entre historiadores e literatos, mas apenas com os primeiros folhetins literários, inspirados pela necessidade de constituir-se uma literatura com tematização brasileira, articulada ao discurso de construção da idéia e do sentimento de nação e nacionalidade, as representações dos povos indígenas alcançam a sociedade mais ampla, pelo menos na sua camada letrada.

Considero apropriado desenvolver uma análise das representações do “índio” no sentido de práticas de significação, pressupondo que sua existência seja dada a partir das relações de poder através das quais grupos ou sujeitos em situação sócio-econômica e cultural hierarquicamente privilegiada atribuem aos “outros”, no caso dos índios, seus significados. As formas discursivas que pretendem generalizar características, vozes e imagens, traços comuns articulados estrategicamente, criaram e reforçam permanentemente, uma série de estereótipos instituídos por uma repetida seqüência de

“certezas”, na qual, os lugares de fala legitimados atribuem aos “outros” seus significados de forma segura, estável e inquestionável. Os estereótipos não representam, no caso, um índio pré-existente, anterior ao discurso, mas constituem a cristalização discursiva de imagens referidas “ao índio”. Também não se pode considerar que o estereótipo constitua apenas uma imagem imprecisa, incompleta ou lesiva do “outro”. A partir de Homi Bhabha, por exemplo, podemos entender que o ponto de discussão deve ser deslocado do imediato reconhecimento do estereótipo através de imagens positivas ou negativas para “uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo”⁴³ O que interessa a Homi Bhabha não é a validade do discurso colonial e dos estereótipos disseminada por esse discurso, e sim, compreender a produtividade do poder colonial e para isso, segundo o autor, é crucial:

“Construir o regime de verdades e não submeter suas representações a um julgamento normatizante. Só então torna-se possível compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial - aquela ‘alteridade’ que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade.”⁴⁴

Homi Bhabha vai então, no capítulo “A outra questão” do livro *O local da Cultura*, definir o estereótipo como um fator primário no processo de subjetivação do discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado. Segundo ele:

⁴³ BHABHA, Homi *O local da cultura*, p. 106.

⁴⁴ Id. Ibid., p. 106.

“O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (...) O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que libertaria o significante de pele / cultura das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração.”⁴⁵

A forma negativa do colonizador de apontar índios como diferentes pode ser em parte decorrente das dificuldades dos primeiros viajantes europeus em compreenderem a vida social desses sujeitos, atribuindo-lhes um estatuto de alteridade exótica, mas por outra lado decorrente da legitimação da conquista e espoliação dos indígenas. Essa forma negativa de representá-los pode ser observado ainda até hoje, em alguns produtos culturais, como é o caso dos jornais em circulação no país, justamente por causa dessa fixidez que é típica dos estereótipos.

Tal forma de percepção concebe os indígenas como desprovidos de instituições políticas e submetidos às leis de uma natureza da qual ainda não souberam se distanciar.

⁴⁵ Id. Ibid., p.117.

Atribuir denominação e características é próprio de um processo arbitrário de relação “desigual” de forças, através do qual o colonizador dá as costas para o modo como cada povo se autodenomina, além de generalizar características superficiais apagando individualidades.

É nesse sentido que procuro entender como tais representações relativas aos povos indígenas foram construídas, rearticuladas ou transgredidas ao longo da História e quais os esquemas discursivos que estiveram envolvidos nesse processo, sem pretender julgar sua adequação ou veracidade. Além disso, busco entender como são articulados os discursos de modo que não se destinam “apenas” a representar, mas a atuar também como dispositivos pedagógicos.

As narrativas elaboradas a partir do “olhar” dos viajantes europeus, a partir do século XVI, estabelecem o branco como racialmente superior, ao descrever os índios como selvagens, preguiçosos, insolentes, bárbaros etc. Essa visão é reiterada no Brasil a partir do século XIX, quando se acreditava na superioridade das raças puras (especialmente a branca) e na degenerescência dos tipos mestiços. Seguindo essa lógica, foram produzidas e representadas imagens acerca das etnias indígenas que passaram a circular na mídia, na literatura, nas artes, no currículo escolar e em outros artefatos culturais como autênticas.

No ensaio *O espetáculo do “Outro”*⁴⁶, Stuart Hall examina as variadas formas como a “diferença” é marcada, através de filmes, anúncios publicitários e fotos, do final do século XIX ao momento presente, e como aspectos atribuídos a raça, gênero e etnia têm sido usados para marcar a diferença, de forma essencialista e dicotômica, através de estereótipos. Ao desenvolver sua argumentação, o autor possibilita a compreensão de como práticas de significação estruturam o modo como “olhamos” as “coisas” e como as “coisas diferentes” (especialmente o “outro”) fascinam.

Conforme o autor, a cultura branca esteve sempre relacionada aos aspectos intelectuais, tais como discernimento, conhecimento, presença de governo e leis próprias que regravam a vida social e sexual; à “natureza” (negra / índia) foram relacionadas aos aspectos instintivos, manifestação franca da emoção no lugar da razão, ausência de governos e leis para reger a vida social e sexual, aproximando as ações de instintos da “natureza selvagem”. Segundo Stuart Hall: “Reduzir as culturas de negros e índios à natureza consiste em naturalizar a diferença, consiste em uma estratégia representacional destinada a fixar a ‘diferença’ e assim garanti-la sempre.”⁴⁷

⁴⁶ Hall, Stuart The spectacle of ‘other’ In: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practises*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage/ Open University, 1997 p.74.

⁴⁷ Id. Ibid., p.75.

2.2 A imprensa na formação da nacionalidade

A partir do livro *Nação e Consciência nacional*, de Benedict Anderson, podemos discutir a questão do valor da imprensa para a construção da nacionalidade, já que contemporaneamente a própria imprensa, na medida em que tem que reportar todos os acontecimentos para a sociedade ou público leitor, pode ser um lugar onde emerge e pode ser flagrada a problematização da identidade nacional construída.

O autor defende a idéia do profundo caráter ficcional do jornal enquanto um produto cultural. Se olharmos, por exemplo, a primeira página de qualquer jornal de grande circulação nos deparamos com uma infinidade de notícias com temáticas extremamente diferentes. O que Benedict Anderson analisa é como esses eventos se justapõem, ou seja, o quê os liga uns aos outros. O autor afirma que “a arbitrariedade de sua inclusão e justaposição demonstra que a vinculação entre eles é imaginada”.⁴⁸ Essa vinculação acontece por dois fatores indiretamente relacionados: o primeiro fator é a simultaneidade, simplesmente a coincidência dos fatos no calendário, ou seja, a data no alto do jornal, sua marca mais importante, fornece essa conexão. O formato de narrativa que predomina no jornal assegura ao leitor que o índio Pataxó que aparece nas páginas do jornal protestando contra a invasão de suas terras se movimenta silenciosamente, podendo ser aguardada a sua reaparição seguinte no enredo. O segundo fator que produz essa vinculação imaginada encontra-se na compreensão do jornal como uma forma de livro, e sua relação com o

⁴⁸ ANDERSON, Benedict *Nação e Consciência Nacional*, p. 42.

mercado, já que o livro foi a primeira mercadoria industrial produzida em série no estilo moderno. Segundo Anderson:

“Desta perspectiva, o jornal não passa de uma ‘forma extrema’ do livro, um livro vendido em escala imensa, porém de popularidade efêmera. Poderia dizer-se que são best-sellers por um só dia. A obsolescência do jornal no dia seguinte ao de sua impressão - é curioso que uma das mais antigas mercadorias produzidas em série fizesse antever assim a obsolescência implícita dos modernos produtos duráveis - cria, no entanto, exatamente por essa razão, esta extraordinária cerimônia de massa: o consumo (‘o imaginar’) quase que exatamente simultâneo do jornal-corno-ficção.”

É assim que apesar da relação de cada leitor com o jornal se desenrolar em silenciosa intimidade, cada leitor tem também a certeza de que essa atividade está sendo replicada, simultaneamente por milhares de outros leitores, de cuja existência ele está bem seguro, mas sobre cuja identidade ele desconhece. Essa seria então a imagem ou representação mais vivida para a comunidade imaginada⁴⁹, historicamente cronometrada, já que o leitor do jornal que é consumido por outros, “sente-se permanentemente tranqüilo a respeito de que o mundo imaginado está visivelmente enraizado na vida cotidiana (...) Criando aquela notável segurança de comunidade anônima que é a marca de garantia das nações modernas”⁵⁰.

⁴⁹ Benedict Anderson define a nação, ou o sentimento de nacionalidade, como uma comunidade imaginada. Para ele os membros das nações apesar de não conhecerem a maioria de seus compatriotas, tem na mente o sentimento de pertencimento e de comunhão que os une.

⁵⁰ Id. Ibid., p. 44.

A literatura e a imprensa estiveram sempre de uma forma ou de outra relacionadas. A história da imprensa, no século XIX, se confunde com a própria história da leitura e da ascensão da população à cultura letrada. Quando o desenvolvimento industrial tornou possível o aumento das tiragens dos jornais, havia na Europa e nos Estados Unidos uma forte pressão popular das gerações recentemente alfabetizadas, ávidas por leitura. A publicação de obras literárias integrou uma grande camada da população no círculo de leitores. Já no Brasil, o jornalismo literário, apesar de ter tido importante papel cultural, nunca chegou a representar uma penetração de fato no seio de uma sociedade mais vasta.

Na segunda metade do século XIX, os regimes europeus terão início a um processo de alfabetização da população urbana, para formar mão de obra mais eficiente para as novas funções criadas pela revolução industrial. Os jornais vão ter um papel fundamental nesse esforço, suprimindo as necessidades culturais dos novos consumidores. O livro foi sempre muito caro para os assalariados, e o jornal supre essa carência publicando folhetins, romances e contos.

O editor do jornal francês *La Presse*, Emile Girardin, foi quem primeiro compreendeu a demanda de produções culturais pelo mercado, e convidou escritores para trabalharem em seu jornal. O fenômeno se expande por toda Europa, e chega também ao Brasil. Alguns jornais populares franceses chegaram a publicar seis folhetins ao mesmo tempo. Esses folhetins eram traduzidos e reproduzidos pela imprensa de todo o mundo, num fenômeno de massificação cultural global, nesse momento que hoje se parece ignorar. No século XIX, literatura e jornalismo são indissociáveis. Os maiores escritores da literatura universal passaram pela imprensa, não só como jornalistas, mas como cronistas,

escritores de folhetins e romancistas. Este período que vai de 1830 ao final do século pode ser qualificado como de Jornalismo Literário e se caracterizou pela presença maciça de escritores nos jornais, que melhoraram a qualidade do texto jornalístico, produzindo um tipo de informação mais sutil sobre a sociedade.⁵¹

Atualmente, o espaço jornalístico apresenta-se como um bom lugar para a releitura da contemporaneidade - social, política e cultural - de alguns segmentos sociais, ou seja, partes da população que habitam atualmente o país em posição de subalternidade, ou seja, segmentos da sociedade desprovidos de voz, impedidos de produzir e fazer circular auto-representações ou à margem dos direitos de cidadãos da sociedade brasileira.

O jornal impresso compõe-se de uma pluralidade de dimensões pela multiplicidade de matérias que ele constitui. Das simples notícias até as matérias interpretativas, destas aos editoriais e matérias argumentativas e etc. A hierarquia que os diferentes temas tem, que é expressa até na diagramação, tende a ser semelhante em quase todos os jornais, no entanto o espaço e valor de assuntos como política, arte, ciência é histórico e sua hierarquização funciona como indicador da ideologia dominante na atualidade.⁵² É nesse sentido que as matérias que tratam da questão indígena nos jornais ganham maior visibilidade quando estão articuladas com questões contemporâneas, por exemplo, às questões de luta pela demarcação de terras.

⁵¹ Ver: ARNT, Hérís *Jornalismo e ficção: as narrativas do cotidiano* In: Revista Contemporânea nº 03 Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004. Disponível em <http://www2.uerj.br/~fcs/contemporanea> Acesso em 15 de Out. 2004

⁵² SANTAELLA, Lucia *Cultura das mídias* São Paulo: Razão Social, 1992. p. 18.

2.3 A contemporaneidade indígena na mídia impressa

A partir do acervo documental e do banco de dados produzido pelo projeto *Reconfigurações do Imaginário e Reconstrução de Identidade* / Instituto de Letras da UFBA⁵³ que fez o acompanhamento sistemático das repercussões das comemorações dos descobrimentos, em veículos pré-selecionados da imprensa brasileira e portuguesa, pretendo analisar matérias que tratam da questão indígena, já que o acervo é um material representativo dos discursos e imagens produzidas sobre os povos indígenas na mídia impressa.

O acervo é composto por matérias jornalísticas, pertinentes à temática do projeto, em especial as imagens e discursos de nacionalidade, colecionadas desde 1998 até 2000, e do fichamento digital constituído inicialmente por arquivos de planilha eletrônica Excel e hoje em Banco de Dados. No Brasil os veículos acompanhados sistematicamente foram os jornais *Folha de São Paulo*, *Jornal do Brasil* e *A Tarde (BA)* e as revistas *Veja* e *Istoé*; em Portugal, o jornal diário *Público* e o periódico quinzenal *Jornal de Letras e Artes*.

⁵³ Entre 1997 e 2002, sob a orientação da Dr^a Eneida Leal Cunha, sucessivas equipes transdisciplinares de bolsista de graduação e da pós-graduação se dedicam à coleta, mapeamento e classificação de registros jornalísticos referentes ao processo comemorativo dos descobrimentos. Desta pesquisa resultou o acervo do projeto *Reconfigurações do Imaginário e Reconstruções de Identidades* (PRONEX-FINEP), constituído por cerca de onze mil recortes e entradas de dados recolhidos entre os mais expressivos veículos de mídia impressa do Brasil e de Portugal, cobrindo quase que ininterruptamente o período 1998/2000. Esse material encontra-se arquivado no Instituto de Letras da UFBA, estando em fase de edição digital, da qual resultará um CD-ROM.

Através das matérias selecionadas que foram veiculadas pelos jornais *Folha de São Paulo*, *A Tarde* nos anos de 99 a 2000, tendo como foco temático os discursos e imagens produzidos sobre os povos indígenas ou, em jargão jornalístico, a questão indígena no Brasil, o meu olhar se volta nesse momento para o confronto entre a visão instituída do índio, ou seja, aquelas imagens construídas entre os séculos XVI e XX e a emergência, contemporaneamente, de tensões e ações de resistência e contestação para afirmação de diferença étnico - raciais e sócio – políticas, por parte das nacionalidades indígenas. A questão da autenticidade indígena, por exemplo, choca-se contemporaneamente, com as novas imagens e representações performáticas produzidas sobre e também pelas próprias etnias indígenas.

A tentativa de inserção dos povos indígenas no Estado Nação brasileiro leva as etnias a viverem contradições difíceis de serem solucionadas. Os indígenas passam a se posicionar não como entidades individuais, mas, cada vez mais, conformando sua identidade e organização social à categoria de “índio”, de acordo com as imagens e expectativas definidas pelo Estado Nação, para serem classificados como tal e, conseqüentemente, para terem seus direitos, em princípio, resguardados e também serem reconhecidos como agentes políticos, com um espaço garantido no palco das lutas sociais em âmbito nacional.

Esse processo de diluição das especificidades de cada etnia leva os índios a aceitarem cada vez mais as transformações econômicas, sociais e políticas ocorridas na contemporaneidade da sociedade dominante. O avançar desse processo levou esses povos

indígenas a serem classificados como “misturados com os civilizados”, como eram definidos no século XIX, termo substituído nos dias de hoje, por “integrados”. Como consequência ocorre a negação de sua identidade étnica diferenciada da dos nacionais e, sendo assim, o Estado assume seu papel protetor dos direitos inerentes à sua condição de etnia diferenciada.

As identidades indígenas emergem em cada momento da História através de valores e forças diferenciadas. Dessa maneira, não se pode sustentar a idéia de uma identidade integral, originária e unificada com relação aos grupos indígenas. Stuart Hall, por exemplo, vai desenvolver o conceito de identidade através da questão da identificação enquanto uma construção, sempre inacabada, como algo sempre em processo. O conceito de identidade desenvolvido por Hall, não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional.

Através dessa resignificação do conceito de identidade, emerge na contemporaneidade a concepção de que as identidades não são nunca unificadas, que elas são, cada vez mais fragmentárias e fraturadas, que elas não são singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou serem antagônicas. As identidades são construídas dentro e não fora do discurso, as identidades referem-se à utilização dos recursos da História, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos⁵⁴.

⁵⁴ HALL, Stuart Quem precisa de identidade? : SILVA, Thomaz T.da.(org) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 110.

Nesse caso, as identidades têm a ver muito mais com o fato de como os índios têm sido representados e como essa representação afeta a forma como o índio percebe e representa a si próprio. Já que as identidades são representações e a representação é sempre constituída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem nunca ser ajustadas ou idênticas aos processos de sujeitos que são nelas investidos.⁵⁵

É nesse sentido que atualmente as relações de poder passaram a ser deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo. Para Hall, “conseqüentemente os problemas de desenvolvimento social têm se somado ao ressurgimento de traços de antigos nacionalismos étnicos e religiosos mal resolvidos, fazendo com quem as tensões nessas sociedades ressurgam sob a forma multicultural. Traços mais antigos se combinam com novas e emergentes formas de ‘etnicidade’ que frequentemente resultam da globalização desigual ou da modernização falha”⁵⁶.

Apesar de muitos apontarem para uma crise dos sistemas nacionais como conseqüência do avanço do fenômeno da globalização, pode-se constatar também que essa crise decorre de tensões e questionamentos que se dão no interior do espaço ou da sociedade nacional e, quase incontornavelmente, derivam das relações sociais de

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 111.

⁵⁶ HALL, Stuart *Da diáspora* SOVIK, Liv. (org.) Tradução de Adelaine La Guardia Resende...[et all]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. 2003, p. 57.

dominação que repercutem nas operações discursivas e representacionais que constituíram a nacionalidade. Os movimentos indígenas de reivindicação de direitos, como de outras minorias, ainda estão profundamente vinculados à idéia de nação enquanto motor da modernização, já que suas reivindicações estão relacionadas tanto com a idéia de pertencerem à nação brasileira como também de serem reconhecidos enquanto índios. Apesar da homogeneização ser a perspectiva cultural dominante da globalização, esta não é a sua única tendência. A globalização tem paralelamente favorecido a emergência de múltiplas identidades e causado extensos efeitos diferenciadores no interior das sociedades contemporâneas ou entre as mesmas.

Esses movimentos sociais protagonizados, por exemplo, pelos índios, são na verdade formas de interpelações performáticas. O termo performático termo está sendo utilizado a partir da leitura de Homi Bhabha do discurso ambivalente da nação que se transforma em símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do “contemporâneo” dentro de uma cultura moderna. Essa mudança surge do reconhecimento da interpelação interrompida da nação, articulada na tensão entre, por um lado, significar o povo como uma presença histórica a priori, um objeto pedagógico e, por outro lado, construir o povo na performance da narrativa, seu “presente” enunciativo, marcado na repetição e pulsação do signo nacional⁵⁷

As imagens indígenas mais incidentes na mídia impressa, no período selecionado, podem ser agrupadas em três eixos temáticos. O primeiro eixo refere-se às imagens que

⁵⁷ BHABHA, *O Local da cultura*, p.208.

reiteram as representações instituídas pela história colonial e nacional em confronto com as imagens em que os índios aparecem como protagonistas em contraposição às comemorações dos 500 anos do Brasil. O segundo eixo refere-se às matérias que trazem os índios como grupos organizados politicamente e envolvidos numa série de conflitos pela defesa da demarcação de suas terras. Todas essas imagens colocam a sociedade nacional e o imaginário produzido e instituído acerca das etnias indígenas e confronto com a efetividade do presente dos grupos indígenas. Sendo assim, ao elevar o índio ao status de “problema nacional”, a mídia impressa produz também a emergência de um discurso historicamente problematizado: “a questão indígena”.

2.4 Os diferentes “Brasis”: Brasil + 500 x Brasil Outros 500

As matérias jornalísticas analisadas nesta dissertação referem-se principalmente ao ano oficial de Comemoração dos 500 anos do Brasil na mídia impressa. Tanto a *Folha de São Paulo* como o jornal *A Tarde*, mapeados e analisados durante o período, produziram e divulgaram uma diversidade de matérias acerca das etnias indígenas que estiveram ou não diretamente relacionadas com as comemorações dos 500 anos do Brasil.

Com relação à cobertura das comemorações, esta se caracterizou por dois aspectos importantes. De um lado, a divulgação das iniciativas oficiais de reafirmação da harmoniosa diversidade cultural e racial do país, como por exemplo, a sempre bem

hierarquizada tríade racial que compõe a nacionalidade brasileira. Do outro, paradoxalmente, no âmbito da mídia impressa, pôde-se flagrar a ampliação do debate sobre os impasses sociais e culturais da nação instituída pela divulgação de contra-narrativas, especialmente produzidas pelos povos indígenas, com relação aos discursos pedagógicos construídos e reencenados pelo Estado Nação moderno. É nesse sentido que um dos aspectos mais visíveis desse confronto que veio à tona na cena comemorativa diz respeito ao que se consagrou chamar de “questão indígena”

O Estado colonial deixou como herança ao nascente Estado Nacional brasileiro um silêncio piedoso sobre os indígenas, um punhado de escravos, uma situação de direitos confusa e uma estrutura fundiária tão ultrapassada quanto injusta. No Império, o Estado brasileiro nascido com a Constituição de 1824 transformou o silêncio que herdou da Colônia em esquecimento, invisibilidade, inexistência. De fato, os Estados latino-americanos, ao se constituírem, esqueceram seus povos indígenas. Não porque estes estivessem muito longe, geograficamente, dos centros do poder, nem porque tivessem se omitido nas lutas de independência. Ao contrário, os povos indígenas tiveram em cada um dos novos países participação decisiva nas lutas, mas não ganharam nem o direito de serem considerados cidadãos nacionais. Segundo o antropólogo, Carlos Frederico Marés, a idéia de que todos os indivíduos estariam convertidos em cidadãos, ou pelo menos de que todo indivíduo teria direito a se tornar cidadão, traduzia-se na assimilação, absorção ou integração dos povos culturalmente diferenciados. Essa integração, que do ponto de vista dos dominantes era o oferecimento de “conquistas do processo civilizatório”, sempre foi vista pelos dominados como política de submissão dos vencidos. A projetada integração

jamais aconteceu, não só porque as sociedades latino-americanas não ofereceram oportunidades de integração, mas também porque a integração nunca pôde ser aceita pelos povos indígenas. A integração passou a ser o discurso culto dos textos e leis, enquanto na prática a cordialidade de concidadãos se transformava na crueldade da discriminação⁵⁸.

No entanto a Constituição democrática de 1988 revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas, porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como “índios”; parecia ser o fim de cinco séculos de políticas integracionistas. O texto aprovado avançou significativamente em relação a todo sistema anterior porque, em primeiro lugar, ampliou os direitos dos índios, reconhecendo sua organização social, seus usos, costumes, religiões, línguas e crenças; em segundo lugar, considerou o direito à terra como originário; finalmente pela primeira vez, reconheceu-se no Brasil, em nível constitucional, que existem direitos indígenas coletivos, seja reconhecendo a organização social indígena, seja concedendo à comunidade o direito de opinar sobre o aproveitamento dos recursos naturais e o de postular em juízo.

Apesar dos enormes avanços constitucionais, reconhecer a diversidade cultural e étnica dos povos indígenas de forma integral, sem restrições, seria dar igual importância às diversas culturas diferenciadas e isso não ocorreu e ainda está longe de ser alcançado. Assim, a Constituição apenas outorgou direitos de se manter culturas e línguas diferenciadas, mas ainda mantém hegemônicas e únicas a “cultura nacional” e a língua

⁵⁸ MARÉS, Carlos Frederico Da Tirania à tolerância : o Direito e os índios In: NOVAES, Adauto (org) *A Outra Margem do Ocidente* São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 56.

portuguesa. É por isso que no período de comemoração do 500 anos do encontro entre os dois povos, a proliferação de imagens de reivindicações indígenas, já denominada de Movimento Indígena, ficou tão visível, em especial, nos meios de comunicação. Segundo Eneida leal Cunha:

“A celebração brasileira dos “descobrimientos” fez um trânsito permanente e ambíguo entre o fato histórico da agenda colonial, o descobrimento, e o campo, diríamos mais antropológico, do elogio da formação da nacionalidade; oscilou, enfim, entre a eurocêntrica celebração da origem e a afirmação, nem sempre menos etnocêntrica, da especificidade do corpo e da cultura da Nação.”⁵⁹

O principal documento produzido pela CNVC - O Diretrizes e Regulamento da Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil (Brasília, Agosto de 1997), expõe as visões e perspectivas do estado brasileiro em relação à nacionalidade que fizeram parte da campanha comemorativa oficial: “as diretrizes das comemorações preservaram, revistas e atualizadas, as componentes mais tradicionais das narrativas que constituíram o Estado Nação moderno: o relevo do marco de origem que funda a história comum, o território compartilhado e uma etnicidade peculiar, sempre referida como múltipla e aberta, que promete agregar os indivíduos que o habitam”⁶⁰

⁵⁹ CUNHA, Eneida L. “As comemorações dos descobrimientos: figurações e reconfigurações de estados nacionais” In: *Via Atlântica* São Paulo, n° 3, 1999, p. 170-181

⁶⁰ Id. *ibid.*, p. 175.

Mapeando-se a incidência de matérias relativas aos 500 anos do Brasil no jornal *Folha de São Paulo*, constatou-se que a divulgação e reprodução das diretrizes das comemorações oficiais ocupam raros espaços, uma vez que o jornal muitas vezes publicou seu ponto de vista contrário às comemorações. No entanto, o jornal não hesitou em divulgar o documento que tinha como título: “Mensagem ao povo brasileiro”, escrito pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), em que a Igreja Católica faz um pedido de perdão pelos abusos cometidos contra índios e negros durante o processo de colonização. A matéria “*Igreja vai pedir perdão aos índios e negros*”, veiculada na primeira página no caderno principal (Brasil), no dia 24 / 02 /00, refere-se ao documento como orientador dos festejos dos 500 anos de evangelização do Brasil. No discurso do jornal não existe nenhuma dimensão crítica ao fato, já que o documento foi escrito para ser lido em plena reencenação da primeira missa do Brasil, uma espécie de recatequização dos índios que habitam atualmente Santa Cruz de Cabrália em Porto Seguro. Apesar do valor que se possa dar a essa revisão de posicionamento da Igreja, o destaque dado ao pedido de perdão no contexto comemorativo reitera a intenção do Estado Nação brasileiro em ressaltar a religião e a ocidentalização dos índios desde os primeiros contatos entre estes e os europeus como um dos pilares da construção da nacionalidade.

Dentro dessa perspectiva, o que se pode notar no veículo referido em relação à divulgação das comemorações oficiais, é o grande destaque que teve a *Mostra do Redescobrimento* que aconteceu em São Paulo, no ano de 2000 que percorreu diversas capitais do país. *A Mostra do Redescobrimento*, como parte das Comemorações oficiais dos 500 anos do descobrimento do Brasil, projetava-se como a grande exceção quando

relacionado aos outros tantos eventos oficiais que aconteceram naquele período. Já que nesses eventos o predomínio da dimensão imaginária foi absoluto, reforçando-se determinados traços das expressões identitárias brasileira com doses maciças de esquecimentos, ao colocar em emergência outros componentes dessa nação imaginada, como a identidade lusa, a identidade católica e a identidade cordial, paralelamente à herança étnico-racial.

A Mostra do Redescobrimento reuniu em São Paulo mais de mil obras divididas em 13 módulos: a Carta, Caverna, Arqueologia, Arte indígena, Arte dos Séculos 17 e 18, Arte Afro-brasileira, Negro de Corpo e Alma, Arte do Século 19, Olhar distante, Arte Popular, Imagens do Inconsciente, Arte Moderna e Arte Contemporânea. Esta apresentou-se a partir de toda a sua repercussão na mídia impressa brasileira com uma dimensão muito mais de cunho cultural e artístico, já que se trata da maior exposição de arte realizada no Brasil sobre o seu próprio umbigo. Partindo da arte, a Mostra, pela estrutura que foi concebida, teve como objetivo muito mais expor do que narrar; com relação a questão indígena, os objetos não foram expostos como índices de uma narrativa (a história dos povos indígenas), mas como objetos de valor estético relativamente autônomos. Na *Folha de São Paulo*, por exemplo, a mega exposição foi apresentada como uma espécie de redenção dentro das diversas encenações que tiveram como objetivo a celebração dos 500 anos. Para José Murilo de Carvalho, que escreveu no Caderno *Mais! Da Folha de São Paulo*: “A Mostra do Redescobrimento é exceção, pois apresenta em seus vários módulos, sobretudo os

dedicados aos índios, aos negros e ao cangaço, um imaginário nacional com doses aceitáveis de esquecimento”.⁶¹

Apesar da intenção “politicamente correta” no sentido de não propor uma narrativa “fechada ou pré-definida” e da estrutura fragmentária da Mostra, persistiram nela os traços marcantes do imaginário nacional referentes aos índios, enquanto personagens recorrentes em todos os nossos mitos de origem e tidos como símbolos nacionais; entretanto toda a dimensão da diversidade indígena continuou reduzida à sua arte rupestre e à um passado de 500 anos atrás, que de tempos em tempos emerge no discurso homogêneo e vazio da nação.

.Na matéria “*Tribo assimilou contato sem perder a identidade*”, veiculada no caderno Folha Ilustrada, no dia 22/04/00, os objetos da cultura indígena, expostos pela Mostra, são valorizados por manifestarem a incorporação do contato sem a perda da identidade das culturas indígenas. O que denota como os índios ainda são representados como grupos exóticos e sua “autenticidade” é medida pelo grau de assimilação frente à sociedade nacional. A sociedade brasileira muitas vezes ainda associa o índio, essa palavra mítica e por isso vazia de presente e de futuro, à exterioridade do atual e ao exotismo.

No jornal *A Tarde*, que circula principalmente na cidade de Salvador e no interior do estado da Bahia, as matérias que divulgam iniciativas e discursos mais oficiais, e por isso matérias que veiculam discursos mais tradicionais por conta das “Comemorações dos

⁶¹ CARVALHO, J.M. de. 500 anos de ilusão In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 08 ago. 1999. Caderno Mais!, p. 15.

descobrimientos”, recebem destaque muito maior se comparado ao jornal *Folha de São Paulo*, evidenciando, por um lado, um ponto de vista mais conservador do jornal; por outro, principalmente, o forte interesse econômico e turístico do Estado da Bahia nos fartos recursos federais que foram investidos na região de Porto Seguro, por ocasião dos festejos em celebração aos 500 anos.

É nesse sentido que os investimentos do estado para as comemorações do V Centenário e o discurso estereotipado com relação aos povos indígenas são muito recorrentes. A matéria “*Pataxós comerciantes*” veiculada no dia 18/02/00, no caderno principal divulga a iniciativa do governo em oferecer treinamento aos índios, para atenderem melhor os turistas, à procura de artesanato, durante os festejos que aconteceram no local onde vivem os índios dessa etnia. Os Pataxós emergem através do discurso oficial apenas como peças figurativas que servem ainda para reiterar no imaginário da nação aquele sentimento romântico que mitifica os índios e os transformam apenas em personagens exóticos e necessários para produzir aquele sentimento de pertencimento e segurança típico dos discursos da nacionalidade moderna. Este discurso que reitera a disposição do Estado Nação em simultaneamente incluir os índios no cenário simbólico da fundação da nação e excluí-los concretamente do compartilhamento de direitos enquanto cidadãos brasileiros.

Nas matérias relativas ao Dia do Índio daquele ano de 2000, por exemplo, pode-se notar a reprodução ainda constante de um cenário indígena idílico e típico das imagens plasmadas pela literatura romântica do século XIX, que foram discutidas no capítulo

anterior, em especial quando referidas aos festejos promovidos por escolas ou prefeituras. A matéria “*Índios da tribo Pankarú vão festejar os 500 anos*” veiculada no espaço editorial, no dia 18/04/00, relata que uma grande festa estava sendo programada pela prefeitura para comemorar os 500 anos, em que a participação dos índios Pankarú torna-se um grande acontecimento. Em outra reportagem, cujo título é “*Índios autênticos foram sabatinados por crianças*”, o que fica bem evidente é a mais uma vez a reprodução do discurso que permeia no imaginário da nação, já que o Dia do Índio foi comemorado por alunos de uma escola com representantes “verdadeiros” do povo que já habitava a terra quando a frota de Cabral aportou. A distância cultural e a incapacidade de tornar o diferente próximo ressalta a posição que os índios ocupam na sociedade brasileira, quando não são temidos são desejados pelo exotismo que suas culturas causam ao olhar ocidental.

Como sugere Homi Bhabha, o colonizado, nesse caso os índios, continua a causar no colonizador, tanto o sentimento de desejo quanto o de menosprezo, é ainda uma relação baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma.⁶²

Beneficiadas pelo alcance da mídia impressa estão nessas matérias duas idéias independentes que foram fixadas desde os discursos iniciais de instituição da nacionalidade, os quais, por sua vez, já estavam repetindo o discurso colonial; primeiro, a separação ou a classificação dos índios entre autênticos e “assimilados” (que em alguns casos pode até ser tidos como “domesticados”); segundo, a articulação entre autenticidade e bom

⁶² BHABHA, op. cit., p. 105.

relacionamento com a sociedade nacional, representada nesse caso pela escola e seus alunos que “sabatinam os índios”, ou seja, interrogam, dialogam de uma posição de superioridade, pois é isto que o verbo sabatar, automaticamente usado pelo discurso jornalístico.

As celebrações dos 500 anos do descobrimento do Brasil tornou-se uma ocasião extremamente rica e interessante para se observar as disputas simbólicas em torno da construção de uma imagem da “nação brasileira”. Uma série de atividades marcou as celebrações: festas, seminários, passeatas, manifestações, exposições, produções artísticas e culturais, bem como também as celebrações oficiais. Entretanto, apesar da pompa, como o próprio governo reconheceu, a festa dos 500 anos, planejada para ser uma grande comemoração, não obteve o resultado esperado. Acabou ofuscada, por um lado, pelos erros cometidos pelos próprios organizadores e, por outro, foi atropelada pela reação de expressivos movimentos sociais, como, por exemplo, pelo que se pode denominar atualmente de Movimento Indígena. A palavra *exclusão* tornou-se lugar-comum na mídia e tomou conta da festa, programada para ser um evento de exaltação da unidade e totalidade nacional.

Na época da eclosão dos conflitos o historiador José Murilo de Carvalho declarou que “as iniciativas oficiais de hoje em nada diferem das de 1922, no centenário da independência. Uma charge da época retratava o que estava ocorrendo. Um carioca dizia que o governo só quer comemorar. Outro respondia que o povo só quer comer e morar. É o que está acontecendo agora: um baile da Ilha Fiscal piorado. A novidade é a reação

popular.”⁶³ O depoimento sugere, portanto, que esta comemoração pretendia reeditar o *script* de outras “celebrações nacionais” do passado, de pouca participação popular, de grande repercussão no plano simbólico e durante as quais os conflitos não se evidenciaram com tanta intensidade.

No século XIX, vimos, por exemplo, como os romances como *Iracema* ou *O Guarani*, de José de Alencar, dramatizavam a formação da sociedade e da nação brasileira, davam conta de construir, no plano do imaginário, uma imagem do país que se apresentasse, aos olhos das massas letradas da época, como mais positiva e legítima, embora lidando com o “conflito original” do encontro entre europeus e nativos do Novo Mundo. Além disso, esses romances não apenas partiam desse índio romantizado, influenciados por valores europeus, mas o colocavam no centro da cena; cena essa, entretanto, conduzida, por costumes e valores ditos “civilizados”. Assim, esse índio que ocupa o lugar do protagonista é, também (e na verdade), coadjuvante de um projeto de construção de uma identidade nacional, de uma sociedade espelhada no mundo civilizado europeu.

No entanto, atualmente, os índios aparecem como os principais protagonistas dos conflitos, sinalizando, em forte e surpreendente discordância com os organizadores da festa, para a idéia de divisão e não de unidade nacional. Entre os grupos minoritários, os índios

⁶³ CARVALHO, Murilo de. Apud. HERSCHMANN, Micael In: *La nave va.. as celebrações dos 500 anos no Brasil : afirmações e disputas no espaço simbólico* Revista Estudos Históricos n° 26 Rio de Janeiro: Ed. FVG, 2000. Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/> Acesso em 08. ago. 2004.

parecem ser um dos grandes portadores de uma legitimidade para protestar, pois, afinal, eram “originalmente” os “donos dessas terras”. Tornaram-se, assim, no debate em torno das comemorações, uma espécie de ícone da *usurpação* sociocultural.

As comemorações *Brasil + 500* promoveu não apenas a exclusão física dos segmentos populares de certos eventos priorizados pelo Estado, mas, fundamentalmente, uma exclusão em um plano simbólico, no plano dos sentidos atualizados nesses mega - eventos, voltados muito mais para reforçar uma imagem hegemônica ou mesmo direcionada para grandes públicos internacionais do que para atender as demandas simbólicas de diferentes e expressivos segmentos sociais locais.

As minorias encararam então o evento como uma rara oportunidade de dar visibilidade à sua exclusão tanto no plano real quanto simbólico, acentuando a existência de vários Brasis, enfim, afirmando diferenças e fissuras sociais. Os títulos associados ao evento dos 500 anos, na versão de cada um de seus interlocutores mais destacados, explicitam, de forma clara, o caráter francamente diferenciado de cada uma das posições: de um lado, a celebração oficial intitulada *Brasil +500*, apostando na positividade de uma trajetória e na crença em um futuro promissor; de outro, as manifestações dos movimentos sociais recobertas pela expressão *Outros 500*, enfatizando a denúncia da existência de um “outro Brasil”, esquecido e sufocado, e da necessidade de lhe dar visibilidade pública e mesmo legitimidade, numa hora em que o país ocupava um lugar de destaque no cenário internacional. Já em 1998, o *Projeto Brasil Outros 500* começou a ser delineado por

entidades ligadas aos movimentos sociais, que criaram o Movimento Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular. Entre as entidades estiveram o Conselho Indigenista Missionário (CIMI); a Central Única dos Trabalhadores (CUT); o Movimento Negro Unificado (MNU); a Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN); a Central de Movimentos Populares (CMP); a Comissão Pastoral da Terra (CPT); o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações do Brasil (CAPOIB); entre outros. Mas o projeto só começou a ser posto em prática no início de 2000. Essas entidades organizaram, por todo o país, debates sobre temas estratégicos para a questão da desigualdade social, como as relações de gênero, as relações das ONGs com a sociedade, com o governo e os direitos humanos e a preservação de direitos dos negros, índios, mulheres e trabalhadores.

Foi assim que em contraposição ao discurso oficial veiculado por todos os meios de comunicação, os povos indígenas protagonizaram uma série de conflitos que eclodiram em consequência da festa de comemoração dos 500 anos, que não tinha a aprovação das inúmeras etnias que habitam o país. Grande parte das manifestações ou contra-narrativas indígenas que se confrontavam com as comemorações oficiais, foram intensamente veiculadas pelos jornais *Folha de São Paulo*, e ainda pelo *jornal A Tarde e Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro.

Essas matérias foram agrupadas e selecionadas pelos fatos noticiados mais relevantes, ou seja, matérias que noticiaram fatos e pronunciamentos que rasuram a unidade e homogeneidade construída pelas comemorações do Estado Nação e trazem á tona os

povos indígenas pleiteando uma outra versão da história brasileira, e denunciando os anos de etnocídio e exclusão a que foram e estão sendo submetidos.

Nessa perspectiva, os principais episódios apresentados pela mídia impressa em geral, no ápice da celebração da nacionalidade, estão situados na Costa do Descobrimento, em especial, em Coroa Vermelha, locus de reencenação do encontro entre os dois povos, os índios e os portugueses, que foi eleita pela história nacional como a “cena de origem” da brasilidade. Fazem parte das matérias que privilegiei para a análise, por serem exemplares, aquelas reportagens que estão relacionadas com as obras realizadas pelo governo do Estado da Bahia na aldeia de Coroa Vermelha, por conta das comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil. Na *Folha de São Paulo*, veiculada no dia 27/02/00, com o título de “Celebração do Descobrimento muda cotidiano dos Pataxó”, o jornal veicula o primeiro sinal de descontentamento dos índios em relação aos festejos programados para o local, segundo os índios as obras teriam o intuito de atrair turistas e transformá-los em atração exótica de museus.

Outra polêmica que causou o repúdio dos indígenas e conflitos entre os executores da celebração da nacionalidade e os índios Pataxós de Coroa Vermelha foi a construção de uma cruz concebida pelo consagrado escultor Mario Cravo, que foi colocada no lugar de uma outra cruz de madeira fincada há cerca de 30 anos pelos próprios índios, na praia de Coroa Vermelha. Esse fato provocou uma série de protestos que foram veiculados pelos principais jornais do país. Na *Folha de São Paulo* o fato é noticiado na matéria veiculada no caderno Folha Ilustrada, no dia 23/03/00, com o título “*Cruz de Mario causa polêmica*”

na BA”. No local onde foi rezada a primeira missa do Brasil, foi instalada uma cruz de aço que custou ao Governo Federal R\$ 500 mil e que foi produzida pelo escultor Mario Cravo. O impasse entre policiais e índios Pataxó durou alguns dias, já que a Polícia Militar baiana também se encarregou de destruir um outro monumento que lembrava o massacre das populações indígenas da América Latina, erguido pelos índios em Santa Cruz de Cabrália (BA). Esse foi um momento extremamente traumático para os índios Pataxó de Coroa Vermelha, já que a tentativa de imposição da cruz de metal pôde ser interpretada como a reencenação do ato de dominação e de formalização da posse ou apropriação das terras descobertas, que os festejos pelo V Centenário pretendiam celebrar a todo tempo.

O valor cultural e histórico da cruz de madeira manufaturada pelos próprios índios, como sempre, não sensibilizou os governantes que tinham apenas interesse em afirmar a nacionalidade brasileira. O local simbólico de reencenação da brasilidade era fundamental, mas para isso, o cenário deveria ser maquiado e forjado com produtos de cunho estético mais sofisticado e mais próximo dos valores estéticos contemporâneos.

A arrogância feita de metal e pedra agride e anula tudo ao redor, como os efeitos de uma bomba ou de um gás paralisante. Com relação à comunidade indígena Pataxó de Coroa Vermelha, obrigada a aceitá-lo sem conhecer, o conjunto invasor significa a afirmação do poder do Estado, da sociedade nacional, ocidental e cristã. Com relação aos demais povos indígenas do Brasil, para onde o monumento necessariamente espalha seu significado, ele projeta a mesma sombra: a do controle opressor do Estado nacional, espalha a exigência da

obediência, espalha o constrangimento e o medo frente ao poder. Com relação ao símbolo utilizado - a cruz de Cristo - o Estado recolheu a imagem, cara a uma grande parcela do povo brasileiro, ampliou-a, deformou-a até o limite dos materiais utilizados, deu-lhe uma rigidez de couraça, um tamanho descomunal, um brilho ofuscante, impôs as cores do próprio Estado (verde, amarelo e azul) e a utilizou para os seus próprios fins. O Governo Federal, através do monumento de Coroa Vermelha e seu espírito autoritário, feito para durar mais cinco séculos, parece recrucificar o próprio Cristo, manipulando seu símbolo mais profundo. Aliado a isso parece revelar a intenção de recolonizar os territórios indígenas por esta mesma extensão de tempo.

Na contra-corrente da cena comemorativa oficial e dentro das atividades do Movimento denominado “Brasil: Outros 500”, os povos indígenas realizaram uma marcha inédita que contestava mais uma vez a história oficial do descobrimento. No jornal *A Tarde* a matéria veiculada no dia 12/04/00, no caderno Nacional, que tem o título “*Índios se reúnem no DF antes da viagem*”, relata que as principais etnias indígenas do Brasil, decididas a ficar fora da festa oficial dos 500 anos, organizaram uma “Marcha Indígena” tanto para chamar a atenção da sociedade para a causa indígena como também para, mais uma vez, contestar a versão oficial do Descobrimento. Os desdobramentos da Marcha alcançam o espaço jornalístico novamente, principalmente na *Folha de São Paulo* com a matéria “Índio aponta flecha para o rosto de ACM durante manifestação” e, em menor grau, no jornal *A Tarde*, com a matéria “*Índios pedem a FHC a aprovação do Estatuto*”. A notícia, com imagem de capa refere-se ao fato de que um dos índios (Suruí) que compunha

a Marcha, ter apontado uma flecha para o rosto do então presidente do Senado, Antônio Carlos Magalhães, plasmando um momento simbólico, ao exigir das autoridades presentes no Senado Federal a aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas.

Matérias como essas fizeram circular na fração letrada da sociedade nacional imagens de líderes e coletividades indígenas que, além de desconhecidos porque geralmente privados de visibilidade, absolutamente não coincidem com as imagens memoráveis aprendidas, através da historiografia nacional ou através das narrativas literárias canônicas, produzidas no século XIX e que constituem leitura obrigatória para a população brasileira medianamente escolarizada. Ou seja, não coincidem com a imagem ancestral e pacificada que as comemorações dos 500 anos estavam pondo em circulação, paralelamente, em todas as mídias. Também, por outro lado, essas imagens e fatos, caracterizados por uma postura incisiva de confronto e de reivindicação de direitos no espaço político institucionalizado (o Congresso Nacional, na capital do país), contrastam com as imagens de vitimação mesclada com passividade ou com desespero que ocasionalmente são veiculadas pela mídia impressa e televisiva. Nunca é demais lembrar que na mesma cidade de Brasília, poucos anos atrás, um índio foi queimado enquanto dormia numa praça pública, por jovens de classe média; tanto quanto não é possível esquecer a justificativa dada então pelos autores desse crime violento: confundiram com um mendigo, insinuando que não o teriam feito se soubessem que se tratava de índio, um dos antepassados da nacionalidade. Tal episódio é sintomático de como a sociedade brasileira “esquece” a existência presente dos índios, embora reverencie a sua presença na memória nacional.

A Marcha Indígena teve como objetivo final reunir no dia 22 de Abril, numa grande conferência, em Porto Seguro, mais de 2.000 índios representando cerca de 200 etnias identificadas no país. A programação da Conferência Indígena dos índios era ampla e abrangia também outras minorias sociais, como negros e sem-terra. Com a marcha, iniciada na Amazônia (onde vivem 51% dos indígenas do país), eles pretendiam chamar a atenção das diversas localidades por onde passarem dizendo que os índios continuam sendo explorados e excluídos, dando como exemplo a questão da terra. Das 558 terras indígenas do país, apenas pouco mais da metade (309 áreas, ou 56% do total) estão registradas. Ou seja: apenas os habitantes dessas terras têm asseguradas a posse permanente, restando ainda 249 terras por homologar, demarcar ou até identificar. Ao passarem por Brasília, protestaram que o Estatuto das Sociedades Indígenas, que regulamentará os direitos dos índios, está parado a mais de cinco anos no Congresso Nacional.

As notícias relativas à Conferência Indígena alcançaram toda a mídia impressa, em especial, no jornal *A Tarde*, com a matéria veiculada no dia 18/04/00, com o título “Começa Conferência dos Povos Indígenas”. A matéria descreve a Conferência como uma denúncia do massacre que os povos indígenas sofreram da chegada dos portugueses para cá.

A programação da conferência indígena em Coroa Vermelha foi ampla e uma das questões mais importantes discutidas pelos índios foi, sem dúvida, a questão da terra, passando também pela aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas: “Para os povos

indígenas, a conquista da América não foi o começo de sua história, eles chegaram a este continente há aproximadamente 40 mil anos. Naquele dia (22 de Abril de 1500) foi dado início à expansão do Velho Mundo nestas terras, por meio da brutalidade letal e organizada” afirmava o manifesto que embasava a conferência e que foi divulgada no dia 21/ 04/00 pelo jornal *A Tarde*.

Realizada no mesmo espaço onde se previa a culminância das comemorações do descobrimento – na região do sul da Bahia, que passou a ser chamada pelas iniciativas oficiais de “Quadrilátero dos Descobrimentos” – a Conferência Indígena pode ser avaliada como o episódio de maior relevo na contestação dessas comemorações. A Conferência trouxe à cena de exaltação da nacionalidade personagens imprevistos que expunham o contraste entre a população indígena atual reivindicando, tanto a alteração da memória quanto do presente da sociedade nacional, e as imagens idílicas e subalternizantes consagradas.

Entretanto, o fato que alcançou maior repercussão tanto na mídia impressa quanto na televisiva pode ser interpretado como a resposta do Estado brasileiro a essa democratização de faces e falas que buscaram uma visibilidade na nação brasileira, quando as comemorações oficiais dos 500 anos atingem o seu ponto máximo de instabilidade. O ápice das comemorações brasileiras, ocorrida na data magna de 22 de Abril em Porto Seguro, “denominado de sítio histórico do descobrimento”, com a presença de chefes de estados e centenas de autoridades locais, nacionais e internacionais, que estavam ali presentes para o ritual maior de celebração dos 500 anos do Brasil, tendo a maior cobertura

da mídia e realizada em paralelo com uma maciça campanha de estímulo ao turismo, talvez seja o fato mais completo para expor simbolicamente, tanto as comemorações da nacionalidade quanto os embates sócio-culturais e políticos da sociedade brasileira. Toda a mídia impressa divulgou as cenas estarrecedoras de violência contra os brasileiros que não tinham sido convidados para a festa. Estou me referindo aqui tanto às 150 etnias indígenas que estavam presentes na Conferência Indígena realizada, paralelamente, em Coroa Vermelha, mas também à representantes de diversas vertentes do Movimento Negro e do Movimento dos Sem-Terra (MST), além de estudantes que se propunham a realizar uma marcha em direção a Porto Seguro, quando foram impedidos violentamente pela ação policial. Todos os jornais noticiaram o fato com matérias de capa, como “*Violência na comemoração dos 500 anos*” (23/04/00, *A Tarde*) e “*Conflito marca festa dos 500 anos*” (23/04/00, *Folha de São Paulo*).

A tentativa, por parte do Estado Nação, de abafar as vozes dissonantes, revelou-se, com força especial, através da imagem, fixada por um dos repórteres presentes, de um índio ajoelhado e de braços abertos em frente aos policiais. A agressão policial além de coagir física e moralmente aos atingidos reiterou, mais uma vez, a disposição do Estado brasileiro de preservar a integridade do seu domínio sobre a diversa sociedade nacional. A imagem manifesta a violência a que têm sido submetidos os autóctones desde que a primeira nau portuguesa atracou por essas terras. Segundo Homi Bhabha: “As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras - tanto reais quanto

conceituais - perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais ‘comunidades imaginadas’ recebem identidades essencialistas.”⁶⁴

O que se pôde notar não foi apenas a truculência policial ou a histórica intolerância brasileira em relação a qualquer manifestação organizada de contestação política. O desejo de manter aqueles cidadãos representativos da diversidade cultural e política no exterior do local simbólico, onde se celebrava a brasilidade, é significativa da persistência de um desenho identitário construído sem nenhuma idéia de integração ou cordialidade, mas sim, fundado através de relações de violência, dominação e principalmente de exclusão. Segundo Eneida leal Cunha:

“A sociedade brasileira defende-se da presença - ou do presente-indígena reencenado, sempre que possível, as visões ancestrais dadas desde Pero Vaz de Caminha. (...) A vitimação física e a consternadora humilhação de indivíduos adultos que todos presenciaram estampadas nas capas dos jornais e nas telas das televisões- indivíduos subita e violentamente reenquadrados na persona ficta que lhes reservou a Nação brasileira, como seres ingênuos, precários, dependentes, derrotados; além de os ter reiterado na sua condição de “índios”, o que equivale a dizer, de radical anterioridade ou extemporaneidade, teve também o poder de por em suspensão e em suspeição, aos olhos de muitos, o proselitismo oficial acerca dos 500 anos do Brasil.”⁶⁵

⁶⁴ BHABHA, O local da Cultura, p. 211.

⁶⁵ CUNHA, op. cit. p. 179.

Apesar da mídia ser um espaço com inúmeras limitações e formatos, voltado tradicionalmente, para a elaboração de imagens normatizadoras, já que muitas vezes os jornais são dirigidos por uma elite mais conservadora, a mídia também produz com alguma frequência “frestas” nas quais o *Outro* emerge (*Outros 500*); isto é, constitui-se também em uma arena, um espaço fundamental para a percepção das diferenças. É justamente na mídia que essas narrativas minoritárias ou conseguem produzir uma (re)leitura crítica do passado — fazer um “enquadramento de suas memórias”— e sinalizar projetos e reivindicações.

Os jornais *Folha de São Paulo*, *A Tarde* e *Jornal do Brasil* divulgaram a participação dos índios na Missa dos 500 anos, que foi também incisivamente criticada pelos índios. A agressão à Marcha Indígena foi a motivação mais relevante para que, logo a seguir, o país pudesse conhecer, através dos mesmos jornais, uma outra narrativa da história nacional, lida pelo índio pataxó Jerry Adriani Santos de Jesus, de 24 anos, durante a missa que celebrava os “500 anos de Evangelização”, rezada pelo cardeal Ângelo Sodano, secretário do Estado do Vaticano, em 26 de abril, como um desfecho dos eventos comemorativos planejados para Porto Seguro. A missa foi como uma espécie de reencenação da primeira missa celebrada no Brasil pelo Frei Henrique de Coimbra, capelão oficial da esquadra de Cabral, no mesmo local, hoje Coroa Vermelha.

Cerca de 50 índios pataxó manifestaram-se contra o massacre dos povos indígenas, durante a missa, com uma faixa preta simbolizando o luto de todos eles pelo tratamento dado aos povos indígenas no país, à revelia da programação fixada para a festa e veiculado pelos principais jornais. O jornal *Folha de São Paulo* noticiou e divulgou o discurso do índio Matalawê Pataxó, lido durante a missa e dirigido aos bispos e a todas as autoridades presentes:

“Séculos depois, estudos comprovam a teoria, contada pelos anciãos, de geração em geração dos povos, as verdades sábias, que vocês não souberam respeitar. São mais de 40 mil anos em que germinaram mais de 990 povos com culturas, com línguas diferentes, mas apenas em 500 anos esses 990 povos foram reduzidos a mais de 220. Mais de 6 milhões de índios foram reduzidos a apenas 350 mil.

Quinhentos anos de sofrimento, de massacre de exclusão, de preconceito, de exploração, de extermínio de nossos parentes, acultramento, estupro de nossas mulheres, devastação de nossas terras, de nossas matas, que nos tomaram com a invasão.(...) Com o nosso sangue, comemoram mais uma vez o Descobrimento. (...) A terra para nós é sagrada. Nela está a memória de nossos ancestrais dizendo que clama por justiça. Por isso exigimos a demarcação de nossos territórios indígenas, o respeito às nossas culturas e às nossas diferenças, condições para sustentação, educação, saúde e punição dos responsáveis pelas agressões aos povos indígenas. Estamos de luto. Até quando?

Vocês não se envergonham dessa memória que está na nossa alma e no nosso coração, e vamos recontá-la por justiça, terra e liberdade.”⁶⁶

⁶⁶ Discurso do índio Matalawê Pataxó In: *Folha de São Paulo*, Caderno Cotidiano, 27 de Abril de 2000, p. 13.

O relevante na reprodução jornalística integral do discurso indígena é perceber uma outra voz ecoando inesperadamente na reencenação de mais um ato de dominação, ou seja, mais um ato de recolonização cristã. A igreja Católica e os povos indígenas sempre tiveram uma relação de tensão ao longo da história, de um lado existiu sempre a tentativa por parte dos missionários cristãos em salvar as almas dos índios da barbárie, tornando-os civilizados e aptos aos ensinamentos da igreja Católica a partir de intervenções extremamente violentas, e, do outro, a resistência indígena e afirmação dos seus próprios deuses e rituais religiosos. Os índios trouxeram à tona justamente essa outra versão para o descobrimento, da violenta expansão colonial e da atual situação das diversas etnias que sobreviveram a esses 500 anos de imposição de ocidentalidade. Esses povos encararam o evento como uma rara oportunidade de dar visibilidade à sua exclusão, até mesmo num plano simbólico, ao afirmarem diferenças culturais e fissuras sociais existentes no interior da nação.

2.4. A questão indígena pós - comemorações: a luta pela terra

As comemorações dos 500 anos e a mídia impressa brasileira trouxeram a cena os inúmeros conflitos conseqüentes da reivindicação dos povos indígenas de direitos como melhores condições de sobrevivência econômica e cultural na sociedade nacional. O que se pôde flagrar nas páginas dos jornais pós-500 anos é uma proliferação de imagens relativas às reivindicações dos povos indígenas, em especial com relação à questão da luta pela terra e o que está em pauta nessas matérias é a marca da violência que caracterizam os grandes

conflitos de terra que envolvem inúmeros segmentos sociais do Brasil. Apesar da constituição Brasileira de 1988 reconhecer aos índios os direitos originários sobre as terras que habitam, boa parte das terras é invadida por madeireiros, fazendeiros, garimpeiros, posseiros ou colonos, além de serem visadas por interesses públicos e privados. A questão da territorialidade torna-se então a condição necessária para a sobrevivência dos povos indígenas.

Os estudos antropológicos em geral consideram a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos, a territorialidade definida como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território. O antropólogo Paul E. Little, no artigo “*Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil : por um antropologia da territorialidade*”⁶⁷, mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para que se possa entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. Os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente

⁶⁷ LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil*, Série Antropologia, unb: 2002, p. 17 Disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/Serie322> Acesso em 23 set. 2004.

criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território, inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Nesta dinâmica os “processos de territorialização” que surgem em “contextos intersocietários” de conflito, surgem quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais. Se percorrermos rapidamente os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil colonial e imperial – a colonização do litoral no século XVI, seguida por dois séculos das entradas ao interior pelos bandeirantes; a ocupação da Amazônia e a escravização dos índios nos séculos XVII e XVIII; o estabelecimento das *plantations* açucareiras e algodoeiras no Nordeste nos séculos XVII e XVIII baseadas no uso intensivo de escravos africanos; a expansão das fazendas de gado ao Sertão do Nordeste e Centro-Oeste e as frentes de mineração em Minas Gerais e no Centro-Oeste, ambas a partir do século XVIII; a expansão da cafeicultura no Sudeste nos séculos XVIII e XIX – podemos entender como cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais e como isto provocou novas ondas de territorialização por parte dos povos indígenas e dos escravos africanos. A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos

indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas.

Outro elemento fundamental dos territórios sociais é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva na memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território. Para as sociedades indígenas, por exemplo, “o território grupal está ligado a uma história cultural” na qual “cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais”.⁶⁸

No entanto, atualmente a Constituição de 1988 tem um capítulo e outros dispositivos dispersos que tratam dos direitos especiais “dos índios”, expressão da luta dos índios e das organizações que os apoiaram na década anterior. Nesse contexto de um novo paradigma sobre a chamada “questão indígena”, a Constituição Federal de 1988 reconhece direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, assegurando a legitimidade para ingressarem em juízo na defesa e conquista de direitos.

⁶⁸ Id., *ibid.* p. 25.

É nesse sentido que os povos indígenas são também notícia nos jornais quando geralmente aparecem envolvidos em conflitos decorrentes da luta pela demarcação de suas terras. As matérias veiculadas pelos jornais descrevem fatos com doses de violência extremadas como assassinatos, seqüestros de antropólogos, turistas e funcionários da FUNAI, invasões de terras, invasão da FUNAI e etc. É certo que tais fatos não estiveram ausentes do noticiário antes de instalar-se o “clima celebrativo dos 500 anos”, mas certamente esses confrontos alcançaram uma visibilidade muito maior, no período comemorativo e pós-comemorativo.

Com relação à *Folha de São Paulo*, identifiquei um número de 37 matérias relativas à essa temática no período estudado. São reportagens, por exemplo, sobre os índios Gavião (PA) envolvidos no assassinato de um trabalhador rural por ter invadido terras (21/03/00); índios Pataxó (BA) desaparecidos depois de conflito com pistoleiros (Brasil, 21/04/00); artigos que expressam o impasse entre os índios e alguns governantes que se colocam contra a demarcação das áreas reivindicadas pelos índios. Como exemplo, destaco a matéria: “*Reservas vão tirar Roraima do mapa*”, veiculada no dia 04 /05/00, no espaço Opinião, em que o governador de Roraima, Neudo Campos, fala sobre as demarcações de terras indígenas no Estado de Roraima. Ele afirma que essas áreas já ultrapassaram 40% do território para 7% que é a parcela índia da população.

As inúmeras invasões que a sede da Funai sofreu ao longo do ano de 2000 e das Comemorações, alcançaram também grande destaque no jornal *Folha de São Paulo*. Os espaços oficiais que sediam a Funai foram invadidos e usados por várias etnias para dar visibilidade à questão da demarcação das terras. As matérias têm como títulos: “*Índios*

invadem prédio da Funai” (13/05/00), “*Índios Terenas invadem prédio da Funai*” (22/08/00), “*Índios desocupam Funai em Campo Grande e libertam antropólogo refém*” (24/08/00), “*Pataxós mantém funcionários da Funai reféns durante 24 horas*” (21/09/00), e foram todas veiculadas no caderno Brasil.

Outro episódio marcante no jornal *Folha de São Paulo*, foi o seqüestro de um grupo de turistas feito pelos Caiapós (PA), que em troca exigiam a demarcação das terras de uma reserva. Esse fato ocupou o espaço jornalístico através de uma série de reportagens veiculadas entre os dias 01/08/00 e 08/08/00. Uma outra matéria, veiculada no dia 06/08/00, cujo título é “*Grupo de indígenas xavantes é acusado de assaltar viajantes*”, reproduz o discurso de um dos turistas que é expressivo: “quando eles chegaram fiquei fascinado. Eu sempre brincava de índio quando era criança. Depois disso, eles perderam toda a magia”. Esse discurso é sintomático, mais uma vez, da incorporação ou assimilação, pela população escolarizada brasileira, das representações produzidas pela sociedade nacional, sobre os povos indígenas, ao longo da história.

No jornal *A Tarde*, essas matérias foram também extremamente recorrentes ao longo de todo o ano 2000. Identifiquei do acervo, um número de 30 matérias com relação aos embates indígenas na luta pela demarcação de terras, em especial, no Estado da Bahia e na região denominada de Costa do Descobrimento. São conflitos entre os índios Kiriris e posseiros - “*Índios Kiriris interditaram novamente rodovia BA-220*, 16/02/00; invasão de fazendas e tomada de terras no Monte Pascoal executadas por Pataxós, matéria veiculada no dia 25/08/00 com o título é “*Pataxós invadem fazenda perto do Monte Pascoal*”; prisão de uma índia Pankararu por invadir terras em pleno Dia do Índio “*Índia passa o 19 de Abril presa*”, em 20/04/00; assassinato de índio Kaibé - “*Índios assassinado com um tiro de*

espingarda”, em 27/05/00; invasão de área Pataxó feita por pistoleiros - “ *Pistoleiros invadem área Pataxó, em Corumbauzinho*, em 03/11/00.

Todos esse impasses veiculados por essas matérias trazem a tona a questão do direito fundiário indígena como um capítulo revelador do jogo de dominação e poder exercido pelas elites ao longo dos anos, e expõem o esforço de negação de direitos básicos às sociedades indígenas. Uma nova política indigenista deveria romper com a tradição colonial do indigenismo brasileiro e estar, por exemplo, aberta a um regime de parcerias com os próprios índios e outras organizações de apoio da sociedade.

“Terras indígenas” é uma categoria jurídica que originalmente foi estabelecida pelo Estado brasileiro para lidar com povos indígenas dentro do marco da tutela. De todos os povos tradicionais, os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais, mesmo que tal reconhecimento tenha sido efetivado por meio de processos que, em muitos casos, prejudicaram seus direitos. Durante os 57 anos de existência (1910-1967) do Serviço de Proteção dos Índios (SPI), 54 áreas indígenas foram demarcadas, a maioria delas de pequeno tamanho e dentro de uma política em que cada terra era “muito menos uma reserva territorial do que uma reserva de mão-de-obra”.⁶⁹ Outra ação significativa do Estado nessa época com respeito aos territórios indígenas foi a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, para abrigar um conjunto de povos indígenas – alguns deles desalojados de seus territórios para serem reassentados no Parque – dentro de

⁶⁹ OLIVEIRA, João Pacheco de Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica *Boletim do Museu Nacional* 44 Rio de Janeiro: 1983, p. 19.

uma política militar de “desbravamento” dessa área que, com a introdução de novas rotas aéreas, se converteu numa região de importância estratégica para a Força Aérea Brasileira . Com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967, sucessora do extinto SPI, e a promulgação do Estatuto do Índio em 1973 (Lei n.º. 6.001), os territórios indígenas ganharam outros dispositivos para seu reconhecimento parcial, desta vez promovendo “a via camponesa como modo privilegiado de integração das populações indígenas na sociedade brasileira”⁷⁰

A partir da década de 1980, os povos indígenas ganharam força política mediante um processo de organização interna de suas sociedades, alianças regionais e nacionais, entre distintas sociedades indígenas, e até presença no Congresso Nacional. Essas forças exerceram um papel importante no reconhecimento e ampliação de seus direitos na Constituição de 1988. A partir de então, o processo administrativo de identificação, delimitação, demarcação física, homologação e registro recebeu um impulso que durou toda a década de 1990 – apesar do prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas não ter sido cumprido. Em 2000, doze anos depois da promulgação da nova Constituição, das 563 terras indígenas no país, apenas metade, como vimos, tinham seu processo de demarcação concluído, sendo que as terras restantes são, na sua maioria, áreas pequenas.⁷¹

As matérias que veiculam essa temática trazem imagens dos povos indígenas mais próximas daquelas primeiras descrições destes como seres selvagens e bárbaros em que a

⁷⁰ Id. Ibid.,p. 05.

⁷¹ Ver: *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo: ISA (Instituto Sócio- Ambiental), 2001.

própria humanidade dos indígenas ainda era questionada e os índios ainda temidos pela sociedade nacional, que não tinha como compreender seus costumes e rituais. Atualmente os indígenas são re- apresentados protagonizando cenas de extrema violência e barbárie, o que de alguma forma também promove uma rasura no imaginário nacional, acostumado a afirmar a imagem idílica e romântica que os índios possuem no discurso da nacionalidade brasileira. O que se pode perceber é que ainda realmente os índios não fazem parte da efetiva nação brasileira e sua imagem é apenas utilizada como personagem essencial ao mito da fundação da brasilidade, o que pôde ser revisto em ocasião das comemorações dos 500 anos. As terras indígenas são da nação brasileira e na verdade estão apenas emprestadas a esses homens e mulheres que parecem não fazerem parte de lugar nenhum, ou seja, ainda não são reconhecidos plenamente como cidadãos brasileiros.

3. “MAÍRA” : EXPRESSÃO DA DOR E DO GOZO DE SER ÍNDIO

**"Em *Maíra*, eu entro no corpo do índio
e olho o mundo com olhos de índio"
(Darcy Ribeiro)**

3.1 A constituição da Antropologia Brasileira

A partir da consolidação do pensamento antropológico no Brasil, as representações dos povos indígenas sofrem mudanças cruciais. Pois foram com os estudos etnológicos que a antropologia no Brasil obteve seus maiores êxitos. O destino das populações indígenas foi sempre balizado pelo modo como os outros habitantes da nação os trataram historicamente. Esse destino foi profetizado ora como sendo a extinção, ora como sendo a integração à sociedade nacional. Essa dúvida sobre a sobrevivência dos povos indígenas no Brasil tem sido um ponto de discussão central na Antropologia Brasileira. Os primeiros relatos sobre os povos nativos foram produzidos pelos viajantes e cronistas e na inexistência ou ausência do cientista social, eles deixaram registros de observações diretas, ainda que não controladas por nenhum parâmetro científico.

Até os anos 30, do século XX não existe formação acadêmica de etnólogo no Brasil, os estudiosos brasileiros que dão contribuições nessa área são médicos, juristas, engenheiros, militares ou de outras profissões. Mesmo na Europa, a Antropologia ainda era um ramo muito novo das ciências humanas. A partir de meados do século passado, alguns brasileiros se incumbem de tarefas de caráter etnológico. Esses pesquisadores quase todos autodidatas em Antropologia, a par de seus levantamentos a respeito dos índios, negros, sertanejos, mostravam na maior parte dos casos um certo interesse no destino das populações e seu lugar na formação do povo brasileiro. A maioria dos pesquisadores que eram estrangeiros e pesquisavam as populações nativas, já estavam atentos para o problema do contato interétnico.

Nas décadas de 20 e 30 do nosso século, começam a se notar algumas modificações no que se refere às pesquisas com índios: as preocupações evolucionistas vão sendo aos poucos abandonadas e começa a decrescer o número de pesquisadores estrangeiros, em especial, alemães. Para Júlio Cezar Mellati no artigo “A Antropologia no Brasil: um roteiro”, talvez o mais notável pesquisador estrangeiro da época, pela extensão de seu trabalho e pela dedicação, tenha sido o alemão Curt Nimuendajú . Trabalhou inicialmente com os Guarani, os Xerentes, os Canelas, os Apinayé e os Tukúnas, através do então recém criado Serviço de Proteção Aos Índios (SPI).⁷²

⁷² MELATTI, J. C. A antropologia no Brasil: um roteiro In: *BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais)* n °17. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1984, p. 08.

Em 1934 foi criada a primeira Faculdade de Filosofia e Letras no Brasil, o que ocorreu na Universidade de São Paulo, e na mesma época também se fundou a Escola de Sociologia e Política. Para suprir a necessidade de professores foram contratados vários mestres estrangeiros, como Roger Bastide, Emílio Willems, Claude Lévi-Strauss. Também no Rio de Janeiro criava-se a Universidade do Distrito Federal, onde Gilberto Freyre assumiu, em 1935, como seu primeiro professor, as cátedras de Antropologia Social e Cultural e a de Sociologia. Em 1939, Darcy Ribeiro, que menciona a si mesmo como um dos três antropólogos da segunda geração da “família dos etnólogos brasileiros”, ainda não tinha saído de Minas Gerais, de onde foi, pelas mãos de Donald Pierson, para a Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

Enfim com as oportunidades que se abrem para estudar, tanto no Brasil, como no exterior, começa a crescer o número de etnólogos brasileiros, o que culminou na criação em 1955 da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Mariza Corrêa, no ensaio “Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60” afirma que:

Uma avaliação geral, ainda que sumária sobre as reuniões da ABA mostra que a definição e a configuração temática, apesar da mudança de terminologia e de ênfase, tem se mantido constantes desde a sua fundação. Seis de seus doze presidentes são, ou eram na época da eleição, especialista em assuntos indígenas - e todos os outros mantiveram o tema em primeiro plano em suas gestões.⁷³

⁷³ CORRÊA, Mariza Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60 In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* nº 06 vol. 03, São Paulo: ANPOCS, 1988. p.87.

No que tange ao estudo do contato interétnico entre índios e brancos, talvez tenha sido Hebert Baldus um dos primeiros a ensaiá-los e acentuar sua necessidade. Na década seguinte destacam-se os trabalhos de Robert Muphy sobre os Mundurukú, os de Eduardo Galvão sobre os índios do alto Rio Negro e o trabalho inicial de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terenas. No final dos anos 50, alguns pesquisadores, como Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, começam a repensar a orientação que vinha sendo tomada nos estudos de aculturação, sem, porém, abandonar o uso desse termo. É o tempo em que Darcy Ribeiro chama a atenção para a importância das frentes de expansão, do caráter econômico das mesmas e desloca o interesse das culturas indígenas para o destino das sociedades que as mantêm e seus membros.

Em 1955 se formava o “Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural” no Museu do Índio, órgão do então Serviço de Proteção aos Índios. Criado por Darcy Ribeiro que tivera sua formação na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, contou com a colaboração docente, dentre outros, de Roberto Cardoso de Oliveira. Em 1957, também por iniciativa de Darcy Ribeiro, criou-se o “Curso de Formação de Pesquisadores Sociais” no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Enfim, esses três cursos (do Museu do Índio, do CBPE e do Museu Nacional) formaram vários dos antropólogos brasileiros e foram os percussores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social que se instalou no Museu Nacional em 1968, ainda por iniciativa de Roberto Cardoso de Oliveira. Segundo Júlio Cezar Melatti : “ Com a criação de mais outros cursos de pós-graduação que vieram se juntar a este, o número de etnólogos começou a crescer rapidamente, fazendo com que

esses profissionais deixassem de constituir um velho grupo de amigos em que todos se conheciam”⁷⁴

3.2 Darcy Ribeiro: um antropólogo romancista

Darcy Ribeiro é um dos antropólogos brasileiros mais conhecidos pelo seu trabalho de pesquisa exaustivo com os povos indígenas e pelo seu contato e interesse em defender e conhecer os índios brasileiros. Nasceu em 1922, em Minas Gerais, e em 1946 formou-se em Antropologia na Universidade de São Paulo, dedicando seus primeiros anos de vida profissional ao estudo dos índios do Brasil Central e da Amazônia. Neste período, fundou o Museu do Índio e criou o Parque Indígena do Xingu. Escreveu uma vasta obra etnográfica e de defesa da causa indígena. Nos anos seguintes, dedicou-se à educação primária e superior. Criou a Universidade de Brasília e foi Ministro da Educação do governo de Jânio Quadros. Mais tarde foi Ministro-Chefe da Casa Civil do governo de João Goulart e coordenava a implantação das reformas estruturais, quando sucedeu o golpe militar de 1964 que o lançou no exílio.

Darcy Ribeiro viveu em vários países da América Latina, conduzindo programas de reforma universitária, com base nas idéias que defendeu em *A universidade necessária*. Foi assessor do presidente Salvador Allende, do Chile, e Velasco Alvarado, do Peru. Escreveu

⁷⁴ MELATTI, op. cit., p. 17.

nesse período os cinco volumes de seus *Estudos de Antropologia da Civilização: O processo civilizatório, As Américas e a Civilização, O dilema da América Latina, Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil, e Os índios e a Civilização*, que têm 96 edições em diversas línguas. Neles propõe uma teoria explicativa das causas do desenvolvimento sócio-econômico desigual dos povos americanos e quais as perspectivas para os povos ditos “atrasados”.

Darcy Ribeiro sustentou a idéia, nas suas obras, de que as duas únicas saídas para os povos indígenas em contato com a civilização ocidental seriam ou a resistência étnica ou a morte, descartando a possibilidade da assimilação gradativa desses povos pela sociedade nacional. Dessa maneira, o antropólogo defendia a teoria da total proteção de qualquer tipo de contato dos índios com os ditos civilizados, por acreditar que este seria uma ameaça a sobrevivência desses povos. O livro *Os Índios e a Civilização*, por exemplo, foi resultado tanto de dados colhidos durante os dez anos em que passou no convívio com os índios nas diversas aldeias em que viveu, quanto da troca de experiências com indigenistas, etnólogos e também com missionários.

O acesso aos arquivos valiosos do Serviço de Proteção aos Índios, órgão no qual trabalhou como etnólogo, foi também de grande importância para sua pesquisa. Enquanto antropólogo, Darcy Ribeiro debruçou-se sobre a tarefa de reconstituir a história recente dos índios brasileiros, analisando e avaliando o processo de integração das populações indígenas no Brasil moderno. A tese central do livro *Os índios e a civilização* são as diversas etapas de incorporação dessas populações à sociedade nacional, que correspondem a um processo de transfiguração étnico cultural, por meio do qual os “índios tribais” –

aqueles que conservam seu ethos tribal e sua autonomia cultural - são levados à condição de “índios genéricos”, grupos que já não falam mais sua língua original e perderam muito do seu patrimônio cultural, constituindo-se em participantes diferenciados da sociedade brasileira ainda que ainda não tidos como assimilados. Em resumo, o estudo etnológico de Darcy Ribeiro tratou basicamente do encontro traumático entre duas culturas, ao narrar como aqueles que sobreviveram ao extermínio permaneceram indígenas.

Ainda no exílio, começou a escrever os romances *Maíra* e *O mulo*, e já no Brasil escreveu dois outros: *Utopia selvagem e Migo*. Publicou ainda *Aos trancos e barrancos*, que é um balanço crítico da história brasileira de 1900 a 1980. É também autor de uma coletânea de ensaios insólitos - *Sobre o óbvio*- e um balanço de sua vida intelectual que recebeu o título de *Testemunho*. Seu último livro, publicado pela Biblioteca Ayacucho, em espanhol, e pela Editora Vozes, em Português, é *A fundação do Brasil*, textos históricos dos séculos XVI e XVII, comentados por Carlos Moreira, e precedidos de um longo ensaio analítico sobre os primórdios do Brasil. Foi eleito membro da Academia Brasileira de Letras e, como romancista, sua produção também atingiu uma qualidade invejável. Ele retornou a esta pele no exílio, após o insucesso nas tentativas da juventude, com o romance *Maíra*, de 1976. A grande marca do Darcy Ribeiro romancista é a interação das facetas ficcionista/ romancista/ antropólogo, já que ao adentrarmos pelas suas obras jamais se sabe qual dos "darcys" está falando.

O romance *Maíra*, a mais exitosa obra do romancista, tem como matéria o tema principal de suas pesquisas etnográficas: o contato trágico dos índios com a dita “civilização européia, ou seja, a dilemática aculturação dos povos indígenas, no contexto

nacional. O fato de Darcy Ribeiro se auto-definir basicamente como etnógrafo e transitar para a literatura sugere a necessidade de análise da aproximação entre essas duas vertentes discursivas.

Na Antropologia, a autorização interpretativa e discursiva está baseada na convivência do pesquisador com os indígenas, o que lhe permite acesso ao conhecimento do cotidiano e das tramas da vida de homens e mulheres distantes culturalmente deste observador. O método tradicional da disciplina, que é o trabalho etnográfico de campo, tem sido considerado como o princípio e o fim da antropologia social. O antropólogo Clifford Geertz no seu livro “Nova luz sobre a Antropologia” questionando sobre o método da disciplina e sobre abalos ocorridos atualmente no campo diz que :

“O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam.”⁷⁵

O antropólogo traz a tona nesse livro o debate e os conflitos com relação aos limites e métodos da disciplina. Para Geertz, aproximadamente nos últimos vinte e cinco anos, era do pós-tudo (pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo, pós-positivismo), a tentativa de retratar “como pensam (ou pensavam) os nativos”, ou mesmo o que eles estão

⁷⁵ GEERTZ, Clifford *Nova Luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001. p. 89-90.

fazendo quando fazem o que fazem, está sob considerável ataque moral, político e filosófico.

A mera afirmação de “saber mais”, que diríamos que qualquer antropólogo tem que fazer, ao menos implicitamente, parece pelo menos levemente ilegítima. Dizer sobre as formas de vida de outros povos o que esses não tenham dito expõe o indivíduo à acusação de estar escrevendo a consciência de outros povos, para eles roteirizando sua alma. O que se deve ter como pressuposto é que as interpretações das culturas não devem ter pretensões de verdades únicas e absolutas, porque quem mais autoridade tem pra falar de uma cultura são os próprios membros desse grupo. O trabalho intensivo de campo não produz uma compreensão privilegiada ou completa. Tampouco o faz o conhecimento cultural de autoridades indígenas, de “pessoas de dentro”. Estamos diferentemente situados, como habitantes e viajantes de nossos “campos” desimpedidos de conhecimento.

Um sintoma da fragmentação pós-moderna seria a aceleração de redirecionamento da pesquisa antropológica: afastá-las das descrições estáticas de alta resolução desse ou daquele povo, em tal ou qual lugar, vivendo dessa ou daquela maneira, e fazê-la voltar-se para narrativas desarticuladas e descentradas de povos, modos de vidas e produtos culturais em movimento.

No que tange a afirmação no campo disciplinar da antropologia da legitimidade do método antropológico, um exemplo disso está nas afirmações do próprio Darcy Ribeiro que encarregou-se de demonstrar a todo momento a credibilidade do conteúdo de seu romance *Maíra*, já que muitas informações contidas na narrativa foram incorporadas dos seus outros

livros de caráter etnológico, dando bem a medida de quanto de seu saber sobre a vida indígena e sobre as conseqüências de seu contato com o branco Darcy Ribeiro lançou mão, para recriar ficcionalmente o choque de culturas. Lá estão os relatórios dos indigenistas ao SPI (Serviço de Proteção aos Índios) , Maíra – o principal personagem mítico dos Kaapor, a organização social e espacial dos Canela, que corresponde quase que literalmente à aldeia Mairum, ou a descrição da cerimônia fúnebre dos Bororo, ritual praticado pelos Mairuns na morte de seu tuxaua (chefe guerreiro) Anacã. É nesse sentido que se estabelece um diálogo entre as duas vertentes discursivas e na Introdução da 14ª edição do romance Darcy Ribeiro deixa claro sua intenção :

Todas essas contaminações do texto me levaram a fazer de *Maira* não só uma reconstituição literária da etnologia indígena, em que qualquer leitor aprende mais sobre o modo de ser, de se organizar e de viver de um povo indígena do que lendo dezenas de livros etnográficos. **Os cientistas despedaçam, desarticulam a realidade para apresentá-la em tópicos, como se houvesse uma mitologia, uma arte, uma religião separada dos outros componentes da cultura.** O melhor, porém, foi dar uma de Homero, retomando, compaginando a mitologia de dezenas de povos indígenas que eu conhecia muito bem, para representá-la ali unificada e para contrastá-la, enquanto cosmogonia, com a visão cristã do mundo.⁷⁶

No trecho acima, Darcy Ribeiro traz a tona algumas questões sobre o modo como tanto como o romancista quanto o cientista descreveu um acontecimento, ou seja, depende

⁷⁶ RIBEIRO, Darcy *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia.*(grifo meu) 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1989, p. 22.

de como configura a estrutura específica do enredo, no qual alguns elementos são subordinados ou suprimidos e outros realçados.

No ensaio “Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional”, Wolfgang Iser, questiona em primeiro lugar a oposição entre realidade e ficção como parte do repertório do nosso “saber tácito”. No entanto, o autor problematiza afirmando que essa oposição é, entretanto, discutível, e questiona se, em se tratando de textos ficcionais e não-ficcionais, é vantajoso se estabelecer essa oposição usual. O que o autor está se perguntando é se os textos ditos ficcionais serão de fato tão ficcionais e os que assim não se dizem serão de fato isentos de ficções. Nas palavras de Wolfgang Iser:

A relação opositiva entre ficção e realidade retiraria da discussão do fictício no texto uma dimensão importante, pois evidentemente, há no texto ficcional, muita realidade que não só deve ser identificável como realidade social, mas que também pode ser de ordem sentimental e emocional.⁷⁷

O que Darcy Ribeiro deixou claro no trecho da Introdução de *Maíra* foi como a atividade científica também precisa necessariamente, a partir de elementos, pedaços, restos da realidade, produzir ficção. E ainda com Iser, ao tentar dominar a ficção, a história do conhecimento se viu forçada a reconhecer como ficções as suas próprias bases, sendo

⁷⁷ ISER, Wolfgang Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional In: LIMA, Luís Costa *Teoria da Literatura em suas fontes* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 958.

obrigada a abrir mão, face à crescente ficcionalização de si mesma, de pretensão de ser uma disciplina básica universal.

O que Darcy Ribeiro explicita é que a ficção, no seu caso, representada no texto literário, permitiu que se mantivessem unidas dentro de um único espaço textual uma variedade de linguagens, de níveis de focos, de ponto de vistas, já que ele reuniu mitologias diversas de várias etnias indígenas, representando-as unificada em uma única cosmogonia, a da tribo Mairum.

No romance *Maira*, pode se perceber, por exemplo, a tentativa de Darcy Ribeiro de reproduzir, no nível ficcional, o princípio da dualidade, ou seja, da divisão social através dos opostos que estrutura a lógica do pensamento selvagem. Essa lógica foi estudada principalmente por Claude Lévi-Strauss num período próximo ao que Darcy Ribeiro pesquisava e produzia seus trabalhos etnográficos.

Foi no seu livro *O Pensamento Selvagem* que Lévi - Strauss afirmou que, em uma sociedade primitiva, as várias técnicas - que tomadas isoladamente podem parecer um dado bruto - surgem como o equivalente de uma série de escolhas significativas, quando situadas no inventário geral das sociedades. Assim a Antropologia conclui que o pensamento selvagem, operando através de um conjunto de separações diferenciais, institui, no interior da totalidade empírica, um sistema de oposições que possibilitará o início de estruturação dessa totalidade, a qual, por sua vez, torna-se disponível para uma atividade de significação. Dessa maneira, é importante salientar que segundo Lévi-Strauss, o pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira em que o é o nosso

pensamento, mas só quando o nosso se aplica ao conhecimento de um universo ao qual se reconhecem, ao mesmo tempo, propriedades físicas e semânticas.

Dessa forma, é necessário dizer que o pensamento “selvagem” não se revela como uma forma distorcida ou arcaica do nosso, mas como uma experiência dotada de lógica interna, que é tão ou mais exigente e rigorosa quanto a elaborada pelo pensamento civilizado ocidental. É nesse sentido, que quando um indígena usa para o seu sistema de classificação, certas categorias representadas pelas espécies animais, deve se ver nisso, não uma exigência animista, mas uma exigência lógica. E umas das bases estruturais dessa lógica é o princípio da dualidade ou o modo operante da reflexão mitopoética a que Lévi-Strauss denomina de *bricolage*, segundo Lévi- Strauss:

As imagens significantes do mito, os materiais do *bricoleur*, são elementos definíveis por um duplo critério: eles serviram, como palavras de um discurso que a reflexão mítica ‘desmonta’, à maneira do *bricoluer* que cuida das peças de um velho despertador desmontado e eles ainda podem servir para o mesmo uso ou para um uso diferente, por pouco que sejam desviados de sua função primeira⁷⁸

Essa divisão social onde os pares estão sempre organizados em complementares e opostos pode ser vista representada no romance de Darcy Ribeiro, e fica bem explícita na descrição que o personagem Avá faz da aldeia Mairum e do seu povo :

⁷⁸ STRAUSS, Lévi C. *O pensamento selvagem* Tradução de Tânia Pellegrini São Paulo: Nacional, 1976. p.51.

Essa partição da aldeia em metades retrata no chão a partição do mundo, tal como o concebemos, sempre dividido em dois; o dia e a noite, o claro e o escuro, o sol e a lua, o fogo e a água, o vermelho e o azul, e também o macho e a fêmea, o bom e o ruim, o feio e o bonito. Uma banda da aldeia é do dia, da luz, do fogo, do amarelo. É onde está minha família jaguar entre muitas outras. A outra banda é noturna, crespular, lunar, aquática, azulona. É das famílias recíprocas, como a dos meus cunhados e gaviõezinhos carcarás e de muitas outras gentes.⁷⁹

É dentro dessa lógica de opostos, portanto que Darcy Ribeiro arma sua narrativa, reduplicando, nos outros planos do romance, e também entre eles, relações de oposição ou complementaridade. Operando com materiais fragmentários já elaborados e utilizados num repertório cuja posição é heteróclita, Darcy Ribeiro estaria combinando e recombinando esses materiais, atribuindo-lhes nova função dentro do romance:

A aldeia exprime no chão do mundo as idéias que levamos na cabeça; a banda do nascente e do poente, o lado de cima e o de baixo, a rua de fora e a de dentro. Mas não é só na aldeia. Nela como em tudo mais somos assim. Vivemos divididos segundo regras do sim e do não, do frio e do quente, da sorte e do azar, da vida e da morte, da alegria e da dor, do cru e do cozido, da boca e do cu, do pau e da boceta, da cabeça e do umbigo, do sangue e do leite, do sêmen e do cuspe, do nu e do vestido, do silêncio e da fala, da raiz e da fronde, da pele e do osso, do animal e do vegetal, da caça e do peixe, do riso e do choro, do tubi e do gotto. Quando falamos de um, aí está o outro, oferecido, como o direito e o

⁷⁹ RIBEIRO, *Maira*, p.73

esquerdo, a frente e o atrás, exigindo atenção e, se é o caso, pedindo a sua parte.⁸⁰

Longe de ser aleatória, essa combinação organizada e dividida socialmente por pares de opostos, obedeceria à uma lógica própria que segundo o próprio Levi-Strauss:

Essa lógica trabalha um pouco à maneira de um caleidoscópio, instrumento que também contém sobras e pedaços por meio do qual se realizam arranjos estruturais. Os fragmentos são obtidos num processo de quebra e destruição, em si mesmo contingente, mas sob a condição que seus produtos ofereçam entre si certas homologias⁸¹

Segundo o antropólogo, os termos não teriam significações a priori, ou intrínseca, sua significação é de posição, por um lado, e função da história e da cultura e, por outro lado, da estrutura do sistema em que são figurados. Seria de se estranhar que o antropólogo Darcy Ribeiro tivesse ignorado o impacto da influência do estruturalismo Lévi- Straussiano no país, principalmente por causa da sua atuação como pesquisador e professor do Museu Nacional e também pelo diálogo constante da etnologia brasileira com o pensamento do etnólogo francês, desde a década de 60.

Mas não é só com Lévi-Strauss que Darcy dialoga no romance, mas também e principalmente com seus contemporâneos colegas brasileiros. Pode-se ler *Maira* no

⁸⁰ Id. bid., p.74.

⁸¹ LÉVI-STRAUSS, op. cit., p.52.

contexto também da briga teórica entre duas gerações de antropólogos que vêm a público por meio do debate entre Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta, na década de 70. O ponto crucial do debate é a posição do intelectual brasileiro e o que estava em jogo eram concepções diferentes de cultura e de engajamento político, com relação à defesa dos direitos dos povos indígenas.

No romance existem diversas vozes que compõem a narrativa, cada uma conforme o seu ângulo de visão. Em vez de dar o comando da narração a um narrador onisciente, objetivo e distante, o autor divide a tarefa de relatar o encontro Mairum com o mundo dito civilizado entre diferentes narradores, oferecendo ao leitor uma multiplicidade de pontos de vista e ângulos, com vozes de brancos, mestiços e índios, e de indivíduos e um “eu” coletivo.

É graças a esse caráter que *Maira* incorpora tamanha multiplicidade de discursos, mesclando, em seu tecido narrativo, ato de designações, relatórios oficiais, depoimentos, narrativas míticas, textos em latim, trechos da Bíblia, paródias de orações, todos mobilizados para dar conta da complexidade das relações entre as duas tradições culturais em conflito e dos diferentes interesses em jogo no romance. É nessa perspectiva que pode-se ler *Maira* como um romance cujo grande personagem é o antropólogo. Ou como uma tomada de posição em defesa do que Darcy Ribeiro acreditava ser a tarefa primordial de um cientista social.

3.3 O romance *Maíra* : suas tramas e personagens

O romance *Maíra* tem como tema central a vida tribal dos mairuns, etnia ficcionalmente criada pelo autor, na qual se condensam, segundo seu próprio depoimento, crenças, mitologias de diferentes culturas nativas do território brasileiro, às margens do rio Iparanã, na Floresta Amazônica, vista como última fronteira do avanço predador de uma civilização, herdeira de todos os prejuízos do empreendimento colonial e promotora de todos os aspectos de barbárie do capitalismo.

Os mairuns não aparecem no romance como um tipo genérico de tribo; conforme se desvelam para o leitor sua mitologia, suas crenças, a voz mesma de seus espíritos, de seu criador, eles tornam-se uma tribo particular, um povo ameaçado, embora ali estejam como personagens emblemáticos de um drama que não é só deles, mas de todos os povos da América Latina na mesma condição.

Maíra, o personagem que dá título ao romance, é parte do mundo criado com base em um deus velho, e na criação ele é uma espécie de força vital que anima os homens, chegando a coabitar com seus corpos, corações e mentes. Os mairuns são o povo de *Maíra*, e a presença desse deus-espírito em um homem é o momento único para ambos, que assim se revelam mutuamente, permanecendo no mesmo plano de existência. Esse momento marca bem a diferença da mitologia mairun para a cristã, pois nesta o seu deus nunca permanece inteiramente no plano da existência humana. O homem corre risco de

destruição, mas o deus cristão não, pois é eterno; já os deuses e espíritos mairuns desaparecerão, se os mairuns desaparecerem, e estes são seres fadados à essa extinção. Portanto, na consciência mairum construída pelo romance há uma perfeita reciprocidade entre o plano do humano e do divino; um não existe sem o outro, e o desaparecimento de um acarreta o desaparecimento do outro. De certo modo esse processo agônico já se iniciou, a chegada da civilização pôs este povo à beira da aniquilação absoluta, do fim da história.

O eixo temático central do romance é sem dúvida a questão da aculturação dos povos indígenas, do contato desses povos com a civilização ocidental e suas dramáticas conseqüências. O termo *aculturação* significou basicamente o processo de contato contínuo, forçado ou não, entre duas culturas e que resulta em significativas alterações dos padrões culturais dos grupos humanos em contato. Esse processo recebeu nome próprio apenas nas primeiras décadas do século XX e o pólo mais exposto à contaminação cultural está relacionado com os grupos indígenas, aos quais foi imposta a fórmula que via, de regra, foi sintetizada pelos colonizadores nos seguintes termos: “aculturar-se ou extinguir-se”.

Os séculos iniciais da ocupação do Brasil foram caracterizados bem mais pela sucessão de massacres dos indígenas do que por medidas aculturativas. A superioridade demográfica e a resistência dos autóctones à presença dos colonos colocavam em risco o projeto metropolitano de exploração econômica da América Portuguesa, incitando os atos de violência e a dizimação, provocada pelos confrontos, pelos maus tratos e pela disseminação de patologias até então desconhecidas dos indígenas.

O assimilacionismo, termo cunhado na segunda metade do século XIX, termo mais tarde substituído por aculturação, sustentava a idéia de uma hierarquia de culturas, sendo que os índios brasileiros encontravam-se no estágio de selvageria, o grau mais baixo da escala do desenvolvimento cultural humano. No entanto, eliminar fisicamente cerca de meio milhão de indígenas que viviam em território brasileiro seria uma ação que colocaria em risco a própria ânsia pelo progresso nacional. Sendo assim, o aproveitamento da mão-de-obra indígena necessitava, antes de mais nada, da aculturação dos “selvagens” que, além de poder servir como força de trabalho barata que solucionaria o déficit causado pela decadência do sistema escravista, também seriam úteis como defensores das fronteiras ainda não ocupadas.

O projeto assimilacionista, com o intuito de integrar os índios à sociedade nacional, tinha um ponto de partida: caberia aos militares e aos sacerdotes aprenderem a língua tupi para em seguida, contatar com os grupos indígenas e ensiná-los o português. O processo de aculturação conduziria os indígenas à recusa das tradições e dos valores arcaicos e conseqüentemente, os enquadraria nos parâmetros da “civilização”, o que corresponderia à incorporação deste extenso contingente humano no processo capitalista típico da segunda metade do século XIX.

Neste contexto, o livro de estréia na literatura de Darcy Ribeiro representa uma ampla crítica à proposta aculturativa, sendo que o personagem central do romance está representado na figura de Isaiás / Avá, um índio mairun que, retirado de sua tribo ainda criança, viveu em seminários em Mato Grosso, em São Paulo e em Roma. Após longos anos em contato com os homens brancos, Isaiás/Avá , não sabia mais qual era sua

identidade, sentindo-se deslocado tanto entre os padres do Vaticano quanto entre os índios de sua tribo de origem. A busca de sua verdadeira identidade levou-o ao encontro dos mairuns e, no entanto, é lá, entre aqueles que um dia foram os seus, que ele sofre todas as dores de quem não sabe mais que responder quem era:

Reconheço que estou com complexo, obsessivo: paranóico ou esquizofrênico? Sei lá. Na verdade ninguém me quer mal porque eu sou ou porque eu fui índio. Apenas constataam. Muitos até se comovem: ‘Um índio convertido?’ Quase sempre se espantam: ‘Vai receber ordens?’ E todos concluem: ‘Para se dedicar as missões?’ Nesta altura perguntam: ‘Vai voltar ao seu povo?’ Querem dizer: ‘à sua tribo?’, ‘aos seus selvagens. Eu vou? Não vou?’⁸²

Essa dificuldade em descobrir quem afinal, ele era leva-no a uma espécie de contínua sensação de desenraizamento; na Europa e no caminho de retorno, deplorava os índios, seus irmãos de sangue, denominando-os de “idiotas”. Nas palavras da personagem: “Minha aldeia não é parte de coisa nenhuma. É um povo em si, quer dizer, uma tribo com sua lingüinha, sua religiãozinha, seus costumezinhos destinados a desaparecer.”⁸³ Sentindo-se estrangeiro ao regressar a sua terra de origem, Isaías/Avá perde-se em uma angústia sem fim:

⁸² RIBEIRO, op. cit. p. 41.

⁸³ Id. ibid., p.42.

Volto homem, volto só. Volto despojado de mim, do meu ser que eu era comigo, no meu eu de menino mairum, que um dia fui. Quem sou eu? Volto em busca de mim. Não do que fui e se perdeu, mas do que teria sido se eu tivesse ficado por lá e que ainda serei, hei-de-ser, custe-o-que custar. Ele, o outro, o futuro de mim, eu farei, não seguindo no que sou. Ele só nascerá quando eu me desvestir de mim, do falso eu que encarno agora para deixar o espaço onde ele há de ser.⁸⁴

Essa questão da identidade perdida do índio no contato com a civilização e sua angústia em retornar a sua cultura de origem podem ser relacionadas contemporaneamente com a situação dos imigrantes latinos, asiáticos, caribenhos e etc. em terras estrangeiras. No capítulo *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*, do livro *Da Diáspora*, Stuart Hall faz uma reflexão teórica acerca do nascimento da diáspora negra afro-caribenha no pós-guerra no Reino Unido. Ele coloca a questão da diáspora para explicar a nação e a identidade caribenhas numa era de globalização crescente. Já que esses povos, como o personagem “ex-índio” Isaías, pertencem também a um “não-lugar”, não se sentem mais apenas caribenhos e nem tão pouco são tidos como europeus, são agora tanto caribenhos como europeus. Como definiu Stuart Hall :

Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas, junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas: há a qualidade de ser caribenho que eles compartilham com outros imigrantes do Caribe (...). Existem as semelhanças com as outras populações ditas de minorias étnicas, identidades ‘britânicas negras’ emergentes, a identificação com os

⁸⁴ Id. *ibid.*, p.76.

locais dos assentamentos, também as re-identificações simbólicas com as culturas africanas.⁸⁵

Entretanto a comparação entre as duas situações que mantêm entre si uma relação evidencia a diferença radical entre elas. O imigrante não se sente portador do destino de um povo, como acontece a Isaías / Avá, a sua problemática de identificação diz respeito apenas a ele ou ao grupo de habitantes de uma nação ou de um povo que sai, retira-se do território de referência cultural – identitária deslocando-se para outro. Dos povos indígenas, de modo bem diverso, foi retirado, de fato ou simbolicamente, o território de referência e, principalmente, como evidencia Darcy Ribeiro no romance, foi retirada a potência significadora de todo o seu sistema cultural, confrontada por séculos com a maquinaria da conquista e da ocidentalização e suas mais eficazes técnicas de destruição. Nesse sentido, o entre - lugar do imigrante, dos diaspóricos ou dos povos resultantes da colonização, contemporaneamente avaliado como produtivo, não pode ser cogitado como uma alternativa confortável para as etnias ou para o indivíduo indígena.

Identificado como padre pelos brancos e como tuxauarã pelos índios, Isaías/Avá não conseguia ser nem um nem outro e, por isto, a todos decepcionava. Permanecendo entre duas culturas, já que o processo de aculturação nunca se faz de forma plena, o personagem se ver aprisionado em um limbo, rejeitado tanto pelos padres católicos, responsáveis por sua educação “civilizada” quanto por seus parentes indígenas. A tentativa de se tornar um

⁸⁵ HALL, Stuart *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 27.

mairum tornava-se infrutífera, assim como a de fugir, esquecer suas origens e nunca mais regressar à tribo. Enquanto ex-padre e ex-índio perdeu-se de si, empreendeu iniciativas que a todo tempo parecia colocar em risco a “integridade” da cultura Mairum.

A situação reversa do conflito vivido por Isaías/Avá pode ser identificada na personagem feminina Alma, uma mulher do Rio de Janeiro, insatisfeita e contraditória, que passa de uma situação de risco, com envolvimento com drogas e prostituição à noviça religiosa e que acaba fugindo de si mesma numa aventura que no início, parece no momento apenas uma obediência à vocação cristã. No projetado trabalho entre os índios, Alma procura desesperadamente ingressar no mundo deles. Numa espécie de iniciação pelo avesso, ela se introduz na tribo e desenvolve uma sexualidade marcada pelo desespero, entregando-se de qualquer maneira a quem a quisesse.

O capítulo que abre o romance, que tem como título *A Morta*, narra o encontro do cadáver de uma mulher branca (Alma), meio despida, com o corpo pintado de traços negros e vermelhos, formando linhas e círculos, aparentemente morta ao dar à luz gêmeos igualmente mortos, já que ainda se encontravam presos ao cordão umbilical, numa praia do rio amazônico:

– Ninguém entende este gringo - diz o delegado - Veio esta manhã com um boi do Hotel Nacional e fez uma confusão danada. É suíço: examinei o passaporte dele. Disse que viu uma dona morta numa praia do Iparanã. Com os diabos! Morre gente aqui a toda hora e eu tenho que tomar conta desta defunta que morreu a mil quilômetros

(...) Disse que era loura e nova. Branca que nem ele! Uma morta assim no Iparanã é coisa nunca vista! Você não desconfia?»⁸⁶

A partir daí o enredo se desenvolve até a explicação do fato no final do romance. Alma, a companheira fraternal de Isaías que com ele vai ao território do Iparanã, em busca de uma nova existência, e que se torna uma espécie de serva sexual livre e sagrada para os mairuns, encontra ali a morte, e a de sua prole, por não saber nem poder ser índia na hora do parto. Já que ninguém a ajuda, nem grita por ela, nem mesmo Avá que, de certo modo, é de fato responsável por sua morte. Alma, uma psicóloga, sofre a degradação própria da cultura universitária, uma civilizada em crise que quer misturar-se à vida “selvagem”, movida provavelmente pela visão mitificada da vida natural que o Ocidente cultivava desde o século XVIII. Alma acha que pode purificar-se da “civilização” através da convivência com os índios:

Meu lugar é aqui. Não sei por quê. Não sei pra quê. Mas é aqui e é com você que eu vou pra frente. Recuar é que não posso e também não quero. O mundo de lá não tem lugar pra mim. Pra você pode ser que tenha (...) Eu também podia ser professora, psicóloga, ou o que fosse, mas não quero. Nosso lugar é aqui ⁸⁷.

⁸⁶ RIBEIRO, op. cit., p.33.

⁸⁷ Id. ibid., p. 157.

O antropólogo parece aproximar esses dois personagens com o intuito de criar um par representativo tanto da decadência da civilização branca quanto do dramático choque desta cultura com o mundo indígena. Nas palavras de Isaías: “Minha ambição é voltar ao convívio da minha gente e com a ajuda deles me lavar deste óleo de civilização e cristandade que me impregnou até o fundo”⁸⁸

Os destinos cruzados de Isaías e Alma formam a substância da linha da narrativa central e mostram como *Maira* é o livro do antropólogo que assume plenamente a condição de escritor, ao fundir o seu conhecimento etnográfico com a experiência da civilização, combinando os ângulos de visão de dois mundos, sem qualquer exotismo pitoresco, típico da literatura produzida no século XIX, como foi visto no primeiro capítulo, mas não só dela.

Não há mais nele a redução lírica ou heróica de José de Alencar, que fala dos índios, e por eles, com sua plena voz de civilizado que os quer embelezar. Essa será a grande contribuição da antropologia tanto para as representações feitas acerca das etnias indígenas, a partir da questão do relativismo cultural, quanto da defesa e luta por melhores condições de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas.

O ápice do sentido trágico da vida - ou do destino incongruente dos dois grupos culturais - dá-se pela morte de Alma no parto dos filhos gêmeos. Se vivos eles representariam o renascimento de uma utopia. A morte de Alma como mulher equivale ao fim de qualquer projeção esperançosa. Os filhos mortos também parecem selar o

⁸⁸ Id. *ibid.*, p. 168.

extermínio de uma cultura que poderia ser readequada. Nem índios, nem cristãos. Os dois projetos não continuariam. A frustração da morte dos gêmeos no nascimento mostra que, duplamente, chega-se ao limite.

Enquanto narrativa que tematiza o destino e o dilema dos povos indígenas, Maíra, deve também ser lido dentro da série literária a que pertence – a grande série dos romances brasileiros que narram, de lugares e épocas diferentes, a problemática identitária no Brasil – que é bem maior e bem mais complexa do que as narrativas do Brasil. Nessa perspectiva, o próprio romance, pelos elementos que estrutura o núcleo do seu enredo, convida a uma retomada a revisão do romance indianista de um século antes.

Na literatura do século XIX através da figura de José de Alencar já se representara também o trágico resultado do cruzamento entre índios e brancos. Na tentativa de tratar a matriz brasileira com base na figura da mulher indígena e do colonizador homem, em *Iracema* há também a síntese da desgraça provocada pelo impossível cruzamento de culturas.

No caso a nativa de beleza rara – “de lábios de mel” e “cabelos negros como a asa da graúna”-, depois de se apaixonar por um português e dele ter um filho, sintetiza o futuro dos índios: o fim por intermédio da morte ao gerar um ente mestiço. O filho, depois do desaparecimento da mãe / índia, falecida depois do parto, tem seu destino sentenciado o “primeiro cearense, ainda no berço a emigrar da terra pátria (...) Havia ai a predestinação de uma raça?” Pergunta que Darcy Ribeiro retoma para responder que não.

Contrapondo o projeto de *Iracema*, com *Máira* nota-se que nos dois a morte da mãe é condição de fim. O produto da fecundação em *Iracema* dá certo na medida que o pai leva o filho para cumprir o ideal cearense: emigrar. Em *Máira*, a mãe morre junto com os filhos gêmeos. Não há continuidade e nem futuro. No caso de *Máira* também a religião seria fator de desgraça, o que se pode ver nesse pequeno trecho de pura poesia retirado do capítulo, Missa : “ Reza confluentes, águas reluzentes, navalhas, tesouras, penitências. Cal e silício. Arrependimentos. Cada um em seu mister, reconsagra almas, ressacraliza corpos a Deus doados. Ele a tudo assiste, do alto. Talvez aprove, comovido, quem sabe?”⁸⁹ Enquanto que em *Iracema* a religião cristã será fator de união entre povos.

Representando a mestiçagem que segundo Darcy Ribeiro foi intensa nos tempos coloniais no Brasil, o personagem Juca é o símbolo desse cruzamento de raças, ou seja, da índia mairum com um homem branco. Ele renega a vida na tribo mairum para viver no mundo dos caríbas. Volta rico e obcecado em fazer os seus parentes trabalharem em regime de semi-escavidão. Tudo nele é prepotência e grosseria e não por acaso Anacã o amaldiçoa. Quer se aproveitar apossando-se do tempo dos índios para convertê-los em negócio e dinheiro:

- Estes mairuns são matreiros. Fazê-lo trabalhar é mais difícil que caçar onça com anzol. Hei de fazer. Chegou a hora deles. São meus parentes. Precisam produzir (...) - Estes cornos, filhos de uma égua, pensam que são gente. Bugres de merda. Vão ver comigo (..) – Esses cornos me

⁸⁹ Id. *ibid.*, p. 162.

pagam. Volto para cuidar deles. Tanto homem à toa, espreguiçando na rede, e eu sem ninguém pra caçar lontra.⁹⁰

O personagem representa no romance aquele típico colono explorador que troca especiarias da “civilização” como espingarda, tesoura, enxada, facas e etc. por animais e plantas só encontrados na mata. O imaginário mais cruel que se desenvolveu sobre os índios, aqueles que os queria transformar em mão-de-obra escrava, mas se esbarram em costumes radicalmente diferentes dos ocidentais. Por isso acabam desenvolvendo o estereótipo mais comum sobre os índios, representando-os como preguiçosos e insolentes.

A cosmogonia mairum é representada por um conjunto de narrativas, ou seja, mitos etiológicos explicam aspectos essenciais da vida mairum, na tentativa de que o leitor possa ver o mundo indígena a partir de sua própria ótica e lógica. Entrecruzando-se dessa maneira no romance três linhas narrativas distintas: o mundo do homem branco, a vida tribal mairum e o plano mítico, no qual reinam Maíra-Monan, o deus-pai, e os gêmeos míticos Maíra e Micura, seres da criação e heróis civilizadores.

Dentre os capítulos que retratam a vida tribal mairum, estão aqueles que descrevem rituais indígenas como o ritual do Anacã (o ritual de morte do chefe guerreiro), da Nandeiara (ritual em que as crianças recebem o seu nome), o Sucuridjurdá (o ritual da caça), o Jurupari (ritual de bebida do cauim), do Manon (o ritual de sepultamento de Anacã).

⁹⁰ Id. *ibid.*, p.47.

No ritual de morte de Anacã, o tuxaua, chefe guerreiro que reúne todos da tribo para anunciar sua própria morte dizendo: “Estou velho. Chegou a minha hora, vou acabar. Sim, vou deixar vocês ai, sem tuxaua. Órfãos de mim. Preciso morrer para que surja e cresça o tuxaua novo”.⁹¹ É uma descrição densa, ou seja, antropológica, do ritual de despedida e de morte do chefe guerreiro maior. Há também a descrição do ritual do Nandeara quando cada criança que fala vai saber, agora o seu nome e receber, no rosto, a marca do olhar do deus sol Maíra-Coraci.:

A cada silvo da flauta de tuxaua tocada pelo aroe, uma mulher se levanta com seu filho ou filha, ora de um lado, ora do outro, e leva a criança até um dos mestres-de-cerimônias. Os de cima, a Jaguar, os de baixo a Narú. A mãe senta-se frente ao mestre, prende fortemente a criança entre as penas e olha para trás, para o aroe, que diz, então, o nome da criança. 88

Descreve também minuciosamente o ritual da caça entre os mairuns quando diz que os homens de todas as idades saem para longe da aldeia, já que só as mulheres e as crianças suportam a caatinga aguda de Anacã, reacendendo no ar. Uns vão rio abaixo ou rio acima para as pescarias do pirarucu, com arpões, ou de pacu, com arco e flecha. Outros buscam igarapés em que possam fazer uma caçada mais rendosa. Outros ainda entram na mata em busca de caça de couro ou de pena. Só voltarão, tanto os pescadores como os caçadores,

⁹¹ Id. *ibid.*, p.37.

quando tiverem cheios de moqueados de peixe ou de caça. Também no mesmo dia partem os mais jovens, guiados por Teró, dos carcarás que há de encontrar pra eles uma sucuridju (cobra gigante) sem tamanho: a maior do mundo. Depois de capturada a cobra segue-se o ritual em que cada rapaz deixará com orgulho que a cobra morda o seu rosto.

Esses são os capítulos do romance em que Darcy Ribeiro traz para a narrativa todo os seu conhecimento dos costumes e mitos indígenas. É nesse sentido que o autor faz com que os leitores penetrem na aldeia dos índios, assistam aos seus cerimoniais, presenciem o cuidado com que se enfeitam para as festas e danças, nos encantem-se com a exuberância da mata se abrindo em florações ao acordar dos meses de inverno, admirem a festa das aves e pássaros na diversidade de nomes e tipos tão bem conhecidos pelo narrador. Ficamos, nós os leitores, perplexos ante a distância que nos separa do “outro”, ao acompanharmos rituais como os do naiandera, ou da sucuridjuredá, ou mesmo o ritual fúnebre do tuxaua Anacã, vendo o gozo da vida nascer da morte, numa carnavalização plena de todos os possíveis, próxima até de uma orgia dionisíaca. Somos então levados a crer no realismo da narrativa e na fidelidade do testemunho daquele que narra.

Esta é apenas uma leitura possível de *Maira*. Embora o autor se refira a ele como sendo o relato da morte do Deus Mairum, nele está presente, sem dúvida também uma apologia à vida, uma releitura contemporânea das representações feitas através da literatura dos povos indígenas brasileiros, com doses de tragédia e também de exaltação a vida, seja no gosto de viver do povo Mairum, seja na exuberância com que descreve a flora e da fauna e que, naquelas terras indígenas, parecem integrar-se harmonicamente na paisagem e rituais humanos. Para a literatura contemporânea *Maira* representa um marco, no que tange a

representação dos danos causados pelo contato europeu, civilizado com os indígenas do Brasil, trazendo a tona realmente a dor e o gozo de ser índio.

Dessa forma, podemos brevemente concluir que representações menos etnocêntricas e menos instrumentadora da existência indígena em prol da realidade conflituosa, mas também de uma riqueza e diversidade cultural imensa, teve que esperar a voz de um antropólogo para conseguir chegar ao conhecimento, pelo menos da fração letrada dos brasileiros.

CONCLUSÃO

Desde os primeiros contatos dos índios com a civilização ocidental, “o índio” tem se constituído como o lugar do Outro, da alteridade e historicamente foi representado tanto como selvagem e bárbaro, quanto como o verdadeiro homem natural dos tempos primordiais e paradisíacos. Ao longo da história um repertório de discursos, imagens e significados foram engendrados acerca dos índios em momentos específicos enquanto produtos de uma realidade social particular, mas numa perspectiva mais ampla pode-se constatar a persistência de forma ou significantes atribuídos ao “índio”.

Os primeiros discursos a partir do século XVI põem em circulação representações do índio, de um lado, como puro, digno, ingênuo, e de outro, como inferior, incapaz, bárbaro, ameaçador, inábil para a civilização. A partir da carta de Caminha, o primeiro registro que relata o tão reencenado encontro entre a civilização ocidental, os portugueses, e os habitantes do chamado Novo Mundo, “os índios”, constituiu-se a primeira versão do que seria aquela gente sob o olhar de um português fascinado principalmente com o exotismo dos seus corpos. Os inúmeros outros depoimentos que se seguiram à carta de Caminha, com os primeiros exploradores, viajantes e cronistas entre os séculos XVI e XVII, tinham grande valor etnográfico, mas as representações eram teleológicas e Deus era o fundamento metafísico do Direito que regulava a invasão e a conquista das novas terras.

Enquanto postura ideológica, no Brasil o Romantismo e a literatura indianista contribuíram para o momento de instituição da nacionalidade, representada nesta dissertação por José de Alencar e por seus três principais romances indianistas. Em *O Guarani*, por exemplo, o índio Peri é literalmente escravo de Ceci por quem o índio tem verdadeira adoração. Este romance de Alencar contribui fortemente para por em circulação a figura do índio belo, forte e súdito fiel e, paralelamente, a do colonizador enquanto generoso feudatário. A conjunção amorosa–familiar entre índios e portugueses permitia ao nacionalismo da época representar uma mestiçagem aceitável e camuflar aquela predominante e inaceitável, entre brancos e negros escravizados, uma vez que a sociedade que se nacionaliza era em grande parte mestiça.

Já em *Iracema* pode-se perceber o mais bem realizado discurso sobre o índio construído como inspiração para o discurso de nacionalidade que se institucionalizava no século XIX. A índia seduzida pelo colonizador dele tem um filho que é apresentado ao leitor como o povo brasileiro em formação. A trágica heroicidade imaginada através da figura indígena, consequência do seu simbólico sacrifício em prol da colonização dentro da nação, é ao mesmo tempo a explicitação e a fixação da impossibilidade de sua presença na sociedade nacional que se delineia no século XIX, mas que pode ser constatada ainda na contemporaneidade. Apesar de em *Ubirajara* ainda não aparecer a figura do colonizador, o romance reitera a imagem do índio em pleno vigor primitivo, original e mítico, igualando-se ao retrato paradisíaco produzido pela Carta de Caminha. É uma tentativa do autor de

uma “pureza étnica e cultural” em que ao invés de tratar os índios como selvagens e bárbaros, o índio é representado como herói que tem uma trajetória gloriosa.

A partir das matérias jornalísticas analisadas nesta dissertação que foram produzidas no ano 2000, ano de Comemoração dos 500 anos do Brasil, o que se pôde aprender, nos veículos analisados foi, o confronto entre a repetição da visão instituída do índio e a emergência, contemporaneamente, de tensões e ações de resistência política por parte das nacionalidades indígenas que foram interpretadas como formas de interpelação ao sistema cultural hegemônico.

Apesar do discurso comemorativo reiterar as imagens em que os índios são ora dotados de coragem, ingenuidade e doçura, como os índios do Romantismo, ora como selvagens, traiçoeiros, com uma natureza primitiva, foram expressivos os discursos indígenas que se colocaram contra essas visões da nacionalidade celebrada e que alcançaram o espaço jornalístico. As contra-narrativas indígenas tornam-se visíveis a partir de uma série de iniciativas que tiveram como objetivo deslocar ou rasurar a narrativa oficial das comemorações, buscando uma outra posicionalidade para os índios, geralmente ainda representados numa posição subalterna e através de uma série de mistificações. Foi assim que a organização de um movimento denominado de “Movimento Indígena” veio à tona e fez-se visível com presença, na cena comemorativa principal, de mais de 200 etnias indígenas que habitam o território brasileiro e que tiveram, através de diversos processos ideológicos, seu aparato cultural rasurado na memória nacional.

O rito de celebração dos 500 anos colocou em movimento uma memória que atualiza inúmeras versões conflitantes da memória nacional, ao mesmo tempo em que se interpela a memória instituída, exibindo dilemas e reivindicações contemporâneas dos povos indígenas. Ao contrário do que tradicionalmente se imagina, constatou-se que os mídias não são unicamente um espaço de veiculação de ponto de vistas hegemônicos; através deles, e às vezes até a revelia das opiniões expressas nos editoriais, a necessidade de noticiar o cotidiano e com isso em veicular informações sobre fatos com doses extremadas de violência e tensão, faz com que diferentes vozes, versões e interesses coexistam e se contraponham nas páginas dos jornais.

As comemorações trouxeram à tona o repúdio e a contestação dos povos indígenas à uma memorial nacional que desde o início da colonização e depois com a literatura indianista, só os incluía no plano simbólico e abstrato, como “os índios do Brasil”, já que a intenção do Estado Nacional sempre foi a legitimação da expropriação concreta dos direitos originários dos povos indígenas sobre as terras brasileiras. As comemorações dos descobrimentos colocaram em evidência os mecanismos de silenciamento a que foram e ainda estão submetidos os povos indígenas, ditos minoritários. O direito fundiário indígena pôde ser visto, por exemplo, como um capítulo revelador do jogo de dominação e poder exercido pelas elites ao longo desses anos de contato e tentativa de sobrevivência. Sendo assim, o direito à terra é atualmente um dos elementos fundamentais na luta de preservação e valorização das identidades indígenas

A questão indígena emergiu no cenário colocando em cheque todas as narrativas plasmadas pelo discurso da nacionalidade brasileira. Essas vozes, comemorativas e não-

comemorativas produzem ou reiteram discursos com a intenção tanto de ocupar posições outras no imaginário da nação, reconfigurando esse universo simbólico, como também para compor uma diversidade de projeções, imagens, relatos e narrativas de um possível “Brasil” e também para reivindicar direitos que lhe foram expropriados durante todos esses anos de História.

No momento das comemorações dos 500 anos o que se tornou patente, através da mídia impressa, foi a imagem dos antigos conflitos étnicos-raciais que estão presentes na formação da sociedade brasileira e que foram extremamente pesquisados e denunciados pelos estudos antropológicos, como por Darcy Ribeiro, seja no romance *Maira* - o último objeto de análise desta dissertação - como também em toda sua pesquisa etnográfica sobre o contato interétnico entre os índios e a sociedade nacional.

A partir da consolidação do pensamento antropológico no Brasil, as representações dos povos indígenas sofrem mudanças cruciais, já que a partir dos estudos etnológicos que a antropologia no Brasil obteve seus maiores êxitos. Darcy Ribeiro sustentou a idéia, nas suas obras, de que as duas únicas saídas para os povos indígenas em contato com a civilização ocidental seriam ou a resistência étnica ou a morte, descartando a possibilidade da assimilação gradativa desses povos pela sociedade nacional. Dessa maneira, o antropólogo defendia a teoria da total proteção de qualquer tipo de contato dos índios com os ditos civilizados, por acreditar que esta seria uma ameaça à sobrevivência desses povos. Nota-se atualmente, a partir dos estudos antropológicos e também a partir das notícias que

são veiculadas na mídia impressa, que existe uma tentativa de retomada da memória cultural das várias etnias indígenas, mas que a sobrevivência desses povos também teve que estar relacionada à integração, pelo menos parcial, desses índios à sociedade nacional. No romance *Maira*, o grande personagem é o antropólogo e uma tomada de posição em defesa do que Darcy Ribeiro acreditava ser a tarefa primordial de um cientista social. *Maira* representa o romance antropológico que busca reverter as representações produzidas pela literatura indianista do século XIX, na tentativa de compor um cenário indígena mais próximo da sua realidade sócio-cultural, representando uma crítica à proposta de integração dos índios à sociedade nacional, e assim colocando em evidência os impasses desse processo de contato entre os índios e a civilização ocidental e suas terríveis conseqüências para as populações indígenas.

Atualmente, ainda quando se utiliza a palavra “índio” na sociedade brasileira, existe a referência à uma entidade genérica que em grande parte, apesar dos avanços obtidos com os estudos antropológicos, pouco se aproxima da realidade e multiplicidade sócio-cultural dos povos indígenas que habitam o país. Já que sob esse termo comum têm-se uma diversidade cultural, lingüística e social imensa. A palavra “índio” deve ser entendida, portanto, como algo construído historicamente tanto pelas narrativas literárias quanto pelos discursos jurídicos, científicos e jornalísticos e essa denominação refere-se, na maior parte das vezes, a forma como, sucessivamente, as estratégias coloniais e a sociedade nacional visualizaram, compreenderam e nomearam uma série de povos culturalmente diversos, homogeneizando grupos humanos que no limite não seriam em muitos casos aproximáveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José de *Iracema*- edição crítica. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1979.

----- *Ubirajara*. 6ª ed., São Paulo: Ática, 1980.

----- *O Guarani* 18ª ed., São Paulo: Ática, 1994.

ALENCAR, J. de Primeira Carta sobre as Confederações dos Tamoios In: Coutinho, Afrânio (org) *Caminhos do pensamento crítico* Rio de Janeiro: Pallas, 1980.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional* Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

----- *Imagined Communities* London New York: Verso, 1991.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura* Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis & Gláucia Rente Gonçalves. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998.

BOSI, Alfredo *Dialética da colonização* São Paulo: Companhia das Letras, 1992

CAMINHA, Pero V. Carta de Pero Vaz de Caminha IN: PEREIRA, Roberto (org.) *Os Três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil* Rio de Janeiro: ed. Lacerda, 1999.

CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura Brasileira: momentos decisivos* Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

CORRÊA, Mariza *Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60* In: RBCS nº 06 vol. 03 Fev de 1988.

COUTINHO, Afrânio, (org.) *Caminhos do pensamento crítico*. 2 v. Rio de Janeiro: Pallas; Brasília: INL, 1980.

----- (org.) O movimento romântico In: *A Literatura no Brasil: a era romântica* 6ª ed. v. 3 São Paulo: Ed. Global, 1997

CUNHA, Manuela C. (org) *História dos índios no Brasil* São Paulo: Companhia das Letras: Secretária Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.

FOUCAULT, Michel. Genealogia e poder In: *A Microfísica do poder* Tradução por Roberto Machado, São Paulo:Graal, 1995.

FOUCAULT, Michel *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil : História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte : Itatiaia, 1980.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia* Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

GRUPIONI, Luís D. (org.) *Índios do Brasil* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Thomaz T.da.(org) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais* Petrópolis: Vozes, 2000.

----- *Da Diáspora : identidades e mediações culturais*; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende...[et all]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

----- A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP& A, 2000.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional Tradução de Heindrun Krieger Olinto e Luiz Costa Lima. In: LIMA, Luís Costa (org.) *Teoria da Literatura em suas fontes* v.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JAMESON, Frederic. Sobre os estudos de cultura. In: *Novos Estudos* CEBRAP. N.39. São Paulo: CEBRAP, jul. 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Papirus, São Paulo: 1989.

MELATTI, J. C. A antropologia no Brasil: um roteiro In: *BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais)* n °17. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1984

MICELI, Sérgio (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil* v.2 São Paulo: Ed. Sumaré/ FAPESP, 1995.

MOREAU, Felipe E. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta* São Paulo: Annablume, 2003

NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, J. P. *Ensaio em Antropologia Histórica* Rio de Janeiro: ED. UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Roberto C. *A sociologia do Brasil indígena* Brasília: Ed. UnB, 1978.

ORTIZ, Renato O Guarani: um mito de fundação da brasilidade In: *Ciência e Cultura* n.40. mar. de 1998.

RIBEIRO, Darcy *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia* 14^a ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.

SANTAELLA, Lucia. *Cultura das mídias* São Paulo: Razão Social, 1992.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas* 2^a ed. São Paulo: Duas cidades, 1981. Vale.

SHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* São Paulo: Companhia das Letras, 1993

VATTIMO, Gianni *Pós-moderno: uma sociedade transparente?* In: *A sociedade transparente* Tradução de Hoissen Soja e Isabel Santos Lisboa: Relógio D' água, 1992.

WHITE, Hayden *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura* Tradução de Alípio Corrêa de Franca Neto São Paulo: Ed. Edusp, 1994.

