

Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro Ano IV n.º 13

Índios, os primeiros brasileiros















Makunaima x *Macunaíma* ** Alegres & tristes trópicos

Línguas Indígenas do Brasil no séc. XXI

Toponímia indígena no português do Brasil

Trocas culturais mestiças ** Sítios arqueológicos indígenas

Rondon: a construção do Brasil e a causa indígena

Astronomia dos índios brasileiros





REVISTA ELETRÔNICA ANO IV, N.º 13

GOVERNADOR SERGIO CABRAL

VICE-GOVERNADOR Luiz Fernando Souza

SECRETÁRIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO TEREZA PORTO

> CHEFE DE GABINETE José Ricardo Sartini

SUBSECRETÁRIO EXECUTIVO Julio Cesar Miranda da Hora

SUBSECRETÁRIO DE GESTÃO E RECURSOS DE INFRAESTRUTURA SÉRGIO MENDES

SUBSECRETÁRIA DE COMUNICAÇÃO E PROJETOS DELANIA CAVALCANTI

EDITORES RESPONSÁVEIS JOHN WESLEY FREIRE E HELENICE VALIAS

ILUSTRADORES Antonio Silvério Cardinot de Souza e Rafael Carneiro Monteiro

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Olinto - *in memoriam*Carlos Lessa
Carlos Nejar
Cecilia Costa Junqueira
Eliana Rezende Furtado de Mendonça

Evanildo Bechara Haroldo Costa Laura Sandroni

Nelson Rodrigues Filho Nireu Cavalcanti Roberto Corrêa dos Santos

AGRADECIMENTOS

A Arno Wehling, Astrid Cabral, Bernardo Cabral, Carlos Augusto da Rocha Freire, Carlos Lessa, Carlos Lima, Carlos Nejar, Cristino Wapichana, Eduardo Viveiros de Castro, Gláucia Vieira Cândido, Horácio Rolim de Freitas, José R. Bessa Freire, Laura Sandroni, Leyla Perrone Moisés, Lucia Helena, Lucy Seki, Mauricio Negro, Nelson Rodrigues Filho, Ondemar Dias, Paulo Roberto Bahiense, Ronaldo Mourão, Valter Campanato e Văngri Kaingáng pela cessão graciosa de textos e/ou imagens. E a Darcy Ribeiro e Berta G. Ribeiro in memoriam.

À inestimável contribuição do Museu do Índio; da Fundação Darcy Ribeiro e seu presidente Paulo Ribeiro; do Projeto Portinari – seu diretor, João Candido Portinari e Suely Avellar, coordenadora; da ABL; e da Fundação Biblioteca Nacional. Às famílias de Anita Malfatti e Tarsila do Amaral. Às editoras Companhia das Letras, Cosac & Naify, Edelbra, Globo, Global, José Olympio, Nova Fronteira, Record, Zahar, autores e editores.

A Anna Cecilia Malfatti Bueno, Alice Gianotti, André Saman, Anna Maria Rennhack, Carlos Barbosa, Carmen Lucia Antonio, Cristina Botelho, Fatima Ribeiro, Fernanda Tavares, Guilherme Loureiro, Jaime Mendes, Jandira Neto, Joseane Costa, Laurinda Barbosa, Luiz Antonio de Souza, Luiz Marchesini, Maria Amélia Mello, Mariana Mendes, Nireu Cavalcanti, Rosa Maria Rodrigues, Rosangela Abrahão, Sylvia Sousa, Tarsilinha do Amaral e Vanessa Gonçalves, pela colaboração à feitura deste número.

A Angela Duque, por seu projeto gráfico, tratamento de imagens e arte-final da revista. Aos colegas da SEEDUC pelas expressivas ilustrações, Antonio Silvério Cardinot de Souza e Rafael Carneiro Monteiro; a Ailce Malfetano Mattos, Amanda Lo Feudo, Ana Carolina de Aguiar, Cristina Deslandes, Denise Desidério, Elaine Batalha, Fernanda Martins, Gisela Cersósimo Lívia Diniz, Magda Sayão, Maria de Lourdes Machado, Maria Edileusa Freitas, Mariana Garcia, e a todos os que anonimamente nos ajudaram a viabilizar esta edição.

SUMÁRIO

- 03 Palavra da Secretária
- 04 Editorial
- 05 Os índios, a escola e a interculturalidade
- 07 Gonçalves Dias, Antonio ou a dialética da mestiçagem
- 10 Cobra Norato, de Raul Bopp
- 13 O Guesa Errante
- 16 Makunaima x Macunaíma
- 18 Porto Seguro 1980
- 19 Varnhagen: o índio na formação brasileira
- 20 Alegres & tristes trópicos
- 25 Línguas Indígenas do Brasil no séc. XX
- 28 As línguas da família Pano
- 30 Trocas culturais mestiças
- 32 Cinco equívocos sobre as culturas indígenas no Brasil
- 36 Toponímia indígena no português do Brasil
- 38 Astronomia dos índios brasileiros
- 42 Rondon: a construção do Brasil e a causa indígena
- 44 O perspectivismo ameríndio
- 47 Sítios arqueológicos indígenas
- 50 Arte plumária dos índios Kaapor
- 54 A cobiça internacional...os indígenas e a biopirataria
- 55 *Maíra:* o saber encenado pela ficção
- 56 Visão do Paraíso | A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial
- 57 Delícias do Descobrimento | Pindorama, Terra das Palmeiras
- 58 As aventuras de Hans Staden | Karú Tarú o pequeno pajé
- 59 Jóty, o tamanduá | A Caveira-Rolante, a mulher-Lesma e outras histórias indígenas de assustar
- 60 Tarsila, Pagu e Anita três talentos modernistas
- 62 Fala, leitor

Etnias na capa: da esquerda para a direita, acima, Assurini, Terena (foto: Valter Campanato), Tapirajé, Kapirapé, Rikbaktsa; abaixo: Bororo-Boe, Kaiapó

Os conceitos emitidos representam unicamente as posições de seus autores. Permitida a transcrição, desde que sem fins comerciais e citada a fonte. Registros na Fundação Biblioteca Nacional n.º 491.096 a 491.101 Edições digitais: educação.rj.gov.br/educaçãoemlinha

Contato com os editores: educacaoemlinha.1@gmail.com ou educacaoemlinha@educacao.rj.gov.br.
Tiragem da edição impressa: 5 mil exemplares
Impressão: Imprensa Oficial/RI

PALAVRA DA SECRETÁRIA

Tereza Porto

tualmente, a intolerância cresce e campeia entre povos, governos, partidos, clubes desportivos, entre áreas de cidades e se infiltra entre estudantes. Hoje, a escola é desafiada a ser o lugar da convivência fraternal, pois, até mesmo no âmbito da fé, algumas religiões e seitas ingressam no fanatismo fundamentalista, pregando a violência umas contra as outras.

Coerente à sua trajetória, *Educação em linha* busca contribuir para erradicar estas distorções, via esclarecimento e eliminação de preconceitos, em harmonia com os princípios que norteiam a SEEDUC. *Só se ama o que se conhece...* afirma o ditado. Esta edição retoma o estudo da nossa matriz cultural indígena, entendendo-se aqui o conceito antropológico expresso por Darcy Ribeiro de "que a cultura é o modo singular de um povo exercer sua humanidade". Assim, desfazendo mitos que toldam o conhecimento sobre nossa ancestralidade, o leitor encontrará revelações sobre os primeiros brasileiros, os índios.

O resgate e a preservação das histórias e culturas indígenas, política há muito implementada na SEEDUC, que a recente Lei n.º 11.165/2008 consolidou, demonstra o acerto de nossos procedimentos.

Esta edição homenageia personalidades a serem lembradas, pois a elas muito devemos – pela palavra ou pela ação – na defesa da vida e das culturas dos primeiros brasileiros, raízes de nossa identidade nacional: Antonio Callado, Bertha Ribeiro, Candido Rondon, Darcy Ribeiro, Gonçalves Dias, José de Anchieta, Mário de Andrade, Monteiro Lobato, Raul Bopp, Sérgio Buarque de Holanda, Sousândrade. Estes nomes mereceriam maior destaque, inclusive, nas atividades de nossas escolas, e os textos aqui contidos estão entre os que a escola pode utilizar, incentivando a cordial coexistência e o espírito de brasilidade.

Oportuno lembrar, também, que a vida simples dos índios brasileiros repercutiu até mesmo no ideário da Revolução Francesa, que os apontava como paradigmas democráticos de convivência igualitária e de respeito ao outro. Infelizmente, o preconceito contra o diferente plasmou em nossos colonizadores concepções errôneas, inconscientemente repetidas. Palavras como – *selvagem* – indicativa dos que vivem na selva, é conotada como desordeiro, violento etc. No entanto, nossos índios sequer gritavam com as crianças e, muito menos, lhes infringiam castigos corporais. Tais comportamentos aplicar-se-iam aos europeus que nos colonizaram?



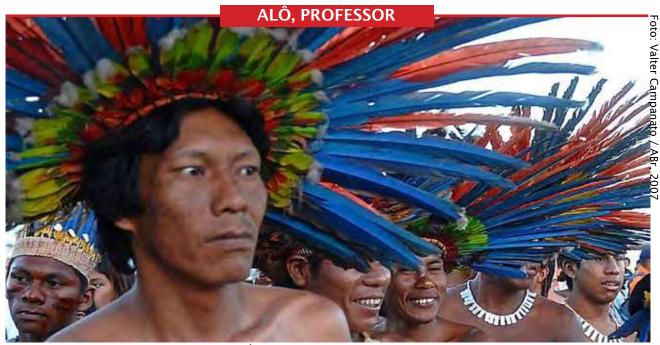
A ideia de convívio pacífico e mestiçagem entre nossos ancestrais é antiga e foi incentivada por José Bonifácio (1763-1838), ao dizer que "o Governo deveria favorecer por todos os meios possíveis os casamentos entre índios, brancos e homens de cor". E ainda: "Nós não reconhecemos diferenças nem distinções na família humana: como brasileiros serão tratados por nós o china e o luso, o egípcio e o haitiano, o adorador do sol e o mofama." (maometano)

Conviver pacificamente é sonho que precisa se concretizar na escola, para que a humanidade se *humanize*. Que não se busquem no outro razões de o odiar, mas razões para amá-lo. Ao identificar o que em comum há com ele, ver-se-á, existem mais semelhanças que diferenças. E que o respeito à alteridade norteie as relações, tornando mais rica a convivência. Se a escola, e cada professor em particular, assumir estas metas, terá cumprido integralmente seu papel de postular a paz.

Cabe, finalmente, expressar o reconhecimento àqueles que, conhecedores da temática eleita, conosco compartilharam a inestimável riqueza dos seus saberes.

TEREZA PORTO Secretária de Estado de Educação





Índios Bororo-Boe. Jogos dos Povos Indígenas, 9.ª edição (Olinda - PE)

EDITORIAL

ossos antepassados índios não deixaram documentos escritos, limitados pela transmissão oral dos conhecimentos. Foram, entretanto, tema de inúmeros relatos e registros iconográficos de europeus aqui aportados desde o séc. XVI, e inspiração para pensadores e artistas, com interpretações nem sempre fidedignas de suas culturas.

Mas muitos desses povos tiveram contato com a escrita desde o período colonial, pela catequese, até a República, pelas tentativas "civilizadoras" do Estado Brasileiro de fazê-los abandonar a própria língua e utilizar o português. Sobreviventes aos cinco séculos de colonização, hoje nossos indígenas despertam para o valor da escrita e a necessidade de conquistá-la e, ao elaborar seus relatos em nossa língua ou dar forma escrita às suas, criam condições de perpetuar no mundo moderno a sabedoria milenar e a arte de suas culturas. Não por acaso incluímos na edição, entre significativos livros sobre a temática, alguns de autoria dos próprios índios.

Após a "descoberta da América", embora os índios vivessem aqui há milênios, muitos foram exibidos na Europa como seres exóticos. Já em 1493, o Papa Alexandre VI, na bula *Inter coetera*, determinava: "se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas à mesma fé". O Papa Paulo III, na bula *Veritas ipsa*, 1537, afirmava: "os índios são homens e não bestas, possuem almas e são dignos de conversão". Pelo etnocentrismo e fanatismo religioso europeus, consideravam-se os índios hereges e pagãos a *serem abatidos*, ou evangelizados à força, disto resultando vasto genocídio.

A questão indígena ainda não foi solucionada nas Américas, inclusive aqui. Só em 2008, a Lei n.º 11.165 buscou "resgatar a história e cultura indígenas brasileiras", ou melhor: *histórias* e *culturas* indígenas, pois há centenas de povos, e culturas diversas.

Em *Os índios, a escola e a interculturalidade* Paulo Roberto Bahiense considera que a ressignificação da escola poderá torná-la útil para os índios e para a sociedade brasileira. Lucy Seki trata de *Línguas indígenas do Brasil no séc. XXI*, remanescentes das mais de mil faladas à época da chegada dos portugueses. Gláucia Vieira Cândido revela *As línguas da família Pano* e José R. Bessa Freire expõe *Cinco*

equívocos sobre as culturas indígenas no Brasil – pondo por terra muitos estereótipos.

Nas letras propriamente ditas, magistrais obras da nossa literatura são analisadas por respeitados ensaístas: Carlos Nejar, com *Cobra Norato*, de Raul Bopp; Carlos Lima, com *I-Juca Pirama*, de Gonçalves Dias; e Nelson Rodrigues Filho com *O Guesa errante*, de Sousândrade. Astrid Cabral nos brinda com *Porto Seguro 1980*. A presença indígena, em *Makunaima x Macunaíma*, de Cristino Wapichana que, com a etnia no nome, desvela o mito indígena e seu uso por Mário de Andrade. Eduardo Viveiros de Castro, com *O perspectivismo ameríndio*, analisa as "visões de mundo" dos índios e as nossas. Leyla Perrone Moisés contrapõe o Brasil tropical do séc. XVI e a triste realidade do XX, com *Alegres & tristes trópicos*.

Demonstrando que a contribuição cultural indígena sobreviveu mais do que a maioria deles, Carlos Lessa a comprova, em *Trocas culturais mestiças*, e Horácio Rolim de Freitas a reforça com *Toponímia indígena no português do Brasil*. Arno Wehling expõe em *Varnhagen: o índio na formação brasileira*, as controvertidas posições daquele autor. Carlos Augusto da Rocha Freire faz justa homenagem em *Rondon: a construção do Brasil e a causa indígena*. E os saudosos Darcy Ribeiro e Berta G. Ribeiro demostram a sensibilidade indígena com *Arte plumária dos índios Kaapor*.

Ronaldo Mourão apresenta a *Astronomia dos índios brasileiros* e seus mitos, enquanto Ondemar Dias mostra que os *Sítios arqueológicos indígenas* podem nos contar histórias não escritas. Bernardo Cabral denuncia que outra contribuição indígena nos vem sendo usurpada em *A cobiça internacional... os indígenas e a biopirataria.* Finalmente, Lucia Helena rememora *Anita, Pagu e Tarsila – três talentos modernistas.*

Se no nosso imaginário guardamos o verdejante e inexplorado Brasil do passado com seus originais habitantes, que a tantos encantou, urge não nos deixemos embalar pelo saudosismo e tenhamos claro que a acelerada perda desse Brasil plural será a nossa própria perda como cultura e talvez como espécie.

HELENICE VALIAS E JOHN W. FREIRE Editores



Os índios, a escola e a interculturalidade



Paulo Roberto Bahiense

tualmente ocorre intensa proliferação de escolas nas aldeias de todo o país, expansão alavancada a partir da Constituição Federal de 1988, que reconheceu o direito dos Povos Indígenas à educação escolar bilíngue e intercultural, após 500 anos de negação às suas populações do respeito legal às suas diferenças identitárias e culturais.

A legislação nacional indigenista de educação escolar, reconhecida como das mais avançadas do mundo, confronta-se com extraordinária resistência do viés etnocêntrico que perpassa a tradição homogeneizadora cristalizada nos sistemas de ensino municipal, estadual e federal, historicamente refratários ao acolhimento da vasta e riquíssima diversidade étnica e cultural que compõe a sociedade brasileira.

A rigor, educação indígena e educação escolar podem ser tomadas como esferas diametralmente

opostas, e o dia a dia das escolas nas aldeias apresenta inúmeras situações que aparentemente confirmam este postulado, tanto quanto projetam diferentes perspectivas de desconstrução e transformação do pressuposto antagonismo. Da escuta e observação atentas das vozes e gestos indígenas, que muito se diferenciam entre si, no plano intraétnico ou interétnico, nos deparamos com manifestações de expectativas e interesses em relação à escola a que aspiram, que variam da radical subversão à plena adesão ao modelo mais conservador. No entanto, estes dois aparentes extremos mais ocultam que revelam o instigante processo de ressignificação que os índios vêm operando quanto à antropofagia cultural da instituição escola, o que só se torna passível de apreensão por meio da análise do discurso indígena, de acordo com a perspectiva da sua visão de mundo, e do atendimento das necessidades historicamente deman-



dadas e reatualizadas pela relação entre o seu modo de vida e a sociedade envolvente.

No Brasil, a universalização do acesso à escola pública, como se sabe, se fez acompanhar da disseminação do analfabetismo funcional, evasão e repetência escolar... assim como da fuga da classe média para o ensino

privado, abandonando a escola espelhada à sua imagem e semelhança, e com notória opacidade a refletir as múltiplas faces dos novos usuários, recepcionados e acomodados como massa amorfa, alienada de suas diferentes procedências étnicas, socioculturais, territoriais...

O vigente processo de universalização do acesso à educação escolar pelos Povos Indígenas encontrase fortemente tensionado e comprometido pelo alastramento e institucionalização nos sistemas de ensino dessa mentalidade impermeável às suas diferenças culturais, reproduzindo-se os mesmos condicionamentos de precarização da escola pública não indígena.

Além de investimentos financeiros e novas tecnologias, carecemos também do aprendizado de novas atitudes mentais, pois quanto mais o mundo se mundializa mais se intensifica a circularidade cultural em todos os seus quadrantes, fazendo com que o exercício das relações interculturais seja vital não só para a sobrevivência dos índios, mas também dos não índios. Cabe à escola atualizar-se, uma vez que as novas necessidades já postas ainda se ressentem de maior evidenciação e reconhecimento.

Vivenciamos, no presente, o alvorecer de mudanças na hegemonia das relações planetárias de poder, em que assistimos ao deslocamento da proeminência exclusiva do império americano e a "desconcertante" ascensão e expansão do império chinês, portador de culturas tão "distantes, desconhecidas e exóticas" para nós como as culturas indígenas, que nos são tão próximas quanto desconhecidas, subsistindo ainda como meros estereótipos no nosso imaginário.

Nesse novo cenário, o redirecionamento dos sistemas de ensino, passando do etnocentrismo ao acolhimento das diferenças culturais

indígenas e de outros segmentos da sociedade, representa uma perspectiva para renovar a educação brasileira e contribuir à formação de cidadãos mais preparados para acompanhar o movimento das profundas mutações do mundo presente e futuro, da profunda e veloz aproximação a culturas longínquas no tempo e no espaço, com as quais voluntária ou involuntariamente temos e teremos que interagir... e para o que precisamos aprender a compreender formas diversas de pensar o mundo que não aquelas a que estamos apegados.

E é exatamente o modo diferente de pensar que os índios imprimem na ressignificação da instituição escola que poderá efetivamente torná-la útil para eles e, por extensão, contribuir para que também possamos torná-la de efetiva utilidade para a sociedade brasileira, e para o relacionamento com novos atores, em novos tempos impulsionados por culturas milenares. Assim, acolher a imemorial sabedoria indígena nos nossos sistemas de ensino não deve ser entendido como concessão aos índios, ou estratégia meramente utilitarista, mas respeito aos direitos outorgados pela Constituição Federal de 1988, bem como forma de nos atualizar com a contemporaneidade do mundo que vivemos, e que o decurso da história está a nos cobrar.

PAULO ROBERTO BAHIENSE Professor da SEEDUC/RJ Educação Escolar Indígena



Gonçalves Dias, Antonio ou a dialética da mestiçagem

CARLOS LIMA

"Beijos que são? - Duas vidas: São duas almas unidas, Que o mesmo fogo consome"

Gonçalves Dias

Romantismo foi o filho primogênito de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) com a Revolução Francesa. É através das páginas deste autor que se forja a divisa da bandeira revolucionária: "Liberdade, Igualdade e Fraternidade". Rousseau foi o pai do novo homem *Emílio* e da nova mulher *Júlia* e são estes personagens utópicos que fecundaram a "Internacional Libertária" de todo o movimento romântico no mundo.

I-Juca-Pirama

IV

- Meu canto de morte Guerreiros, ouvi: Sou filho das selvas, Nas selvas cresci; Guerreiros, descendo Da tribo tupi.

Da tribo pujante Que agora anda errante Por fado inconstante, Guerreiros, nasci: Sou bravo, sou forte, Sou filho do Norte; Meu canto de morte, Guerreiros, ouvi.

O poeta maranhense Antonio Gonçalves Dias (1823-1864) é aquele que coloca o Romantismo no coração da Literatura Brasileira. É a este mestiço, filho de um português com uma índia, que o Brasil deve o melhor da primeira fase de nosso Romantismo. É com ele que o nosso índio se inscreve no mapa da nossa poesia, superando todas as tentativas anteriores de Árcades e mesmo da Trindade Ecletista: Domingos Gonçalves de Magalhães, Manuel de Araújo Porto Alegre e Francisco Torres Homem, todos discípulos do frei Francisco de Monte Alverne (1809-1861), o principal divulgador da cozinha eclética e do menu filosófico de Victor Cousin no Brasil. "Era no tempo do rei", como escreveria um poucochinho



Gonçalves Dias, autor desconhecido, s/d

mais tarde, carnavalizando, o nosso mestre picaresco Manuel Antonio de Almeida (1831-1861).

Já vi cruas brigas, De tribos imigas, E as duras fadigas Da guerra provei; Nas ondas mendaces Senti pelas faces Os silvos fugaces. Dos ventos que amei.

Andei longe terras, Lidei cruas guerras, Vaguei pelas serras Dos vis Aimorés Vi lutas de bravos, Vi fortes – escravos! De estranhos ignavos Calcados aos pés.

O Maranhão era no século XVII um grande colégio jesuíta onde o padre Antonio Vieira comandava a sua tropa de mercadores da Cia. de Jesus, extraindo o dízimo para o Banco de Jesus. Oswald de Andrade, nosso engenhoso mestre da polêmica, na sua tese sobre *A Arcádia e a Inconfidência*, diz ter sido o padre Vieira o inventor no Brasil da comissão de 10 por cento, ou seja – *e na caixinha não vai nada?* – para maior glória de Deus. No século seguinte, o Maranhão era famoso por ser a "Atenas do Norte", e no século XX, com o domínio *Sarnento* passou a ser conhecido tão somente como "Apenas do Norte".

No Maranhão, tínhamos homens como Odorico Mendes (1799-1864), tradutor da *Ilíada*, da *Odisséia* de Homero e da *Eneida* de Virgílio; João Francisco Lisboa (1812-1863), jornalista de *O Brasileiro* e também do *Jornal de Timon* que saiu de 1852 a 1858; Francisco Sotero dos Reis (1800-1871), autor de *Gramática Portuguesa* (1866),

ENCONTROS COM A LITERATURA

Curso de Literatura Portuguesa e Brasileira (1868) e ainda tradutor dos Comentários de César (1863).

E os campos talados, E os arcos quebrados, E os piagas coitados Já sem maracás; E os meigos cantores, Servindo a senhores, Que vinham traidores, Com mostras de paz.

Aos golpes do imigo, Meu último amigo, Sem lar, sem abrigo, Caiu junto a mi! Com plácido rosto, Sereno e composto, O acerbo desgosto Comigo sofri.

José Veríssimo na sua *História da Literatura Brasileira* nos afirmou a dimensão fundamental do poeta Gonçalves Dias:

"Alguns dos poemas dos Primeiros Cantos, porventura os melhores, repunham em nossa poesia o índio, nela primeiro introduzido por Basílio da Gama e Durão. Era essa a sua grande e formosa novidade. Nos poemas daqueles poetas não entrava o índio senão como elemento da ação ou de episódio, sem lhes interessar mais do que o pediam o assunto ou as condições do gênero. Nos cantos de Gonçalves Dias, ao contrário, é ele de fato o personagem principal, o herói, a ele vão claramente as simpatias do poeta, por ele é a sua predileção manifesta."

Em *Y-Juca-Pirama*, Gonçalves Dias nos traça pela primeira vez na literatura brasileira o ontos-lírico fundador da própria brasilidade, ou seja, o ethnoslogos da raiz da cultura e da literatura brasileira; é este ser-lírico essencial que toda a poesia romântica na sua universalidade buscou, e que este maranhense *brasileirinho da silva*, como Mário de Andrade gostava de dizer, nos outorgou nos seus *Primeiros Cantos* e em diversos momentos da sua lírica.

Meu pai a meu lado, Já cego e quebrado, De penas ralado, Firmava-se em mi: Nós ambos, mesquinhos, Por ínvios caminhos, Cobertos d'espinhos Chegamos aqui!

O velho no entanto, Sofrendo já tanto De fome e quebranto, Só qu'ria morrer! Não mais me contenho, Nas matas me embrenho, Das frechas que tenho Me quero valer.

Mas, voltemos ainda uma vez a nosso Veríssimo Mestre:

"Y-Juca-Pirama, é sob todos os aspectos, essenciais
ou formais, uma das raras obras-primas da nossa
poesia e ainda da nossa língua. O próprio Portugal,
geralmente pouco simpático às nossas tentativas
de emancipação literária,
pelo mais autorizado então dos seus órgãos inte-

lectuais, Alexandre Herculano, não só reconhecia nos Primeiros Cantos "as inspirações de um grande poeta", mas lastimava não houvesse o poeta dado neles maior espaço às poesias americanas... Assim também nenhum poeta brasileiro, em prosa em verso, teve em grau igual ao de Gonçalves Dias o sentimento do nosso índio e do que lhe constituía a feição própria".

Gonçalves Dias é, podemos mesmo dizer, uma unanimidade nacional, e nem poderia ser de outra forma, pois a sua bandeira é a da nacionalidade na sua dimensão romântica de tomar o índio como a raiz da identidade fundadora do Brasil. E Mário de Andrade no seu livro *Aspectos da Literatura Brasileira* sublinha a importância assustadora da poesia romântica de Gonçalves Dias:

"Siga-se com carinho um exemplo aparentemente assustador. Tome-se a Canção do Exílio. Qualquer leitura desses grandes versos nos dará todo o sentido que Gonçalves Dias Ihes deu. Todo? Aos poucos, tanto a significação exata como o senti-mento "incluídos" na Canção, principiaram se baralhando dentro de nós, se acrescentando de mil e um valores, amores, amantes, infâncias, brinquedos, sonhos, bem-estares, saudades, conhecimentos, e nós todos somos uns exilados. Tudo porque Gonçalves Dias, nesse poema, como na Palinódia, no Si se morrer de amor, no Y-Juca-Pirama como em Marabá, soube conservar à palavra uma fluidez originária, que torna o assunto bem maior que a inteligência consciente e que o exato sentido. Só em poesia verdadeira é que se pode adquirir toda a riqueza e o orgulho do verbo "tresler". Poesia legítima não se lễ, se treslê. Só quem sabe tresler, tresloucado amigo é capaz de ouvir e de entender as estrelas".

Antonio Candido no seu livro *Formação da Literatura Brasileira* já ressaltava essa questão no poema que estamos tratando:

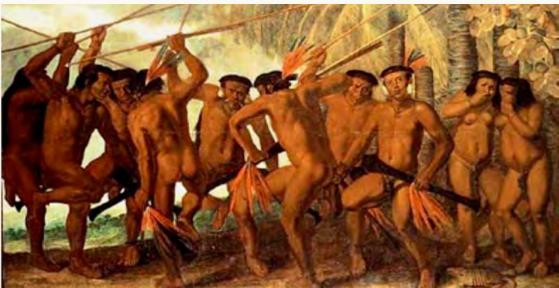
"O "I-Juca Pirama" é dessas coisas indiscutidas, que se incorporam ao orgulho nacional e à própria representação da pátria, como a magnitude do Amazonas, o grito do Ipiranga ou as cores verde e amarela. Por isso mesmo, talvez a crítica tem passado prudentemente de longe, tirando o cha-

péu sem comprometer-se com a eventual vulgaridade deste número obrigatório de antologia e recitativo. No entanto, é dos tais deslumbramentos que de vez em quando ocorrem em nossa literatura. No caso, heroico deslumbramento, com um poder quase mágico de enfeixar, em admirável malabarismo de ritmos, aqueles sentimentos padronizados que definem a concepção comum de heroísmo e generosidade e, por isso mesmo, nos comprazem quase sempre. Aqui, porém, o poeta inventou um recurso inesperado e excelente: o lamento do prisioneiro, caso único em nosso indianismo, que a tensão monótona da bravura tupi graças à supremacia da piedade filial... O "I-Juca Pirama" tem uma configuração plástica e musical que o aproxima do bailado. É mesmo, talvez, o grande bailado da nossa poesia, com cenário, partitura e riquíssima coreografia, fundidos pela força artística do poema".



Cunhambebe, chefe Tupinambá. André Thevet. 1575

ENCONTROS COM A LITERATURA



Dança dos Tarairiu (Tapuias). Albert Eckhout, s.d. Nationalmuseet, Copenhague, Dinamarca

Depois dessa extensiva e cândida citação que toma a forma de um convite à dança, temos que deter o nosso ímpeto e frear o nosso impulso para não prolongarmos ainda mais a nossa aproximação gonçalviana, diremos apenas que foram tantos os que se acercaram do nosso poeta e todos foram unânimes em afirmar o seu valor como um dos grandes poetas, que apenas citaremos alguns daqueles que honraram o seu nome na poesia brasileira: Lúcia Miguel Pereira, Manuel Bandeira, Aurélio Buarque de Holanda, Nelson Werneck Sodré, Othon Moacyr Garcia, Alfredo Bosi, José Aderaldo Castelo.

> Então, forasteiro, Caí prisioneiro De um troço guerreiro Com que me encontrei: O cru desassossego Do Pai fraco e cego Enquanto não chego Qual seja, - dizei! Eu era o seu guia Na noite sombria. A só alegria Que Deu lhe deixou: Em mim se apoiava, Em mim se firmava, Em mim descansava, Que filho lhe sou.

Não podemos deixar de mencionar um poeta do nosso modernismo que anda um pouco esquecido, mas que soube também reconhecer a sua dívida para com ele. Falo de Cassiano Ricardo no seu livro O Indianismo de Gonçalves Dias:

> "O caso de Gonçalves Dias com as suas Poesias Americanas é, porém, específico; é originalmente brasileiro. Não estava ele importando o que já pertencia ao seu sangue. O seu indianismo, os seus poemas de amor, seriam autobiográficos. Viajasse pelo Rio Negro, ou residisse em Paris, ou em Coimbra, ou em Dresde, o índio residia dentro dele; em seu sentimento na sua imaginação poética. Não lhe vinha de torna-viagem, como para outros indianistas do seu tempo, que o antecederam ou sucederam; estava-lhe no corpo, alimentava-lhe a personalidade. Era uma força secreta, em estado de legítima defesa. O seu índio dos poemas líricos ou épicos seria o índio mesmo, e não índio de cartão postal. Era o índio que havia nele e era o índio que ele conheceu, desde menino, e reconheceu no Rio Negro; que compreendeu e defendeu... o seu indianismo é a substância mesma dos poemas que escreveu, substância poética sem a qual não se compreenderia sua obra.

Voltemos heraclitianamene ao começo, ou seja, ao subtítulo que menciona a dialética da mestiçagem. Nessa dialética temos que necessariamente nos deixar levar para onde todos os senderos, inclusive os luminosos, se bifurcam. Mas, os senderos são encantadores, iluminados, sedutores, e temos que ser breves. Portanto o ponto de confluência nessa grande encruza é o encontro de Darcy Ribeiro e Gilberto Freyre, e o que eles propuseram como intérpretes da nossa formação cultural e defensores dessa dialética. O primeiro, um antropólogo do socialismo moreno, e o segundo, um sociólogo antropologizante do patriarcalismo, aos quais se uniram mais recentemente o francês Serge Gruzinski no seu livro O pensamento mestiço e o nosso poeta-antropólogo Antonio Risério em A utopia brasileira e os movimentos negros. Estas são as matrizes de um pensamento que unem o nosso Índio, o nosso Negro e o nosso Português no que denominamos de dialética da mestiçagem, sem as quais não podemos falar nem de Gonçalves Dias, nem de Gregório de Matos ou Castro Alves ou Machado de Assis ou Cruz e Souza, Lima Barreto ou Mário de Andrade, nem dos nossos doces ou doçaria que misturam tanta coisa, nem das nossas morenas ou mulatas ou cafuzas, que são a alegria maior da nossa grande festa da raça, que é a carnavalização que engendra tudo, mistura tudo e sonha tudo nesta nossa grande utopia de uma vida melhor num Brasil melhor.

> Ao velho coitado De penas ralado, Já cego e quebrado, Que resta? - Morrer. Enquanto descreve O giro tão breve Da vida que teve, Deixai-me viver!

Não vil, não ignavo, Mas forte, mas bravo, Serei vosso escravo: Aqui virei ter. Guerreiros, não coro Do pranto que choro; Se a vida deploro, Também sei morrer.

Carlos Lima

Poeta

Professor de Cultura e Literatura Brasileira da UERJ Autor de Genealogia Dialética da Utopia (Contraponto, 2008) e Phosphoros (Comunicarte, 2007)



COBRA NORATO, de Raul Bopp

CARLOS NEJAR

aúcho e amazônico. Nasceu em Tupanciretã, Santa Maria, Rio Grande do Sul, em 4 de agosto de 1898, e faleceu no Rio de Janeiro, em 2 de junho de 1984. Poeta e diplomata. Integrante do Pen Clube do Brasil. O princípio goethiano de que no início era a Ação, encontra-se confirmado no poema de Raul Bopp: Cobra Norato. Seguiu carreira diplomática, estando, segundo a expressão sutil de Oswald de Andrade, exilado num consulado, ou numa Embaixada. Há em Cobra Norato um sopro épico novo, visionário e selvagem, aquele em que a terra forja ao amanhecer no abrir das flores, ao respirar suas árvores, ao derramar a temporal seiva. Contrafeito ao derruir da civilização, uma Amazônia da alma. O poema boppiano é cada manhã. Por isso, é todo o tempo, a duração da linguagem e "esta aspira à ação" (Marcel Granet). Assume um fluxo vertiginoso, com as imagens eidéticas. Como se a selva fosse o poema rasgado por rios, sulcado de ritmos, guardado por um jacaré, perseguindo pela Cobra Grande, entranhado de amor pela filha da Rainha Luzia.

Funda-se na lenda ou no mito a respeito do *princípio da fecundação.* O bem, o mal, a luz, a escuridão, o sonho, o entressonho. O universo boppiano é dramático, cósmico, antropomórfico, com sua pa-

lavra destampando a fresta do nascimento da noite e da luz.

"O sono escorregou das pálpebras pesadas //". "Rios escondidos sem filiação certa / vão de muda //".

Esse antagonismo brilha nas metáforas — o cativeiro e a libertação do povo das árvores e da terra — e engendra o clima, a perspectiva de um vedor caminhante, que vai rompendo a passagem na selva. "Vou andando caminhando caminhando / Me misturo no ventre do mato mordendo raízes //". "A floresta vem caminhando/ Abre-me que eu quero entrar //". Vai assistindo ao espetáculo dantesco, ao inferno e ao paraíso da Terra. Sem perder o mormaço, a lentidão, o contato afetuoso com os seres sofrentes, o uso carinhoso dos diminutivos ("solzinho, arvorezinha"). O universo está em marcha, todas as coisas se mexem, vagam, num sonambulismo ordenado, imperioso. Assinala com justeza Vera Lúcia de Oliveira:

Em vez de falar do mito (ou mesmo utilizar temas e sugestões mitológicas com finalidades precisas, não necessariamente ideológicas), o poeta prefere traduzi-lo em uma linguagem que seja a mais próxima possível da mítica. Mas Bopp vai além e assume não somente a forma de linguagem mitológica, mas a ótica do mito.

ENCONTROS COM A LITERATURA

A capacidade da empatia é instinto de entrar nas coisas, ser as coisas para dentro de sua abissal infância. "Lá adiante / O silêncio vai marchando com uma banda de música". "As águas de barriga cheia / espreguiçam-se nos igapós". Um comando no rito da natureza. A fauna se deixa vaticinar por este profeta, lamentando a prisioneira Sião de folhas e troncos.

Vocês são cegas de nascença.
Têm que obedecer ao rio.
Ai ai! nós somos escravas do rio!
Vocês estão condenadas a trabalhar Sempre sempre.
Têm a obrigação de fazer folhas para cobrir a floresta.
Ai ai! Nós somos escravas do rio.

Talvez de Dante Alighieri nasça a obsessão pictórica. De Blake, o ar visionário. De Arthur Rimbaud, a magia. E o *llanto fondo* de Garcia Lorca, sob o cadinho brasiliano, brasileiramente universal. O Amazonas em linguagem moldada ao povo, aos dizeres da meninice do rio.

Lígia Averbuck publicou uma obra definitiva, por sua importância: *Cobra Norato e a revolução caraíba* (Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1983). Ali podemos, em exemplar exegese, ver as pegadas de *Cobra Norato* e deste poeta que estendeu o seu pampa à Amazônia: "Segundo os critérios de Angel Rama, que o traduziu para o espanhol, *Cobra*

Norato é um longo poema lírico, cujo sentido é fornecido metaforicamente pelo próprio título: *Cobra Norato*, ou, se quisermos, "Eu sou *Cobra Norato*". É no mesmo sentido a afirmação de Donaldo Schüller*.

Ver-se-á que Cobra Norato, como poema de extraordinário vigor narrativo, desenvolvido pelo próprio contar de um herói fantástico, num processo que efetiva "a fusão do sujeito (o poeta) com o objeto real" (o herói mítico) que realiza uma aventura entremeada de conteúdo onírico e divagação lírica, participa tanto do espírito épico como do lírico, não podendo ser englobado por nenhuma das duas classificações.

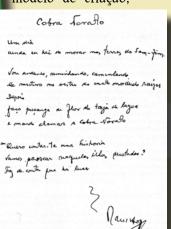
Raul Bopp é um poeta que o tempo ama. Inovador de linguagem, tal Oswald de Andrade e Cassiano Ricardo. Como eles, buscou a identidade nacional. Caçador do mito da infância do mundo, como eles. Épico na grandeza de captar nosso inconsciente, lírico na estima que as palavras lhe devotavam. O que Jorge de Lima tentou em *A Invenção de Orfeu*, num "cubismo poético" (Luís Busatto) e Cassiano Ricardo projetou em Martim Cererê, Raul Bopp concretizou com gênio. Foi roseano, antes de Guimarães Rosa; ideador das pré-coisas, antes de Manoel de Barros. Sua criação madurou, o que Oswald de Andrade pressentiu na poesia e não alcançou com igual magnitude, como um pé de laranjas que apenas tivesse enverdecido. Bopp achava o primitivo, sendo, Klee ou Miró antes da pintura. Seus versos desenham, pintam, gravam o mural



primevo e mágico, de alguns dos nossos (foragidos) sonhos.

Fenelosa, citado pelo poeta inventor norteamericano Ezra Pound, escreveu, certa vez, que "Os poetas fazem conscientemente o que os povos primitivos realizam inconscientemente". Recordei-me desta frase para comentar a criação de Raul Bopp, reeditado de forma ousada e bela, com sua Poesia completa, através da Livraria José Olympio Editora, em convênio com a Edusp, tendo a organização e os comentários de Augusto Massi. Sobretudo em Cobra Norato, esse notável poeta gaúcho alcança a mais límpida e grávida poesia, ao contato com a linguagem da infância (não só a dele) da humanidade. Por isso é singularmente épico, simples, *criançando* o verbo, trazendo-o aos lábios de um menino que contempla o mundo pela primeira vez. Não é só pelo uso da fragmentação na dicção direta, na descrição rápida (o flash) – pela constante ação e rotação das imagens, também pelo sentido onírico, mágico, maravilhoso de uma Amazônia que irrompe, sai da lenda ou de um documento folclórico ou bizarro, para o mito, a energia da palavra criadora. Cobra Norato, a rainha Luzia, sua filha, as sete mulheres brancas guardadas por um jacaré, o mato e a vegetação andando, os riozinhos (o diminutivo é utilizado a contento), as estrelas que conversam em voz baixa, as mirongas na lua nova, os coqueiros que se acordam ao hálito da madrugada, o barulho da selva crescendo com as águas abaixo, as Terras do sem fim, tudo é ato poético de fascinante beleza. O animismo da terra e o movimento do céu se mesclam a uma intuição ancestral deste Homero do mato, preso às raízes que tomam voz e se carregam de sombras. Seu léxico e ritmo são no-

vos e faiscantes, sua visão assombrada de um Rimbaud entre as *Iluminações*. Liga-se aos artistas primitivos africanos e como Picasso neles achou modelo de criação,



Acervo Maria Amélia Mello

pelo despojamento, seja pela visão primeva das coisas, *as coisas em si*, sem história, dentro da religião da noite mais arcana que as suas estrelas. Esse reducar-se com vista nova ("os olhos não se fartam de ver os olhos da alva") é fundador, insólito.

Raul Bopp achou a infantil (sapiente) coerência do mistério da linguagem sonora e fluvial dos seus poemas, dando fala aos signos exilados ou confiscados pelos civilizadores. E um povo só se civiliza pela consciência. Disse alguém que Deus é simples. O futuro também é simples, findo como o texto boppiano, sempre recomeçando. Por isso, Cobra Norato tem sua leitura em cada geração. O que é destino de já ser um clássico, quando o tempo começa a estabelecer sua justiça. Cassiano Ricardo adverte que o poema "é um desenho animado". Desenho, porque composto de imagens-relâmpagos. Animado, porque vivo. Como um ser respirante, a plenos pulmões - signos. Os poemas de *Cobra Norato* funcionam como um sonho posto em filme, a trabalhar cineticamente as nossas mais avassalantes imaginações. Até ao ponto de o poema ser um sonho lógico. Ou poema mágico de um sonho que divisamos em Raul Bopp. E quanto mais mágico, mais rigorosamente real. E nós que nos saturamos tantas vezes de certa modernidade, vamos aprendendo que o mais antigo pode ser o mais contemporâneo e o dito contemporâneo, muito velho. Porque as coisas que resistem são as que podem sonhar sozinhas no tempo, fazendo o tempo também sonhar através delas.

Se o poeta é o que inventa suas regras, que repousam no fundo atávico do sentir humano, aquelas que da figura dos bisontes na caverna passou para a escrita desenhada de bisontes na página branca das gerações, Raul Bopp dá a impressão, que é a de toda grande arte, a de um pássaro cantando a primeira música junto à árvore primordial da palavra. E há que ter coração suficientemente soberano para valorizar essa poesia tão cheia de permanência:

Trovãozinho roncou: já vou
Vem de longe
um trovão de voz grossa resmungando
Abre um pedaço do céu
Desabam paredões estrondando no escuro
Arvorezinhas sonham tempestades...
A sombra vai comendo devagarinho os
horizontes inchados.

(Cobra Norato, VII)

Referência

*Donaldo Schüller. *Cobra Norato, escritura-leitura*, Porto Alegre: Graphé, 1975, p. 59.

CARLOS NEJAR

Poeta, ficcionista e crítico

Membro da Academia Brasileira de Letras e da Academia Brasileira de Filosofia

No Prelo, A História da Literatura Brasileira - de Caminha aos autores contemporâneos. Ed. Leya, edição ampliada

Raul Bopp

O GUESA ERRANTE



Nelson Rodrigues Filho

Sousândrade, terremoto clandestino que ainda estremece a poesia brasileira e reclama um lugar de pioneiro na poesia universal. Augusto e Haroldo de Campos

O POETA

maranhense, e homem do mundo, Joaquim de Sousa Andrade (1832-1902), preferia que lhe chamassem Sousândrade. Sua obra, tal como sua biografia, não corresponde ao paradigma de seu tempo, que ele parece ter compreendido melhor do que os outros, vislumbrando um horizonte não tão claro para os seus contemporâneos e, talvez, pagando um preço por isso.

Com sólida cultura, inclusive clássica, gradua-se em Letras pela Sorbonne e cursa Engenharia, também em Paris. Viaja pela Amazônia, colhendo elementos que serão utilizados em *O Guesa*. Conhece vários países da Europa e, da Inglaterra, é convidado a retirar-se, por ter atacado, em artigo, a Rainha Vitória. Chega a fixar residência, com a filha, por um tempo, nos Estados Unidos. Abolicionista e republicano, apressa-se a saudar Deodoro, quando da proclamação da República. É o idealizador da bandeira do Maranhão, já no período republicano. Nomeado professor de Grego do Liceu Maranhense, idealiza uma universidade popular que não sai do papel. Acaba na penúria, chegando a vender as pedras do muro de sua "Quinta da Vitória", para sobreviver ("Estou comendo as pedras da Vitória"). Morre, esquecido

e desprezado, em 1902. De sua obra, destaca-se aqui *O Guesa Errante*, depois apenas *O Guesa*, a que Haroldo de Campos atribui um "indianismo às avessas".

O GUESA ERRANTE

A Iracema bíblica de Alencar e o tupi titânico de Gonçalves Dias são o avesso do guesa errante de Sousândade. Também o é a índia de canção de amigo gonçalvina que se lamenta em "Leito das folhas verdes".

A obra *O guesa*, constituída de 13 cantos, alguns incompletos, é uma narrativa em verso, que se apropria da lenda indígena (inca). Nesta, o guesa é uma criança roubada aos pais, para ser sacrificada a Bochica, deus do sol. Educada no templo do deus até os dez anos, cumpre as peregrinações dele, culminando com o percurso da "estrada de Suna" e o sacrifício ritual aos quinze anos. Numa praça circular, o guesa era morto a flechadas pelos "xeques" (sacerdotes), seu coração arrancado e oferecido ao sol, e o sangue recolhido em vasos sagrados.

O narrador de Sousândrade vai identificar o destino do guesa lendário com o seu próprio, como homem americano e, historicamente, com o do selvagem americano, o "cândido inca", o vencido "inocente índio nu" sacrificado pelo conquistador europeu, que lhe usurpa a riqueza, destrói as tradições, o que, num lirismo marcadamente barroquista, é apresentado no primeiro canto.



Destituído de sua identidade e expulso de sua territoriedade, "...volvia o olhar o guesa errante", quando "os templos s'incendeiam,/ Já sem virgens, sem ouro reluzente,/ Sem a sombra dos reis filhos de Manco" Capac, fundador do império inca.

A errância vai permitir que as partes se justaponham, sem nenhum compromisso com a causalidade, no movimento de quem caminha e assiste, e registra – ao caminhar, sem destino certo –, o transcorrer da história do homem americano.

Escrito o poema em momentos diversos e publicados os cantos em diversos momentos e lugares, os olhos (e ouvidos) do "guesa" — abolicionista e republicano — vão registrando fatos e situações de seu tempo, transformados em matéria poética, sem perder de vista a imagem da expropriação violenta perpetrada pelo colonizador ibérico.

Em flagrantes quase cinematográficos, lá se vai encontrar a expressão poética do indígena em peregrinação, o guesa metafórico, que "ronda", enquanto se vinga pelo humor e pela paródia de textos que referem o imperador D. Pedro II e sua viagem aos Estados Unidos (numa metalinguagem favorecida pela ambiguidade), o capitalismo emergente, e corrupto, a nova república americana.

Abandonando o estilo romântico-indianista, a escritura (no sentido barthesiano) errante rasura a dominância do enunciado, própria do romantismo indianista, a despeito da subjetividade expressa na metáfora, o discurso centrado, que impõe a ordem temporal, mesmo nos textos mais originais. O guesa narrador abandona a linha de sequência e de consequência, ha-

bitual na narrativa, em favor de um tempo da memória, que favorece, no espaço textual, o exercício de uma excentricidade intertextual, polifônica, carnavalesca, facilitada pela adoção da simultaneidade e da justaposição, como processo organizador do texto.

O excêntrico indígena americano, transformada em dor e melancolia a expropriação de sua riqueza e tradição, sofrido indigente, sem destino senão o de errar pelo mundo, não mais alimenta, ou não tem como alimentar, o mito do herói bom selvagem e da mãe-natureza de uma idílica América. É espectador de um mundo desprovido de centro, que se vai expressando no movimento da escritura errante, dessa "má-escrita" em relação ao cânon romântico-indianista, de que, intencionalmente, se faz uma "cacografia", para alcançar a literariedade.

Lírico e trágico, quando memória do passado perdido, explorando, no plano fônico, a harmonia de aliterações, assonâncias, coliterações e, num vigoroso apelo sensorial, sobretudo visual, no plano sintático-semântico, a antítese (luz e sombra, por exemplo, como processo metafórico de um outro par, plenitude/destruição, de uma civilização solar), a inversão, a ambiguidade, a exploração de metáforas-síntese (purpúreo nascimento), ou mesmo o expressão da ação destruidora, barrocamente construída pela imagística do grotesco.

(...)"Nos áureos tempos, nos jardins da América Infante adoração dobrando a crença Ante o belo sinal, nuvem ibérica Em sua noite a envolveu ruidosa e densa. "Cândidos Incas! Quando já campeiam Os heróis vencedores do inocente Índio nu; quando os templos s'incendeiam, Já sem virgens, sem ouro reluzente, "Sem a sombra dos reis filhos de Manco, Viu-se...(que tinham feito? E pouco havia A fazer-se...)

(...) "Foi tal a maldição dos que caídos Morderam dessa mãe querida o seio, A contrair-se aos beijos, denegridos, O desespero se imprimi-los veio, -"Que ressentiu-se, verdejante e válido, O floripôndio em flor; e quando o vento Mugindo estorce-o doloroso, pálido, Gemidos se ouvem no amplo firmamento! E o Sol, que resplandece na montanha As noivas não encontra, não se abraçam No puro amor: e os fanfarrões d'Espanha. Em sangue edêneo pés lavando, passam. "Caiu a noite da nação formosa; Cervais romperam por nevado armento, Quando com a ave a corte deliciosa Festejava o purpúreo nascimento."

No tratamento do universo histórico-político, a leitura de pré-textos por meio da alusão, da paródia, do duplo sentido, da síntese imagística, como se observa, por exemplo, em *Tatuturema*, em que se constrói um teatro citacional e paródico que inclui a carta de D. João VI a seu filho, origem ao "Dia do Fico"; um imaginário, e risível, diálogo de dois patriarcas (na verdade, um só, José Bonifácio, considerado o "Pa-

ENCONTROS COM A LITERATURA



Panorama de Machu Picchu em meio às cadeias de montanhas peruanas

triarca da Independência"), com referência à estátua equestre de D. Pedro, na atual Praça Tiradentes (então Largo do Rocio, local de antigo pelourinho) oposta à penúria de Tiradentes; a fusão das figuras de Calabar-Camarão (participantes das invasões holandesas, o primeiro, senhor de engenho, aliado aos invasores e, por isso, considerado, por muitos, traidor; e o segundo, Peri, indígena aculturado, participante da resistência e da reconquista portuguesa, figura ambígua de herói e traidor, segundo visões opostas), numa imagem-síntese, forma reincidente no texto sousandradino; e, finalmente, a presença marginal do indígena sacrificado (o guesa, que é apenas espectador). Ou no Inferno de Wall Street, complexo e plural feixe de citações, e alusões (a políticos, capitalistas), polifônico, que constrói, através da harmonia imitativa, do hibridismo, do reducionismo e do processo alusivo, a mimese do movimento da bolsa de valores de Nova Iorque, em que os corretores são os "xeques". Inclui-se, aí, a leitura paródica da imprensa internacional, quase sempre em alusões metonímicas, seguindo a mimese sonora do próprio movimento da bolsa. É onde se encontra a paródia debochada da notícia da queda de D. Pedro II, no navio Hevilius, que o levava aos Estados Unidos, confundida, intencionalmente, por duplo-sentido, com imaginária queda do império, pela república.

(O GUESA tendo atravessado as ANTILHAS, crê-se livre dos XEQUES e penetra em NEW-YORK-STOCK-EXCHANGE; a Voz, dos desertos:)

 Orfeu, Dante, AEneas, ao inferno Desceram; o Inca há de subir...
 Ogni sp'ranza lasciate, Che entrate...

- Swedenborg, há mundo porvir?

(Xeques surgindo risonhos e disfarçados em Railroadmanagers, Stockjobbers, Pimpbrokers, etc., etc., apregoando:)

> - Harlem! Erie! Central! Pensylvania! = Milhão! cem milhões!! mil milhões!!!

- Young é Grant! Jackson, Atkinson! Vanderbilts, Jay Goulds, anões!

(Salvados passageiros desembarcando ao ATLÂNTI-CO; HERALD, deslealmente desafinando a imperial 'overture':)

- Agora o Brasil é república; O trono no Hevilius caiu... But we picked it up! - Em farrapo 'Bandeira Estrelada' se viu. O Guesa, em sua estruturação temático-imagistíca, é, em pontos diferentes, a virtualidade de que o expressionista *Cobra Norato*, o rapsódico *Macunaíma* e o discurso paródico-antropofágico de Oswald de Andrade vão ser a atualização. Da mesma maneira que se pode fazer idêntica relação entre o indianismo de Gonçalves Dias com o neo-indianismo de *Martim Cererê*.

A DECEPÇÃO DO POETA-GUESA

Ao redescobrir Sousândrade, por largo tempo esquecido, Fausto Cunha afirma que o poeta "tentou a poesia universal, dentro de moldes universais. Foi mais além, subverteu a ortografia, a sintaxe a semântica", exercendo, ainda, um hibridismo idiomático, "numa mescla nunca vista em nossa língua". Acrescenta Fausto Cunha, entre estranhezas e indicações pertinentes, que Sousândrade "vai ainda mais longe: antecipando-se à lição de Ezra Pound e de Joyce, corrompe os vocábulos à sua conveniência criadora".

Outros leitores anteriores a Fausto Cunha, compreensivelmente não tiveram a mesma visão do autor citado. José Veríssimo, por exemplo, considerou Sousândrade, pejorativamente, "um pré-simbolista".

Neste particular, aliás, Sousândrade foi mau profeta, ao afirmar, em 1877: "Ouvi dizer já por duas vezes que o *Guesa Errante* será lido cinquenta anos depois; entristeci – decepção de quem escreveu cinquenta anos antes". A verdade é que muito mais de cinquenta anos transcorreram, para que a obra, especialmente o universal indianismo "às avessas", fosse realmente lida: primeiro, com ressalvas, por Fausto Cunha e, depois, pelos irmãos Haroldo e Augusto de Campos.

Referências bibliográficas

SOUSÂNDRADE, Joaquim de. *O guesa*. São Luís: Edições Sioge, 1979 (edição fac-similar promovida por Jomar Moraes).

CAMPOS, Augusto e Haroldo (org). *Sousândrade* (Coleção Nossos Clássicos). 3.ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1995.

______. *ReVisão de Sousândrade*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

COUTINHO, Afrânio (dir.). *A literatura no Brasil*.v.l, tomo 2. Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1956.

NELSON RODRIGUES FILHO
Mestre e Doutor em Letras pela UFRJ
www.nelrofi.blog.uol.com.br
nelrofi@uol.com.br



MAKUNAIMA X MACUNAÍMA

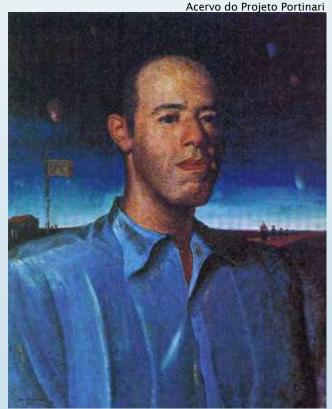
Cristino Wapichana

🕇 em dúvida alguma, Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade (1893-1945), permeia a mente de muitos brasileiros. O autor, após colher material necessário sobre o folclore brasileiro e mitos indígenas, escreveu a "rapsódia", em apenas duas semanas no final de 1926. numa fazenda de sua família em Araraquara – SP, publicando-o em 1928.

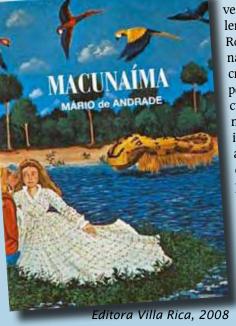
Com liberdade poética, inspirou-se no personagem principal dos povos indígenas Taurepang, Arekuna, Wapichana, Macuxi, Ingarikó, Pemon e outros. Mas Mário nunca teve contato direto com nenhum desses povos indígenas, sua fonte foi importada diretamente da Alemanha e em alemão,

que mesclou a outras de Capistrano de Abreu, Couto Magalhães, Pereira da Costa e relatos orais.

Makunaima foi apresentado aos não indígenas pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, que viajou, entre 1911 e 1913, pela região da tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana no monte Roraima, seguindo até o rio Orenoco, na Venezuela. Grünberg colheu músicas, artefatos, imagens e muitas histórias. Estas, narradas pelos indígenas Akúli, do povo Arekuná (Yekuana) e Mayuluaipu, do povo Taulipanque (taurepang), foram descritas no volume II de uma coletânea de 5. com o título: Von Roraima zum Orinoco



Mário de Andrade, por Portinari, 1935. IEB/USP. Coleção Mário de Andrade



(Do Roraima ao Orenoco), publicado em 1916, em Berlim.

É fato que Mário de Andrade foi um gênio da literatura brasileira e *Macunaíma* um ícone para o modernismo no Brasil, mas acredito que se ele tivesse conhecido parte da cultura dos povos de onde o mito se originou, a história talvez teria seguido outro rumo, quem sabe até com o mesmo sucesso.

Reescrevo pequeno resumo da história de Macunaíma, usando palavras de Mário e, claro, a mesma liberdade poética que ele usou.

Nasceu de parto normal no fundo da mata virgem no Amazonas, Macunaíma, filho de uma índia Tapanhunas (da Silva) com o senhor Medo da Noite (da Silva). Este curumim

veio ao mundo numa noite escura e silenciosa, à beira do rio Uraricuera (em Roraima). Ao amanhecer, Tapanhunas inspecionou minuciosamente sua cria enquanto ele dormia grudado no peito. Que susto quando viu a cor do curimim! Era preto retinto, com pernas tortas e cabeça rombuda. Isto de imediato a preocupou, pois segundo as tradições indígenas, uma criança defeituosa traria problemas para o povo numa batalha.

A mãe ficou triste imaginando o que sucederia caso o curumim fosse cego. Ansiosa, resolveu acordar o menino. Ao ele abrir os olhos, a mãe surpreendeu-se mais uma vez: o menino possuía um belo par de olhos azuis. Que alívio! Aqueles lindos



Monte Roraima, cujo nome deu origem ao Estado de Roraima, a partir de ROROI (verde azulado) e MA (grande), na língua Pemon, de indígenas que vivem ao sul da Venezuela, da mesma etnia Taurepang, no Brasil

olhos azuis, indubitavelmente o salvaram das formigas assassinas.

O herói subnutrido de nossa gente precisava de poderes especiais para compensar a falta de sorte e poder sobreviver neste mundão desconhecido. Sua mãe pendurou logo o muiraquitã da tribo das amazonas (talismã talhado em rochas esverdeadas, na forma de animais ou pessoas) no pescoço do menino. Depois, Macunaíma pôs o pé na estrada, viveu peripécias e seus feitos se fizeram conhecidos. Recebeu, então, atributos de trapaceiro, malandro, preguiçoso, individualista, matreiro, mulherengo e mentiroso.

O herói de Mário viajou por muitos lugares, conseguindo tudo o que desejava. Já satisfeito, retornou ao Amazonas e transformou-se na constelação Ursa Maior...

Mas o verdadeiro *Makunaima* indígena está muito além das façanhas do Macunaíma de Mário, pois *Makunaima* pertence a outro mundo, bem diferente do de Macunaíma. *Makunaima* faz parte do tempo, do espaço, do nosso universo mítico e cultural desde o início do mundo: é a figura mais importante quando se trata da nossa ancestralidade. Foi ele que, depois do grande fogo que destruiu tudo, refez os indígenas e lhes devolveu a vida.

Nosso grande guerreiro protetor ainda habita o monte Roraima e podemos ver seus feitos em muitos lugares por onde passou – seja por benevolência, brincadeiras ou capricho seu.

É importante que o povo brasileiro conheça mais o próprio país, tão imenso, com uma diversidade maior ainda. Existem mais de 230 povos indígenas espalhados em quase todos os Estados da Federação, cada um deles com suas histórias, língua, pintura e traços fisionômicos diferentes. Diferenças que devem ser respeitadas, afinal são elas que nos fazem tão ricos.

É preciso compreender que cada povo indígena tem seu universo peculiar e que suas histórias, personagens ou o criador de todas as coisas recebe nosso respeito, assim como Jesus e os santos do mundo cristão.

Não desrespeitamos ou menosprezamos o sagrado e a crença dos outros povos, mesmo daqueles que não conhecemos. O sagrado é parte integral da cultura indígena durante toda a vida, e a vemos em tudo o que vive. A terra, o rio, as florestas, os campos naturais, os animais, tudo tem a presença do Criador. Nossas histórias tradicionais estão carregadas de símbolos e significados, fazendo parte de nossa educação e formação como seres inseridos no mundo. Essa ligação íntima, necessária ao equilíbrio da vida, funde o mundo físico e o espiritual de forma tão homogênea que nos torna seres completos.

Makunaima é o pajé que nos trouxe o peixe e a farinha, tristezas e alegrias, uma terra linda e um universo cheio de significados. É o guerreiro que vive no topo do monte Roraima com suas armas, vigiando o mundo e o universo celeste, e protegendo os povos que ele conhece.

CRISTINO WAPICHANA

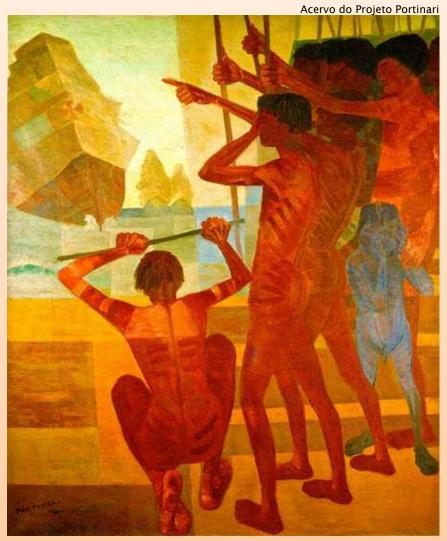
Escritor e músico Estudante de Administração Coordenador do NEARIN - Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas do INBRAPI/RJ

PORTO SEGURO 1980

ASTRID CABRAL

A Kátia Bento

Ainda colares e cocares mas os ares e os mares já não são aqueles de enfunadas caravelas vencendo calmarias. Nem as terras aquelas da epístola de Caminha. Há petróleo nas ondas e raros os pássaros voam na floresta rala semeada de caieiras. Escassas as araras de arco-íris nas asas. Escassos os peixes nas auroras de redes. Sobreviventes, os pataxós são as vítimas vivas da ambição dos avós corsários que nem outros a repartir o mundo novo em Tordesilhas fatias e abocanhar terras e rios sangue jorrando em guerras canhões contra flechas. Hoje, mantemos a tradição ao comprar turísticos tacapes mais arcos para o enfeite de burguesas paredes. Por minguados caraminguás caiambás arrebatamos-lhes as derradeiras penas que não mais lhes cobrem a antiga nudez gloriosa os corpos já sombrios vestidos de miséria. Então me cubro de penas outras que as das aves: as do tardio e vão remorso com que atávica me visto nesta hora de destroços.



Descobrimento. Portinari, 1956. Banco Central, Brasília

Os índios Pataxó se localizam no sul da Bahia, área onde Cabral aportou em 1500, e no norte de Minas Gerais. *Pataxó*, palavra onomatopaica, exprime o ruído das ondas do mar batendo nas pedras: pá... tá... xó... Após quinhentos anos de contato com os "civilizados" perderam terras, matas, cultura, língua, e a dignidade lhes foi tomada. Hoje falam o português e usam algumas palavras dos vizinhos Maxacali.

ASTRID CABRAL

Prêmio da Casa do Escritor, SP, 1987 Traduzido e publicado na *Amazonian Literary Review*, do Smith College

VARNHAGEN: o índio na formação brasileira

Arno Wehling

urante toda a vida o historiador Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) pesquisou e publicou obras sobre o indígena brasileiro, particularmente acerca de suas origens. Elas foram polêmicas à época, porque se chocaram com as concepcões românticas dominantes, eivadas de indianismo e da tese do "bom selvagem" de Rousseau. À glamourização do indígena como encontramos no Peri de Alencar ou em I-Juca Pirama de Gonçalves Dias, opôs Varnhagen uma visão



Guerrilha. Johann Moritz Rugendas. Publicada por Engelmann, Paris, 1835

negativa, vendo-o como fruto da decadência de um "grande povo" originário. Seguia, nesse ponto, ao naturalista Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868), ambos fundamentados em elementos linguísticos que mais tarde se mostraram pouco consistentes.

Os costumes indígenas eram percebidos de maneira negativa e como aspectos exclusivos deles. Varnhagen identificou comportamentos como a intolerância, as rixas tribais, o nomadismo e a desconfiança ante o outro como seus traços básicos, a condicionar-lhes o comportamento.

Para ele, havia dois polos na humanidade, o da barbárie e o da civilização, com alguns degraus culturais entre eles. Os indígenas do Brasil estariam no primeiro (ainda inferiores às grandes culturas da América espanhola) e os europeus, portugueses em particular, no segundo. Não se tratava da antropologia evolucionista que surgiria ainda em sua vida, mas a ideia de polos culturais contrapostos estava no ar desde o Iluminismo.

Nessa ótica, reconhecia o papel do indígena na formação brasileira, em particular pela miscigenação, e por esse motivo defendia o estudo de suas línguas e costumes, como aliás foi corrente entre os intelectuais de sua geração. Entretanto, diferente dos românticos, não os idealizava.

Na História Geral do Brasil e nas demais obras históricas, apresenta-nos dois tipos de indígenas: o assimilado e submisso, que apoiava o processo colonizador realizado sob a liderança dos portugueses, com eles se miscigenava e se convertia ao catolicismo, como no caso dos mamelucos paulistas; e o arredio e insubmisso, os "índios bravos" da documentação colonial, que seriam inimigos e agressivos. Embora tivesse conhecimento da variedade de povos indígenas, a começar por sua numerosas línguas, não teve maior sensibilidade para essas diferenças, trabalhando com aquela dicotomia básica.

Nas obras históricas e em estudos dedicados à questão da origem dos indígenas, forçou claramente a interpretação para dar-lhes uma origem cita ou "turaniana", isto é, remotamente europeia, o que deveria facilitar, "em um ou dois séculos", como dizia, a homogeneização da população brasileira, condição que entendia como essencial à viabilidade política de uma nação.

No *Memorial Orgânico* e em outras
manifestações que se
referiam à sua própria
época, considerava os
indígenas "brayos" do

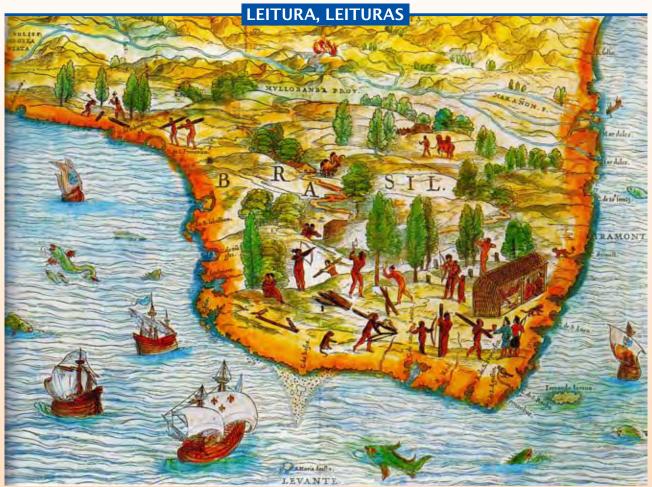
interior – isto é, as tribos ou povos não aculturados – fora do pacto social, isto é, da Constituição. A solução que sugeriu naquele livreto publicado na Espanha em 1849-50 e republicado no ano seguinte na revista *Guanabara* – aliás, um reduto de românticos como Gonçalves Dias e Gonçalves de Magalhães – deu o que falar. Propunha retomar os procedimentos bandeirantes, submetendo os indígenas não aculturados a uma servidão temporária até que adotassem os valores e costumes "civilizados". Na verdade, sua proposta era muito semelhante ao regime de "encomiendas" que vigira nas colônias espanholas. Nesse mesmo texto, acautelando-se de críticas que certamente viriam, como vieram, argumentou que esse procedimento era melhor do que o então praticado nos Estados Unidos, que conduzia à eliminação pura e simples dos nativos.

Homem de seu tempo, como todos, Varnhagen via duas opções em relação ao índio: a indianista romântica e a crítica. Optou por esta, em nome de uma "razão de estado" que refletiria o interesse nacional. Foi influenciado por Martius na interpretação da "decadência de um grande povo" e também por Hegel, ou pelo menos por um hegelianismo largamente difundido nessa matéria. Por tal perspectiva, os povos passariam à História somente por meio da escrita, do estado e do direito; a ausência desses elementos os excluiria dela e os tornaria objeto de estudo da etnografia.

Portanto, Varnhagen entendia os indígenas presentes na formação brasileira, mas com um papel secundário em relação ao europeu; certamente endossaria a imagem de Martius de um rio português com afluentes indígenas e africanos.

ARNO WEHLING

Professor Emérito da Unirio Professor Titular da UFRJ (aposentado) e da UGF Presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro



Mapa pictórico do litoral do Brasil, apresentando, em 1.º plano, naus francesas. Giovanni B. Ramusio, 1557

Alegres & tristes Trópicos*

Leyla Perrone-Moisés

O BRASIL "DESCOBERTO" PELOS FRANCESES

istoriadores franceses do séc. XIX reivindicaram para seu compatriota Jean Cousin a descoberta do Brasil, antes de Cabral. A tese, de tradição oral, foi abandonada por falta de provas. É certo e documentado que comerciantes franceses de pau-brasil estão entre os primeiros aqui chegados e, no séc. XVI, suas naus disputaram rotas e ancoradouros com as portuguesas. Visões do Brasil, por eles registradas, são documentos de inestimável valor histórico e etnológico. Distinguem-se, pela abundância e qualidade das observações, a relação de Paulmier de Gonneville (1505), e os livros de André Thevet (1557) e de Jean de Léry (1578). Lembremos as circunstâncias dessas viagens e as características gerais dos relatos.

O navio "L' Espoir", comandado pelo comerciante normando Binot Paulmier de Gonneville, saiu do porto de Honfleur em junho de 1503, seguindo a rota aconselhada por dois pilotos portugueses contratados. À altura do Cabo da Boa Esperança, sofreram tempestades e calmaria, e perdendo-se, rumaram para oeste. Em janeiro de 1504, aportaram numa terra que julgaram ser as Ín-

dias Meridionais, mas era a costa de Santa Catarina. Ali permaneceram seis meses, bem acolhidos pelos índios carijós. Depois de carregarem pau-brasil, plumas, animais e outras raridades, retornaram, e próximo à costa normanda, atacado por piratas, o navio naufragou e apenas 28 homens dos 60 que haviam partido chegaram a Honfleur. Entre eles, *Essomericq*, filho do cacique carijó, provavelmente o primeiro ameríndio na França.

A Relation Authentique du Voyage du Capitaine de Gonneville es Nouvelles Terres des Indes foi depositada no Almirantado de Ruão em 1505, obedecendo à obrigação de relatar viagens de longo curso e visando ao ressarcimento de perdas com naufrágios. Apesar do caráter notarial, o texto é relato consistente e verossímil, rico em observações sobre a terra e seus habitantes.

André Thevet (1503-92) foi monge franciscano que, após percorrer o Oriente, embarcou com o almirante Villegagnon para fundar a França Antártica, em 1555. Na época, simpatizante da Igreja Reformada, como este, o monge passou uns três meses na colônia da Baía da Guanabara. Voltando, renegou solidariedade aos protestantes e publicou, em 1557, relato da viagem: *Les*

Singularités de la France Antarctique. A obra fez sucesso e, apoiado por nobres, Thevet tornou-se capelão de Catarina de Médicis, depois cosmógrafo do rei Francisco II. O relato é longo e meio descosido, com interpolações e digressões eruditas. Mas é o primeiro a conter descrição minuciosa da flora e da fauna brasileiras, e sobretudo dos aliados tupinambás.

Versando também sobre a França Antártica, livro de outro viajante conheceria êxito editorial ainda maior, mantido até hoje: Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil, de Jean de Léry (1534-1613). Nascido na Borgonha, era sapateiro e estudava teologia em Genebra quando Villegagnon solicitou a Calvino reforços para sua colônia. Léry partiu em 1557, com catorze protestantes e os pastores Richier e Cartier. Passou um ano no Forte Coligny, testemunhando os desmandos de Villegagnon e a desintegração da colônia por querelas, inadaptação climática e luta com os portugueses. Conviveu com os tupinambás, interessou-se por seus costumes, e em 1558 abandonou o Forte, escapando por

pouco à ira de Villegagnon. De regresso à França tornouse pastor e conviveu com as lutas entre católicos e protestantes. Desencantado, Léry voltou a Genebra e descreveu a viagem ao Brasil. O agravamento da guerra religiosa e sua tumultuada vida pessoal ocasionaram a perda do manuscrito, reencontrado e publicado em 1578. A obra obteve sucesso como narrativa de aventuras, e foi traduzida em diversas línguas.

Thevet acusou Léry de plágio, e provavelmente com razão: muitos trechos da obra parecem glosar as observações do primeiro, mas com maior talento narrativo e descritivo, além de uma enunciação pessoal que confere ao texto emoção e veracidade. Quanto aos tupinambás, o que particulariza a descrição de Léry são seus comentários, reveladores de notável abertura para a alteridade e a diferença.

CURIOSIDADES DAQUI E DE LÁ

O séc. XVI foi período de aguçada curiosidade, condenada por Santo Agostinho como *desejo pecaminoso de saber*, ou elogiada pelos cientistas como estimulante das descobertas. Por ela, marinheiros lançaram-se em frágeis naus para enfrentar o Mar Oceano e o desconhecido, reis e grandes senhores empreenderam coleções de objetos raros



Chorando, mulher tupinambá dá boasvindas ao visitante europeu; ele retribui, imitando-a para expressar alegria, antes de receber alimentos e trocá-los por objetos de agrado dos índios. Jean de Léry, 1578

da natureza e da cultura, e os primeiros leitores de livros impressos devoraram os relatos de viagem.

Pouco considerada pela historiografia de fundamentação econômica, ela foi motor das grandes navegações tanto quanto a cobiça e o desejo de lucro. É lugar-comum considerar que os descobridores da América buscavam riquezas, e que os ameríndios as trocavam por quinquilharias. Se observarmos bem, as mercadorias trocadas correspondiam ao desejo humano de novidades e singularidades e, nesse sentido, europeus e ameríndios faziam excelentes negócios.

Esses relatos são ricos de informações sobre as curiosidades recíprocas. Na Relação de Gonneville, ele informa que pessoas de Honfleur viajavam movidas apenas pela curiosidade: Nicole Le Febvre, e o senhor Coste, além de cinco jovens "aventureiros". Mesmo Gonneville, sensato comerciante, relata o desejo de ver e de saber, independemente do lucro da viagem. Com o naufrágio, lamenta tanto a perda dos desenhos de Le Febvre, retratando novidades das Índias Ocidentais, quanto a das mercadorias.

Considerando como Pero Vaz de Caminha que os índios tro-

cavam coisas de valor desigual, Gonneville diz que trocavam por "pentes, facas, machados, espelhos, miçangas e outras bugigangas, quincalharias e outras coisas de baixo preço", "carne e peixes, frutas e víveres, e tudo o que eles viam ser agradável aos cristãos, como peles, plumagens e raízes para tingir". De ambas as partes, veem-se objetos com valor de uso (utensílios e ferramentas, cobiçados pelos índios, e alimentos, necessitados pelos europeus) e outros com valor simbólico ou ornamental (espelhos e miçangas para os índios, peles, plumas e tinturas para os europeus).

Os primeiros relatos de descoberta e a bibliografia sobre o tráfico de pau-brasil qualificam, expressa ou implicitamente, o comportamento dos índios como despropositado, tolo ou incompreensível. Thevet observa:

"Quando os cristãos, sejam franceses ou espanhóis, vão a esses locais em busca de troncos, são os próprios nativos que derrubam as árvores e as cortam em pedaços, trazendo-as às vezes de três ou quatro léguas de distância até os navios. Imagine-se o trabalho que têm apenas pelo desejo de ganhar uma simples roupa forrada ou alguma camisa...".

Não ocorre a Thevet e a outros que enfrentar imensos perigos e sofrimentos da travessia marítima e da con-

vivência com antropófagos, em busca de madeira para tingir tecidos de vermelho, é, tampouco, um comportamento racional, lógico e necessário.

Ele assim comenta a atitude dos índios: "Outra coisa a respeito dessas pobres criaturas é que elas demonstram grande curiosidade em relação a novidades, apreciando-as enormemente". Entretanto, quando fala das mercadorias levadas pelos franceses e admiradas pelo próprio rei na Europa – plumas de avestruz e de tucano para fazer bainhas de espada ou ornamentar chapéus –, não



Como esse povo corta e carrega o brasil para os navios. André Thevet, 1557

percebe que a curiosidade dos europeus em relação a essas novidades é análoga à daquelas "pobres criaturas" diante das novidades europeias.

O amor pelas novidades é tanto que leva os homens a roubar. Thevet diz, em vários momentos, que os índios são ladrões: "Para eles, trata-se de um ato nobilíssimo roubar de nós o que quer que seja!". E, no entanto, narra mais adiante o roubo de um chocalho indígena:

"Pela sua singularidade, trouxe comigo um deles (que tive de surrupiar a um selvagem), além de numerosas plumagens de diversas cores, que presenteei ao Senhor Nicolas de Nicolai, Geógrafo Real, pessoa de grande competência, amante de colecionar tanto as antiguidades quanto quaisquer objetos curiosos. Ele mostrou esses presentes ao Rei [...] causou enorme prazer a Sua Majestade o exame daquelas coisas que lhe eram até então desconhecidas"

Na verdade, a admiração, de parte a parte, é filha da ignorância anterior, e nada tem de desprezível. A descoberta da América foi longo período de contemplação mútua, um desfile de modas de lado a lado do oceano, cada povo admirando ou achando cômicos os adereços dos outros. A historiografia das descobertas ganharia em reconhecer que os comportamentos humanos têm, frequentemente, razões que a razão desconhece, e que a antropologia e a psicanálise reconhecem. Curiosidade, divertimento e vaidade são expressões do desejo humano em qualquer latitude e em qualquer cultura, e estas irmanavam descobridores e descobertos.

Uma das cenas mais extraordinárias da *Viagem* de Léry é a descrição de um ritual tupinambá assistido clandestinamente. Para "tudo ver de perto", Léry aproximou-se da oca em que se realizava a cerimônia e "abri[u] com as mãos um buraco para ver a coisa à vontade". Michel de Certeau, em *L'écriture de l'Histoire* (1975), comenta a contemplação proibida, e por isso deliciosa, da "cena primitiva" descrita por Freud. Razão e

sexualidade, saber e prazer unem-se no Novo Mundo indissoluvelmente, aguçando a visão de maneira que poucas vezes se alcançou na história. Sublimados, os desejos podem produzir arte e ciência. O "voyeurismo" de Léry foi o impulso inicial da etnologia.

DOS ALEGRES AOS TRISTES TRÓPICOS

O Brasil desses primeiros viajantes é terra de beleza, fertilidade e alegria. A impressão sobre os bons ares, a riqueza e o colorido da flora e da fauna, e os habitantes é unânime. Mas nenhum dos viajantes evoca

o mito do paraíso terrestre, como Colombo e outros. A observação atenta de aspectos diversos do país e das gentes, em especial a antropofagia, dá a devida compensação, contrapõe o maravilhoso ao real assustador, o bem ao mal.

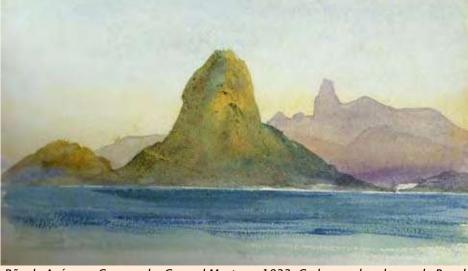
A visão é positiva, e a lembrança do Brasil, de alegria. Gonneville caracteriza os carijós como "gente simples, que não pedia mais do que levar uma vida alegre sem grande trabalho". Thevet, mais moralista, condena nos índios a preguiça e a luxúria, mas admira a aparência saudável e bem proporcionada. Sendo, dos três, o que fez viagem menos atribulada, Léry é o mais fascinado pelos alegres trópicos, e nos oferece a imagem de uma terra agradável. Em sua existência sofrida de protestante que vivenciou as guerras de religião, a viagem ao Brasil foi um intervalo feliz que recordaria com nostalgia. Em Thevet como em Léry, encontramos referências àqueles franceses que, seduzidos pela vida nestes trópicos, não quiseram voltar: os turgimões (fr. truchements), na maioria normandos, que fugiram para a floresta, se selvagizaram e, pela escolha existencial, sem deixar nenhum relato, testemunharam eloquentemente em favor dessas novas terras.

A boa imagem do Brasil persistiu pelos séculos seguintes, no imaginário francês. Produziu a teoria do "bom selvagem", que tão grande papel exerceu no Iluminismo e no próprio ideário da Revolução Francesa. A França talvez tenha sido o país mais profundamente marcado pela descoberta do Brasil, pois transformou seus conceitos éticos, políticos, pedagógicos e higiênicos. A comparação entre costumes selvagens e europeus e a valorização dos primeiros como paradigmas para os segundos estão nas obras de Montaigne, Ronsard, Rabelais, Rousseau e Voltaire. Os franceses que fizeram a viagem, admitem os historiadores, foram os europeus mais atentos à aparência e aos costumes indígenas.

Quatro séculos depois da França Antártica, com o livro de Léry que qualificou de "breviário do etnó-

logo", Claude Lévi-Strauss veio em busca do Brasil originário. Com a mesma atenção e abertura de seu antecessor, descreveu a terra e as gentes. Entretanto, estes já eram "tristes trópicos" (*Tristes Tropiques*, 1955). Os selvagens estavam doentes, quase extintos, e a terra devastada por mau uso e ocupação desordenada.

A descrição da Baía da Guanabara por Thevet e por Lévi-Strauss demonstra a transformação. A ilha dos franceses (atual Ilha de Villegagnon) é para Thevet "uma ilha muito aprazível, recoberta de enorme quanti-



Pão de Açúcar e Corcovado, Conrad Martens, 1833. Cadernos de esboços do Beagle

dade de palmeiras, cedros, paus-brasis e arbustos aromáticos, verdejantes durante todo o ano". Já para Lévi-Strauss: "O Pão de Açúcar, o Corcovado, todos esses pontos tão louvados parecem ao viajante que penetra na baía como tocos de dentes perdidos nos quatro cantos de uma boca banguela".

Sobre a terra brasileira em geral (que ele chama de América), Thevet observa: "Quanto aos terrenos que se encontram por toda a América, são fertilíssimos, repletos de árvores que dão excelentes frutos, sem exigirem cultivo ou cuidados". Entretanto, Lévi-Strauss vê a natureza "não selvagem, mas decaída":

"Ao redor de mim, a erosão destruiu as terras de relevo inacabado, mas é sobretudo o homem o responsável pelo aspecto caótico da paisagem. Primeiramente, desmoitou-se para cultivar; mas ao fim de alguns anos, o solo, esgotado e lavado pelas chuvas, furtou-se aos cafezais. E as plantações se transportaram para mais longe [...] Aqui o solo foi violado e destruído".

A visão do antropólogo é marcada pelo pessimismo. Essa degeneração da terra do Brasil poderia ser atribuída à tendência negativa de Lévi-Strauss? Ou seriam históricas as razões desse desencanto, característica do homem do séc. XX? O viajante do séc. XVI teria razões maiores para se alegrar nos Trópicos do que o do séc. XX? Objetivamente, as circunstâncias vividas por um protestante francês no séc. XVI não eram mais alegres do que as que cercaram um judeu francês do séc. XX. A visão desencantada não se deve à mudança da paisagem, à condição de vida dos índios na floresta, ou à dos europeus na Europa, mas à perda maior do séc. XX – a perda do sentido. Como observa Lévi-Strauss, "toda paisagem se apresenta inicialmente como uma imensa desordem que nos dá a liberdade de escolher o sentido que lhe queiramos dar". Mais do que a paisagem, mudou, no séc. XX, o sentido que podemos (ou não podemos mais) lhe dar.

Os primeiros franceses viram uma natureza difícil de dominar, índios antropófagos, entretanto levaram boa

lembrança, pois acreditavam que o Novo Mundo poderia ser a salvação do Velho, que ali havia uma natureza inesgotável e um modelo de homem mais livre e mais feliz. Falando de Léry, Staden e Thevet, Lévi-Strauss reconhece, com tristeza, que "o que viram então, nossos olhos jamais perceberão", porque eles tinham visto sociedades que haviam atingido "toda a plenitude e toda a perfeição compatíveis com a sua natureza, enquanto as sociedades que podemos estudar hoje – em condições que seria ilusório comparar com as que prevaleciam há quatro séculos – já não são senão corpos débeis e formas mutiladas".

A visão do etnólogo só pode ser pessimista, não apenas porque as culturas ameríndias foram destruídas e o pouco que resta está ameaçado, mas porque a própria visão do homem, objeto da antropologia, é, em nosso século, pessimista. Lévi-Strauss, com humor negro, faz o trocadilho antropologia/entropologia, isto é, estudo do processo de degeneração. No final de Tristes Trópicos, prevê o tempo em que "o arco-íris das culturas humanas tiver acabado de se abismar no vácuo escavado pelo nosso furor". A despedida enunciada – "adeus selvagens! adeus viagens!" - se refere não só ao Brasil perdido, mas à perda das diferenças culturais, suas formas e cores, privação que, em última instância, é a do sentido e da própria razão de ser do homem e de seu estudo. É essa questão fundamental do sentido da antropologia, por fim, o sentido do homem e do universo, que ele ainda interroga em História de Lince (1992).

O último livro de Lévi-Strauss, Saudades do Brasil (1994), é uma coleção de fotos que tirou entre 1935 e 1939, quando professor da USP, e descobriu sua vocação de etnólogo. Reiterando o título, o texto que acompanha as fotos é sucinto e eloquente. As saudades são de um Brasil que, embora degradado, parece um paraíso se comparado ao de hoje. Algumas das tribos fotografadas não existem mais, e a São Paulo que ele reviu em 1985, se transformara no "inferno paulista" (expressão dele).

As saudades de Lévi-Strauss se transformam em denúncia e advertência. O Brasil perdido não é só o dos índios, a culpa e o desastre não são apenas brasileiros. É a civilização ocidental que, depois de destruir outras culturas, está destruindo a si própria. Por ocasião do lançamento desse livro, ele fala de Léry e aponta paralelismo entre sua vida e a do viajante seiscentista:

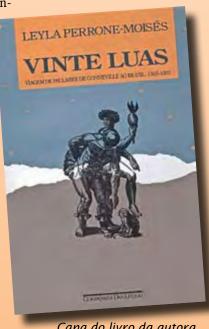
> "Léry partiu para o Brasil aos 22 ou 23 anos; eu tinha 26 quando iniciei a mesma viagem. Léry esperou 18 anos antes de redigir sua Viagem; eu esperei 15 antes de escrever Tristes Trópicos. No intervalo, durante esses 18 anos para Léry, e 15 para mim, o que aconteceu? Para Léry, as guerras de religião, as desordens de Lyon, de Charité-sur-Loire, o cerco de Sancerre - que ele viveu e sobre o qual escreveu um livro. Para mim foi a Segunda Guerra Mundial e também a fuga de perseguições".

Mas a grande semelhança foi a capacidade que ambos tiveram de ver o Brasil e seus habitantes, de serem transformados por essa viagem e refletir sobre sua própria cultura e o homem em geral.

Apesar da melancolia que marcara sua primeira viagem, Lévi-Strauss também teve seu momento Léry. Quando visitou nhambiquaras, numa noite presenciou a "miséria animada de cochichos e de risos", e viu nas carícias dos casais "a mais comovedora e verídica expressão da ternura humana". Em sua obra, este é dos poucos trechos afirmando uma verdade humana. O etnólogo conseguiu sentir o que sentira Léry, nessa noite nhambiquara, perfeita equivalente da noite tupinambá em que o protestante presenciara o ritual e deixarase invadir pela beleza dos cantos e pelo mistério dos sussurros. Michel de Certeau diz que "alguma coisa do próprio Léry não voltou de lá". Alguma coisa de Lévi-Strauss também nunca voltou dessa viagem ao Brasil, e é nisso que se fun-

da, apesar de tudo, o trabalho do etnólogo e a esperança do homem.

O Brasil dos viajantes encanta e dá saudades. Mas é urgente que, ouvindo a lição de Lévi-Strauss, não nos deixemos embalar pela nostalgia inconsequente e nos conscientizemos de que a perda desse Brasil é a nossa própria perda como cultura e como espécie.



Capa do livro da autora



A coleção FRANCESES NO BRASIL - séculos XVI e XVII, editada pela Fundação Darcy Ribeiro, reúne textos e imagens sobre as tentativas de colonização francesa no país, com relatos sobre os projetos da França Antártica, uma colônia calvinista no Rio de Janeiro, e da França Equinocial no Maranhão. As quartas capas dos volumes têm textos de Darcy Ribeiro.

Vol. 1 - VILLEGAGNON

Cartas de Villegagnon e textos correlatos de Nicolas Barré e Jean Crespin sobre a França Antártica, e as relações dos calvinistas com Villegaignon.

Vol. 2 – *ANDRÉ THEVET*

Primeira tradução portuguesa da Cosmographie Universelle (ilustrações originais e mapa), de Thevet, 1575, retrata habitantes, costumes, fauna e flora do Brasil.

Vol. 3 – JEAN DE LÉRY

Sob o título Viagem à Terra do Brasil, esta nova edição restaura vocábulos e frases em tupi, com gravuras e textos de Léry sobre os índios, com quem conviveu.

Vol. 4 - YVES D'EVREUX

Relato minucioso do projeto da França Equinocial, 1613-14, reproduz o original de Evreux da Biblioteca Pública de Nova York.

Leyla Perrone-Moisés

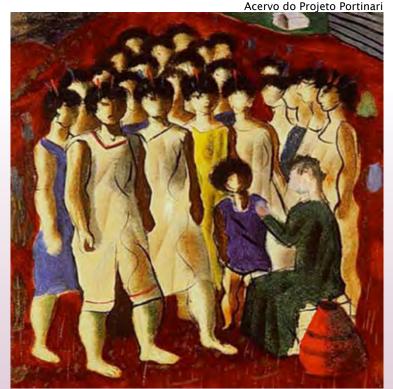
Professora Emérita / FFLCH-USP Pesquisadora do Núcleo França-Brasil / IEA-USP Autora, entre outros, de Vira e Mexe; Nacionalismo; e Vinte Luas - Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil (Cia. das Letras)

* Adaptado de artigo da Revista USP, São Paulo, jun./ago. 1996, p. 84-93

Línguas Indígenas do Brasil no séc. XXI*

Lucy Seki

dmite-se que o povo brasileiro tem em suas raízes o branco, o negro e o índio, porém, quanto à real participação na história e cultura brasileira, a presença indígena é apagada ao máximo e, quando muito, vista como algo genérico. Resulta deste apagamento que, ainda no século XXI, se difunde a ideia de que o Brasil é um país monolíngue e de cultura única. Após 500 anos de penoso contato, violências e discriminações, sobrevivem mais de



Catequese. Portinari, 1941

gras de estruturação, perfeitamente adequada a cumprir as funções de comunicação, expressão e transmissão. Cada uma reflete em seu vocabulário "as distinções e equivalências que são de intenção na cultura da sociedade na qual ela opera". (Lyons) E se as línguas indígenas apresentam propriedades diferentes de línguas indo-europeias, isto implica simplesmente que elas são distintas do ponto de vista tipológico.

conjunto específico de

sons, categorias e re-

duzentos povos indígenas, com suas crenças, costumes, organização social e visão de mundo próprios, falantes de umas 180 distintas línguas.

LÍNGUAS INDÍGENAS E O ETNOCENTRISMO

As línguas amerídias, assim como outras línguas nativas, receberam os qualificativos de "primitivas" ou "exóticas". Esse preconceito está relacionado ao fenômeno do etnocentrismo: os indivíduos tendem a encarar as demais culturas pelo prisma de sua própria, considerando como anormal, estranho ou exótico tudo o que dela diverge. Afirma Mattoso Câmara: "Em relação à língua o etnocentrismo ainda é maior, porque a língua se integra no indivíduo e fica sendo o meio permanente do seu contacto com o mundo extralinguístico, com o universo cultural que o envolve, de tal sorte que se cria uma associação íntima entre o símbolo linguístico e aquilo que ele representa.".

A afirmativa, válida para qualquer língua, aplicase mais às línguas indígenas, de culturas distintas da ocidental. Acresce que são línguas de tradição oral, o que parece implicar diferenciação em relação às ocidentais, pela importância da língua escrita nestas últimas.

Entretanto, como qualquer outra das cerca de seis mil línguas naturais existentes, as línguas indígenas são organizadas segundo princípios gerais comuns e constituem manifestações da capacidade humana da linguagem. Cada uma constitui sistema complexo, com um

LÍNGUAS INDÍGENAS BRASILEIRAS E SEU ESTUDO **

Desde a chegada dos portugueses ao Brasil a existência de povos indígenas e de suas línguas tornou-se conhecida, mas não completamente. O primeiro contato ocorreu com povos tupi da costa brasileira e, exceto o kariri, a língua por eles falada foi a única estudada nos primeiros trezentos anos de colonização. Os materiais linguísticos foram produzidos sobretudo por missionários jesuítas portugueses, entre os quais se destacam o padre José de Anchieta, que em 1595 publicou uma gramática tupi, e a do padre Luis Figueira, de 1621, sobre a mesma língua. Há materiais produzidos por não missionários, destacando-se o francês Jean de Léry, que deixou observações sobre aspectos do tupi (o *ava-nheeng*, lit. "língua de gente": *ava* 'gente', *nhe'eng* 'fala, língua').

As demais línguas, faladas por povos considerados do grupo "tapúya" (tupi: 'bárbaro, inimigo'), eram denominadas de "travadas", de difícil entendimento, em contraste com o tupi jesuítico, o "nheengatu" (tupi: *nhe'eng* 'língua' + *katu* 'bom') – a "língua boa". Este desenvolveu-se como 'língua geral' da colônia e ainda sobrevive na região do Rio Negro.

Já apontadas por Câmara Jr., as características principais dos materiais linguísticos dessa época são: 1. referência somente à língua tupi, uma generalização de variantes próximas, também chamada de *brasílica*,

nos séculos XVI e XVII, e de *tupinambá*, após o século XVIII, ou de *tupi-guarani*; 2. focalização da língua não como objeto de estudo, mas para estabelecer comunicação com os falantes nativos e promover sua catequese; 3. abordagem da língua com base no aparato conceptual então disponível – o de descrição das gramáticas clássicas, particularmente a latina.

A ênfase dada ao estudo do tupi no Brasil colônia continuaria posteriormente pelo desenvolvimento de uma "filologia tupi": o estudo de materiais escritos em tupi, legados em especial por missionários, focalizando também a influência da língua no português, e o nheengatu, foi em grande parte responsável pela ideia, ainda hoje difundida, de que no Brasil havia o tupi, ou tupi-guarani, língua extinta da qual se fala no passado, apagando-se a existência das demais línguas.

Informações sobre línguas não tupi começaram a surgir no século XIX, pelo trabalho de missionários e de estudiosos que mantiveram contato direto com falantes nativos, por força de pesquisas voltadas para suas áreas particulares de interesse. Incluem-se europeus (geógrafos, naturalistas, etnólogos), como von den Steinen, Wied-Neuwied, Martius, Castelnau, Koch-Grümberg, Manizer; brasileiros: Couto de Magalhães, Capistrano de Abreu, Visconde de Taunay, e missionários como Val Floriana, A. Giaconi, Fidelis de Alviano. A. Kruse.

Os trabalhos desse período não tinham como objetivo central a língua, em si, mas eram voltados à catequese, no caso de missionários, ou aos interesses específicos de cada pesquisador. Os estudos consistem, via de regra, de listas lexicais, sendo raras as tentativas de descrição de aspectos gramaticais, e as transcrições eram, com poucas exceções, precárias, impressionísticas. No período, foi dada atenção a línguas não tupi, e os materiais produzidos permitiram análises comparativas que basearam o trabalho de classificação inicial de nossas línguas e, muitas vezes, são a única informação existente sobre as hoje extintas. Quanto aos materiais sobre línguas indígenas brasileiras produzidos até a primeira metade do século XX, cumpre notar que alguns trabalhos, como o de Anchieta, sobre o tupi, o de Steinen, sobre o bakairi, e o de Capistrano, sobre o kaxinawá, são reconhecidos como mais elucidativos do que muitos produzidos por linguistas contemporâneos.

A preocupação com o estudo científico das línguas indígenas brasileiras aparece nos anos 1930, como

os de José Oiticica, nos quais se criticava a orientação existente e se preconizava a necessidade de proceder à documentação sistemática dessas línguas. Na época, embora a linguística estivesse em fase de grande desenvolvimento no exterior, inexistia no Brasil. O quadro institucional de nossas universidades só previa o ensino de línguas clássicas e literárias modernas, numa orientação profissionalizante que excluía a pesquisa. O processo de implementação da linguística somente ocorreria a partir dos anos 1960 e, na disciplina, o desenvolvimento de estudos das línguas indígenas foi retardado por vários fatores, entre eles a vinda para o Brasil do Summer Institute of Linguistics (SIL), conhecido como Instituto Linguístico de Verão, ou "Summer", instituição missionária que usou o trabalho linguístico como roupagem e meio de desenvolver a catequese.

O ingresso do SIL no País ocorreu em fins dos anos 1950, através de convênio com o Museu Nacional, e recebeu apoio no meio antropológico, pois esperava-se que os linguistas do Summer tomassem a si a tarefa de descrever as línguas indígenas, "salvando-as" para a posteridade, e contribuindo para a formação de linguistas brasileiros. A última expectativa não se confirmou: os linguistas brasileiros que trabalham com línguas indígenas receberam formação no exterior ou aqui, sob a orientação de brasileiros. Somente no início linguistas do SIL prestaram alguma colaboração, conduzindo cursos nas instituições a que o Instituto esteve ligado – o Museu Nacional e a UnB, e participaram de outras atividades acadêmicas, porém a tendência foi de afastamento em relação aos linguistas brasileiros. Quanto à documentação linguística, houve contribuição do SIL, mas, apesar de significativo, o material produzido ficou aquém do esperado, considerando-se o período abrangido, as excelentes condições de pesquisa e o tempo despendido por seus linguistas junto às comunidades falantes das línguas. Embora a qualidade da produção seja variável, os resultados deixam a desejar.

A partir da década de 1980 a linguística indígena experimentou grande desenvolvimento, com crescente número de linguistas brasileiros engajados no estudo de nossas línguas e na formação de especialistas, com aumento quantitativo e qualitativo na produção de trabalhos. Grande parte dos especialistas estão envolvidos na formação de professores indígenas, incluindo o treinamento em linguística.



am linha

AS LÍNGUAS INDÍGENAS BRASILEIRAS E SUA DIVERSIDADE

Atualmente, cerca de 180 línguas indígenas são faladas no Brasil, mas não há absoluta certeza quanto ao número, devido às dificuldades inerentes à definição técnica do que seja propriamente uma língua (em relação a dialeto, formas antigas e modernas etc.), agravadas pela carência de informações sobre as línguas e seus falantes.

Estima-se que, nos 500 anos de colonização, umas mil línguas se perderam pelo desaparecimento dos falantes, por epidemias, extermínio direto, escravização, redução de territórios, destruição das condições de sobrevivência e aculturação forçada, entre outros fatores que acompanham as frentes de expansão no Brasil colônia até hoje.

Exemplo atual é o avanço sobre a área Terra do Sol, em Roraima, habitada por indígenas makuxi, wapixana, ingarikó e taurepang. A extensão da perda pode ser visualizada pela localização atual de grupos e línguas indígenas: estão concentrados no Amazonas, Acre, Pará, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, em Goiás, Rondônia, Roraima, Tocantins e, em menor proporção, noutros estados, tendo desaparecido praticamente de toda a parte leste, de norte a sul do país, e até em parte da Amazônia. Por exemplo, a família linguística botocudo, uma das mais extensas do Brasil, cujos falantes ocupavam no passado a área entre o Rio Pardo, na Bahia, e o Rio Doce, em Minas Gerais e Espírito Santo, está hoje reduzida a um único grupo, o krenak-nakrehé.

As sobreviventes línguas indígenas brasileiras apresentam grande diversidade linguística. A despeito de materiais muito deficitários, foi possível estabelecer uma classificação genética dessas línguas, agrupando-as em famílias e troncos linguísticos.

O tronco tupi, estabelecido bem claramente, é um dos grandes agrupamentos, ao lado do tronco macro-jê e das famílias aruák, karíb e páno. É constituído por sete famílias genéticas: tupi-guarani (com 33 línguas e dialetos no Brasil), mondé (com sete línguas), tuparí (com três línguas), juruna, mundurukú e ramarána (cada uma com duas línguas), incluindo ainda três línguas isoladas no nível de família: awetí, sateré-mawé e puruborá. A família tupi-guarani caracteriza-se por grande dispersão: suas línguas são faladas em diferentes regiões do Brasil e em outros países da América do Sul (Bolívia, Peru, Venezuela, Guiana Francesa, Colômbia, Paraguai e Argentina). As demais famílias do tronco tupi estão todas localizadas no Brasil, ao sul do Rio Amazonas.

No tronco macro-jê, definido com base em evidências menos claras, são incluídas cinco famílias genéticas: jê (com 27 línguas e dialetos), bororo (com duas línguas), botocúdo (com uma língua), karajá e maxakalí (com três línguas cada), e ainda quatro línguas: guató, ofayé, rikbaktsá e yatê ou fulniô. As línguas (e dialetos) filiadas a esse tronco, exclusivamente brasileiro, são faladas em particular em áreas de campos e cerrados, do sul do Maranhão e do Pará, e estados do Centro-Oeste e do Sul do país.



A família karib é representada, no Brasil, por 20 línguas, distribuídas ao norte do Rio Amazonas — Amapá, Roraima, Pará e Amazonas, e ao sul, ao longo do Rio Xingu. Outras línguas dessa família são faladas nas Guianas e na Venezuela.

Dezessete línguas representam a família aruák (ou arawák) no Brasil, sendo faladas nos Estados de Amapá, Roraima, Acre, Amazonas, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. A família inclui outras línguas faladas fora do Brasil.

A família páno abrange 13 línguas faladas no Brasil – Acre, Rondônia e Amazonas, ainda pouco estudadas, além das faladas no Peru e na Bolívia.

Outras famílias linguísticas são: o tucáno, com 11 línguas e vários dialetos; arawá, com sete línguas; makú, com seis línguas; katukína e yanomámi, cada uma com quatro línguas; txapakúra e nambikwára, com três línguas cada; mura, com duas línguas e guaikurú, com uma língua falada no Brasil.

Há ainda 10 línguas indígenas classificadas como isoladas, isto é, como constituindo tipos linguísticos únicos: tikúna, irantxé/münkü, trumái, máku, aikaná, arikapú, jabutí, kanoê e koaiá ou kwazá.

Este rápido panorama sobre as línguas indígenas brasileiras que sobreviveram ao século XX suscita a relevância de estudá-las e pesquisá-las, considerando-se que a linguística busca compreender a natureza da linguagem humana, caracterizada pela unidade na diversidade, manifesta em cada língua de forma particular.

** Nota

Utiliza-se neste texto a grafia de nomes de povos indígenas e de suas línguas, de acordo com a convenção estabelecida em 1953 pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Embora nem sempre seguida pela mídia em geral, tal convenção é utilizada rigorosamente por antropólogos, linguistas e indigenistas.

Lucy Seki

Doutora em Filologia (Línguas Indígenas Americanas) Mestre em Filologia (Língua Russa e Literatura) – Universidade Patrice Lumumba/Moscou

Professora Titular do Dep. de Linguística da Unicamp * Adaptado de artigo, revista *Impulso* n.º 27, p. 157-170

AS LÍNGUAS DA FAMÍLIA PANO

Gláucia Vieira Cândido

m seu clássico livro *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas* (1986), afirma o professor Aryon Dall'Igna Rodrigues existirem cerca de 180 línguas indígenas no Brasil, classificadas genealogicamente em dois grandes troncos (o Tupi e o Macro-Jê) que incluem diversas famílias de línguas, 12 autônomas, algumas línguas isoladas e, ainda, as chamadas línguas gerais. Dentre as famílias de línguas já reconhecidas destaca-se a denominada Família Pano.

Segundo a mais recente classificação genealógica feita por Lincoln Almir Amarante Ribeiro (2006), as línguas da família Pano estão distribuídas em quatro grandes grupos. No Grupo I está apenas a língua Amawaka. O Grupo II se subdivide em Subgrupo II-1, com as línguas Kashibo e Nokaman, e Subgrupo II-2, com as línguas Shipibo, Kapanawa e Panobo. O Grupo III apresenta as seguintes subdivisões: Subgrupo III-1, com as línguas Iskonawa e Kaxinawa; Subgrupo III-2, subdividido ainda em Subgrupo III-2-1, com as línguas Nukini e Remo; Subgrupo III-2-2, também subdivido em Subgrupo III-2-2-1, com as línguas Kanamari, Katukina e Marubo; Subgrupo III-2-2-2, com as línguas Mastanawa, Tuxinawa, Yoranawa, Sharanawa, Shanenawa, Arara, Yawanawa, Xitonawa e Yaminawa; Subgrupo III-2-3, com as línguas Kaxarari e Poyanawa. Finalmente, o Grupo IV que está subdividido em Subgrupo IV-1, com as línguas Kapishto, Matsés, Kulina e Matis; Subgrupo IV-2, com as línguas Atsawaka, Arazaire e Yamiaka; Subgrupo IV-3, com as línguas Karipuna, Chacobo e Pakawara.

A família Pano, pelas informações oficiais, conta com mais de 40.000 falantes, os quais, juntamente com várias outras etnias indígenas, ocupam vasta área na forma aproximada de um quadrilátero (situado na região amazônica boliviana, brasileira e peruana) cujos lados são limitados pelos paralelos 3° S e 14° S e pelos meridianos 72° W e 64° W. Como costuma ocorrer com a maioria das populações indígenas, os povos da família Pano residem sempre em áreas contíguas às margens de rios. Assim, do norte para o sul, os Pano estão em áreas que vão do Rio Amazonas ao alto Madeira e Beni; de oeste para leste, vão do Ucayali até as cabeceiras do Javari, Juruá e Purus.

No Peru, há registros dos povos Pano Amawaka, Kashibo, Kaxinawa, Nawa (ou Parquenawa), Iskonawa, Matsés, Sharanawa (incluindo as variantes Marinawa e Mastanawa), Shipibo-Conibo e Yaminawa, todos na região oriente, nos Departamentos de Ucayali, Madre de Dios e Loreto. Na Bolívia, encontram-se apenas três povos: o Chácobo, o Pakawara e o Yaminawa, todos localizados na região oriental mais ao norte, nos Departamentos de Pando e Beni. No Brasil, estão as etnias Arara, Korubo, Kulina, Karipuna, Katukina do Acre, Kaxarari, Kaxinawá, Marubo, Matis, Matsés (ou Mayoruna), Maya, Nawa, Nukini, Poyanawa, Shanenawa, Yaminawa e Yawanawa, distribuídas numa região que compreende o sul e o oeste do Estado do Acre, estendendose para leste até a parte ocidental de Rondônia e, ainda, o norte no Estado do Amazonas entre os rios Juruá e Javari.

Apesar da quantidade considerável de línguas, a família Pano não era muito conhecida entre os estudiosos. Até a década de 70, encontravam-se apenas referências na literatura sobre línguas faladas no Peru e na Bolívia. Pouco se conhecia acerca da existência delas no Brasil. Contudo, a partir da década de 80, as línguas Pano brasileiras passaram a ser mais estudadas por pesquisadores de diversas universidades e centros de pesquisa do Brasil, como Unicamp, UFG, UEG, UFPE, UFRJ, Museu Nacional, entre outros. Esses estudos estão ajudando a tornálas mais conhecidas das comunidades científica, indígena e não indígena.

A cada nova descrição científica de uma língua Pano, muitas contribuições podem ser acrescentadas às teorias linguísticas. Afinal, essas línguas são bastante interessantes em seus diversos aspectos (fonológicos, morfológicos, sintáticos, entre outros). Do ponto de vista fonológico, por exemplo, elas apresentam sons vocálicos e consonantais não articulados em línguas latinas, como o Português e o Espanhol. Quanto ao morfossintático, as línguas Pano são riquíssimas também e se diferenciam substancialmente em relação às línguas oficiais faladas na América do Sul. Assim, enquanto a ordem básica dos termos sintáticos nas frases do Português é sujeito, verbo e objeto, nas línguas Pano tem-se sujeito, objeto e verbo. Esta ordem, a exemplo de outras



Participantes de curso para magistério indígena, Povo Kaxinawá. Acre, 2010

línguas como o Latim, constitui uma preciosidade morfológica para marcar as funções sintáticas de sujeito e objeto e, nisso, tais línguas revelam-se pujantes. Aliás, muitas marcas morfológicas presentes na família Pano não foram ainda descritas em nenhuma outra língua do mundo, como a marca de concordância entre adjuntos adverbiais e os termos participantes do evento, ou seja, nestas línguas há um sufixo nos adjuntos adverbiais (locativos, especialmente) que concorda com o sujeito do verbo transitivo, do verbo intransitivo, ou ainda, do objeto.

No âmbito não científico, o registro e a descrição das línguas Pano estão ajudando a fortalecer esses idiomas dentro das próprias comunidades. Cada vez que um estudo é realizado, há a colaboração constante da comunidade indígena durante o processo, o que a leva a reconhecer o valor do idioma para além de sua cultura. A partir daí, nela aumenta o interesse em tornar a língua, antes apenas de tradição oral, em de uso escrito também.

A despeito disso, infelizmente muitas línguas Pano já não existem mais. Desapareceram com seus falantes, dizimados por doenças ou por perseguições de seringueiros nas matas da Amazônia. No presente, das línguas sobreviventes, a maioria corre perigo de extinção não mais por ações homicidas desse tipo. Em recente contato com representantes dos 11 povos Pano localizados no Estado do Acre, constatamos uma triste realidade: em apenas duas etnias (Katukina e Jaminawa), a língua materna dos indígenas é falada por todos os membros das comunidades. Em todos os outros casos, a língua indígena perdeu ou está perdendo lugar para o Português (ou o Espanhol na região de fronteira), sendo falada apenas pelos idosos e por uma pequena parcela da população adulta. O fator preponderante para essa perda, claro, é a forte influência das línguas oficiais sobre os jovens e as crianças, os quais sem uma po-



lítica de conscientização da própria cultura acabam adotando outra em detrimento da sua.

Embora incipientes, felizmente existem políticas educacionais de educação indígena, como no Estado do Acre, visando ao fortalecimento da cultura e da língua indígena nas escolas das comunidades. Cursos de formação de professores indígenas têm reunido representantes das etnias para discutir políticas de fortalecimento da língua indígena e foi em um desses eventos que os representantes das etnias Katukina e Jaminawa expuseram aos demais "parentes" Pano (como costumam se referir entre si) políticas de revitalização e fortalecimento de seu maior expoente cultural, ou seja, sua língua. Tomara que o exemplo desses dois povos Pano seja seguido.

Referências

AMARANTE RIBEIRO, L. A. Uma proposta de classificação interna das línguas da família Pano. Revista Investigações. Lingüística e Teoria Literária, 19, 2006. p. 16-37. RODRIGUES, A. D. Línguas brasileiras: para um conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

GLÁUCIA VIEIRA CÂNDIDO

Doutora em Linguística pela Unicamp Professora do Curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás Líder do Grupo de Investigação Científica de Línguas Indígenas glaucia.v@uol.com.br

TROCAS CULTURAIS MESTIÇAS

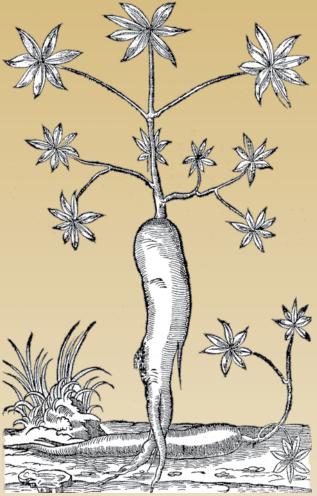
CARLOS LESSA

o século XVI, com o controle do Caminho das Índias, Portugal dispunha de fontes asiáticas supridoras de vasto elenco de mercadorias de luxo, sobretudo especiarias, tecidos finos artesanais e porcelanas. O Brasil, posteriormente, se converteria em produtor e fornecedor da principal especiaria da época: o açúcar de cana. Nos primeiros contatos, o Brasil quase nada apresentou neste sentido, pois a pimenta nativa (de cheiro) tinha pouco prestígio em relação à pimenta asiática (do reino) e à africana (malagueta). O país dispunha de madeira que fornecia tinta vermelha: o pau-brasil. À exceção dele, no máximo, poderia fornecer algumas curiosidades. Entretanto, Portugal se empenhou em permanecer dono das terras definidas por Tordesilhas na firme crença de que localizaria ouro e prata.

No relacionamento com as tribos costeiras, vencida a inicial etapa de estranheza, ficou claro para os colonizadores o estado primitivo dos índios, classificado antropologicamente como neolítico inferior, pois dominavam a feitura de objetos de pedra. Para os nativos, que não usavam metais, os portugueses seriam detentores de poderes e de objetos de valor, já que qualquer objeto de metal era em princípio um bem precioso.

Para os portugueses, do ponto de vista mercantil, era importante dispor de estoques de pau-brasil. Como a forma mais elementar de comércio é o escambo, ou seja, a troca direta de mercadorias, para fazê-lo e guardar em segurança os troncos obtidos, tinham que estabelecer feitorias que, tecnicamente, eram depósitos defendidos contra terceiros. Cada feitoria precisava de alguns portugueses residentes que operassem as trocas e guardassem os valores. Pelas feitorias se intensificaram os contatos entre portugueses e índios.

A primeira e principal diretiva da Coroa portuguesa visava à catequese e à constituição de cristãos. A avaliação feita pelos padres sugeria que os nativos tinham alguns hábitos profundamente perniciosos, a saber: a antropofagia e a promiscuidade sexual. Por outro lado, do ponto de vista doutrinário, não cultuavam entidades sinistras nem possuíam ídolos ou templos, o que levou os jesuítas a consideraram que o ameríndio das novas terras portuguesas não estava sob domínio absoluto do diabo e, assim sendo, seria de mais fácil catequese e assimilação de hábitos civilizados. Os jesuítas, em busca das marcas de Cristo, associaram o vago culto à mãe-terra como uma possível devoção à Virgem



Planta da mandioca (manihot), com da qual fazem sua farinha. André Thevet. 1557

Maria; entenderam que as entidades ameríndias que voavam sobre campos e florestas teriam potencialidades como arcanjos, e assim por diante.

Desde as primeiras feitorias, houve intensa interação de costumes. Na ausência completa de mulheres portuguesas, os lusitanos das feitorias e onde mais se instalaram, adotaram o "cunhadismo" – hábito indígena de oferecer ao visitante uma mulher de seu grupo, para dele se tornar cunhado. Se nos costumes nativos era frequente o índio beneficiado com a mulher capturar outro para o cunhado realizar um banquete canibal, para o português se tornar "cunhado" do índio bastava trocar mulheres por objetos metálicos desejados por aquele que lhe oferecera o "presente". Alguns portugueses acumularam dezenas de cunhados e produziram a primeira geração de mestiços brasileiros. Como o cunhadismo impunha regras de solidariedade, é fácil compreender que pioneiros, a exemplo de João Ramalho, puderam dispor do amplo apoio de diversas tribos.

Houve intensa troca de tecnologias. Na perspectiva indígena, o português, além dos objetos de metal, dispunha de animais domésticos. O anzol, o prego, o fio metálico e as ferramentas de corte, de serra e de trabalhos rurais permitiram aos índios ampliar a produtividade, o que repercutiu no abastecimento das feitorias e dos pequenos vilarejos do início da Colônia. O português introduziu o cão, indispensável para a eficiência da caça

LEITURA, LEITURAS

e sistema de alarme. Em sucessão, o boi, o cavalo, o porco e a galinha ampliaram – mesmo com técnicas produtivas primitivas – a oferta de proteínas e a disponibilidade de animais de trabalho. Não é exagero afirmar que esses itens alteraram a produtividade indígena.

Ao mesmo tempo, introduziram-se aqui vírus e germes que dizimaram os nativos. Alguns afirmam que a hecatombe das enfermidades exóticas importadas reduziu a população nativa e permitiu a reconstituição da Mata Atlântica. Foi de extrema importância a transferência de conhecimento sobre medicamentos tradicionais utilizados para as enfermidades tropicais que

surpreenderam os portugueses. Infelizmente, o atraso tecnológico português não venceu a fragilidade imunológica ameríndia.

Pela vertente índia, houve transferência de informações sobre territórios e caminhos, além de novos cultivos nos quais se destacam mandioca, milho, algodão, amendoim e ervas medicinais. A tradição agrícola indígena propunha a coivara (queima delimitada de uma área): cabia aos homens a derrubada das grandes árvores e às mulheres o plantio, utilizando instrumentos de madeira. Além de a coivara ser produtiva durante poucas safras, o índio, caçador, rapidamente esgotava o recurso proteico da região, o que impunha periódicos deslocamentos da tribo. A deficiência proteica do índio fazia das zonas de piracema e de reprodução de tainhas espaços ultravaliosos, pois a farinha de peixe seco ampliava a potência militar da tribo e sua região de caça. As grandes concentrações de mexilhões deram origem aos sambaquis, espaço privilegiado da arqueologia brasileira. De modo geral, todas as regiões que apresentavam safras sazonais (pinhão da araucária, castanha de caju, etc.) eram zonas de conflito.

A primitiva tecnologia agropecuária portuguesa foi assimilada rapidamente pelo nativo. O arado de madeira e os instrumentos metálicos de trabalho e de corte de árvores reduziram o nomadismo e garantiram suprimento à crescente população. Talvez a agricultura itinerante nas terras fronteiriças seja hoje a forma transformada desse costume indígena.

Os índios transferiram suas técnicas agrícolas; certamente, a de maior importância na Colônia foi o fabrico de farinha de mandioca. Ela superava a do trigo em perenidade e foi fundamental como alimento das tripulações e dos escravos transportados nas naus. A preservação de valor nutritivo da mandioca permitia que as naus escravagistas permanecessem atracadas por logos períodos enquanto eram capturados e comercializados os futuros escravos daquele embarque.

A *ubá* – canoa esculpida num tronco – era tradicionalmente cavada com utensílios de pedra lascada e uso do fogo. Os portugueses a adotaram com entu-



Taba e canoas. Portinari, 1959. Acervo Projeto Portinari

siasmo e, com instrumentos metálicos, multiplicaram as flotilhas fluviais. Na verdade, a ubá foi decisiva para o conhecimento e ocupação do interior brasileiro.

O intercâmbio de tecnologias portuguesas e ameríndias foi sistêmico até nas missões religiosas, principalmente as jesuítas, que alteraram radicalmente o modo de organizar a família índia. No Brasil, o movimento bandeirante, em busca de índios "mansos", devastou missões, porém no Paraguai foram preservadas as missões, impondo-se derrota às bandeiras de captura. Aliás, no Paraguai foi preservado o antigo idioma guarani.

Obviamente, o intercâmbio luso-ameríndio teve no filho mestiço e seus descendentes os primeiros brasileiros que combinaram tecnologias importadas com os costumes e as técnicas locais. O primeiro brasileiro se considerava um orgulhoso português, porém, ao mesmo tempo, um ameríndio que dispunha de um professor particular: sua mãe índia. O mameluco foi a coluna vertebral de deslocamentos espaciais a partir do planalto paulista. Inicialmente, falava nheengatu, dialeto predecessor do guarani paraguaio. No Nordeste, a baixa imunidade do nativo praticamente o retirou da Zona da Mata e da agropecuária canavieira. Entretanto, o descendente mestiço adaptou e desenvolveu a pecuária extensiva do Semiárido e, provavelmente, foi dos primeiros ocupantes do Agreste, produzindo alimentos, principalmente farinha de mandioca.

A economia do açúcar colonial relacionada por Capistrano de Abreu teve créditos devidos à contribuição indígena. A história e a antropologia fornecem inúmeras comprovações do papel essencial que os índios cumpriram na formação da unidade cultural brasileira. Entretanto, mesmo sendo fácil perceber por todo o Brasil a presença indígena, há carência de obras que relacionem, sistemicamente, as interações luso-indígenas.

Carlos Lessa

Economista Professor Emérito e ex-Reitor da UFRJ



Se não tivermos conhecimento correto sobre a história indígena, não poderemos explicar o Brasil contemporâneo. As sociedades indígenas constituem um indicador extremamente sensível das características da sociedade que com elas interage. A sociedade brasileira se desnuda e se revela no relacionamento com os povos indígenas. Nesse sentido, buscar compreender as sociedades indígenas não é apenas procurar conhecer "o outro", "o diferente", mas implica conduzir as indagações e reflexões sobre a própria sociedade em que vivemos.

PRIMEIRO EQUÍVOCO: O ÍNDIO GENÉRICO

primeira ideia que a maioria dos brasileiros tem sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. Ora, este equívoco reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supraétnica. O Tukano, o Desana, o

Munduruku, o Waimiri-Atroari deixam de ser Tukano, Desana, Munduruku e Waimiri-Atroari para se transformarem no "índio", isto é no "índio genérico".

Hoje vivem no Brasil mais de 200 etnias, falando 188 línguas diferentes. Cada povo desses tem língua, religião, arte, ciência, e dinâmica histórica próprias, diferenciando-se uns dos outros. Só para se ter noção dessa enorme diversidade, quando Frei Gaspar Carvajal desceu o rio Amazonas, em 1540, encontrou aqui povos que falavam dezenas de línguas diferentes, tão diferentes entre elas como o português e o alemão. Trabalho feito pelo linguista tcheco Cestmir Loukotka, em 1968, sobre classificação de línguas, mostrou que na Amazônia brasileira, em 1500, eram faladas mais de 700 línguas diferentes.

O grau de intercomunicação entre elas é variável. A diferença que pode haver entre a língua makuxi e a ingaricó, ambas do tronco linguístico karib, é comparável à existente entre o português e o espanhol, ou seja, é possível estabelecer um nível mínimo de comunicação. No entanto, não é o que ocorre, por exemplo, entre a língua makuxi (karib) e a wapixana (aruák); entre línguas de troncos diferentes, as diferenças podem ser comparáveis à existente entre o alemão e o português, sem condição de entendimento.

Como as mulheres dos selvagens preparam sua bebida (cauim). André Thevet, 1575

O SEGUNDO EQUÍVOCO: CULTURAS ATRASADAS

A segunda ideia equivocada é considerar as culturas indígenas como *atrasadas* e *primitivas*. Os povos indígenas produziram saberes, ciências (em moldes diversos da nossa ciência), arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensam os mal-informados.

As línguas indígenas, por exemplo, foram consideradas pelo colonizador, equivocadamente, como línguas "inferiores", "pobres", "atrasadas". Ora, os linguistas sustentam que qualquer língua é capaz de expressar qualquer ideia, pensamento, sentimento e que, portanto, não existe uma língua melhor que a outra, nem língua inferior ou mais pobre que outra. As pessoas, no entanto, confundem muitas vezes as línguas com os seus falantes. O que existe são falantes que, na estrutura social, ocupam posições privilegiadas ou não.

As religiões indígenas também foram consideradas pelo catolicismo guerreiro, no passado, como conjunto de superstições. Entretanto, basta entrar em contato com as formas de expressão religiosa de qualquer grupo indígena, para verificar quanto esta visão é etnocêntrica e preconceituosa. Desde 1992, tenho realizado visitas às aldeias dos índios Guarani Mbyá no estado do Rio de Janeiro. São cinco aldeias, uma em Angra dos Reis e quatro em Paraty. Os Guarani foram considerados por estudiosos como "os teólogos da Floresta", devido à sua profunda religiosidade, que se manifesta a todo momento, no cotidiano, penetrando nas diversas esferas da vida. As próprias atividades econômicas aparecem muitas vezes como

simples pretexto para a realização de cerimônias. A colheita de produtos da roça pode ser motivo para rezas e danças rituais. O ciclo econômico anual é, antes de mais nada, um ciclo de vida religiosa, que acompanha as diversas atividades de subsistência. A religião é, assim, um dos mais importantes fatores de identidade para os Mbyá.

As ciências indígenas também foram tratadas de forma preconceituosa pela sociedade brasileira. Os conhecimentos indígenas foram desprezados e ridicularizados, como se fossem a negação da ciência e da objetividade. O antropólogo Darell Posey explicou que existem índios especialistas em solos, plantas, animais, colheitas, remédios e rituais. Mas tal especialização não impede, no entanto, que qualquer homem ou mulher Kayapó tenha absoluta convicção de que detém os conhecimentos e as habilidades necessárias para sobreviver sozinho na floresta, indefinidamente, o que lhe dá grande segurança. Segundo Posey:

Se o conhecimento do índio for levado a sério pela ciência moderna e incorporado aos programas de pesquisa e desenvolvimento, os índios serão valorizados pelo que são: povos engenhosos, inteligentes e práticos, que sobreviveram com sucesso por milhares de anos na Amazônia. Essa posição cria uma "ponte ideológica" entre culturas que poderia permitir a participação dos povos indígenas, com o respeito e a estima que merecem, na construção de um Brasil moderno.

O preconceito contra as línguas, as religiões e as ciências produzidas pelos índios alcançou também as artes, sobretudo a literatura. Os diferentes povos indígenas produziram uma literatura sofisticada, que foi menosprezada porque as línguas indígenas eram ágrafas (não possuíam escrita), e essa literatura foi

passada de geração em geração através da tradição oral. As várias formas de narrativa e de poesia indígena, por isso, não são consideradas como parte da história da literatura nacional, nem ensinadas nas escolas, tampouco reconhecidas e valorizadas pela mídia.

No século passado e no início deste século, vários estudiosos recolheram, no Pará e no Amazonas, literatura oral de primeiríssima qualidade. Um deles foi o general Couto de Magalhães, que não era militar, mas advogado e político mineiro, que recebeu a patente de general porque, quando era presidente da província do Mato Grosso, comandou as tropas brasileiras na guerra do Paraguai. Como se sabe, no Império, o Brasil se compunha de províncias e não de estados, e quem as governava tinha o cargo de presidente e não de governador. Pois bem, Couto de Magalhães foi presidente de Mato Grosso, São Paulo e Pará. Ele não tinha, em princípio, qualquer motivo para simpatizar com os índios e compartilhava de todos os preconceitos de que falamos. No entanto, quando viajou ao Pará, no barco ouviu um índio contando histórias, durante horas, para uma plateia atenta de tripulantes, que ria e participava ativamente. Curioso, Couto de Magalhães se aproximou e ouviu que falavam uma língua que não entendia: o nheengatu. Decidiu então aprender essa língua, só para conhecer as histórias. Ficou apaixonado com a beleza da literatura indígena, que considerava de primeiríssima qualidade, equiparando-a à literatura grega. Recolheu e registrou muitas histórias, como aquelas que têm por personagem o jabuti. Essas narrativas tinham na verdade a função educativa de transmitir valores e formas de comportamento. Couto de Magalhães comentou, em inteligente observação, que um povo cuja literatura tem um personagem como o jabuti, lento e feio, que consegue vencer animais belos e fortes como a onça e o jacaré, só usando a astúcia, é um povo que tem civilização "para dar e vender". "Um povo que ensina que a inteligência vence a força, é um povo altamente civilizado é um povo altamente sofisticado", afirma.

Muitos recolheram narrativas que, talvez agora, com a recente legislação (Lei n.º 11.645, de 10/03/2008, incluindo no currículo oficial de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena") possam chegar aos estudantes e à população brasileira, permitindo que não ignorem mais esse patrimônio cultural da humanidade — a nossa literatura indígena.

TERCEIRO EQUÍVOCO: CULTURAS CONGELADAS

O terceiro equívoco é a ideia do "congelamento" das culturas indígenas. Criou-se para a maioria dos brasileiros a imagem de como deveria ser o índio: nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e fle-

cha, como descrito desde Pero Vaz de Caminha. Essa imagem foi "congelada", persistindo até hoje. Qualquer mudança nela provoca estranhamento. Quando o índio não se enquadra nessa imagem, vem logo a reação: "Ah! Não é mais índio". Para essas pessoas, o "índio autêntico" é o da carta de Caminha e não aquele índio de carne e osso que conosco convive, que está hoje no meio de nós.

Para impedir a demarcação das terras indígenas e reforçar preconceitos, diz-se: "esses aí não são mais índios, já estão de calça e camisa, de óculos e relógios, e falando português, não são mais índios". Cria-se uma nova categoria, desconhecida pela etnologia: os ex-índios. Aliás, isto acontece com todos nós. O uso de *jeans*, tão corrente no Brasil, não foi inventado por nenhum brasileiro. A forma de construir em concreto armado também não é técnica brasileira. A tecnologia do telefone celular e do computador não é brasileira, enfim, toda essa parafernália que usamos – os milhares de itens culturais presentes no nosso cotidiano – não tem necessariamente suas raízes em solo brasileiro.

Então, o brasileiro pode usar coisas produzidas por outros povos – computador, telefone, televisão, relógio, rádio, aparelho de som, luz elétrica, água encanada – e nem por isso deixa de ser brasileiro. Mas o índio, se fizer o mesmo, deixa de ser índio? Quer dizer, nós não concedemos às culturas indígenas aquilo que queremos para a nossa: o direito de entrar em contato com outras culturas e de, como consequência desse contato, mudar.

QUARTO EQUÍVOCO: OS ÍNDIOS FAZEM PARTE DO PASSADO

O quarto equívoco consiste em pensar que os índios fazem parte apenas do passado do Brasil. Num texto de 1997 sobre a biodiversidade, sob a ótica de um índio, Jorge Terena escreveu que uma das consequências mais graves do colonialismo foi justamente taxar de "primitivas" as culturas indígenas, considerando-as como obstáculo à modernidade e ao progresso:

(Eles) veem a tradição viva como primitiva, porque não segue o paradigma ocidental. Assim, os costumes e as tradições, mesmo sendo adequados para a sobrevivência, deixam de ser considerados como estratégia de futuro, porque são ou estão no passado. Tudo aquilo que não é do âmbito do Ocidente é considerado do passado, desenvolvendo uma noção equivocada em relação aos povos tradicionais, sobre o seu espaço na história.

Os índios, é verdade, estão encravados no nosso passado, mas integram o Brasil moderno, e não é possível imaginar o Brasil no futuro sem a riqueza das culturas indígenas. Se isto por acaso ocorresse, o país ficaria pobre, muito pobre, e feio, muito feio.



A conquista do Amazonas. Antônio Parreiras, 1907. Museu Histórico do Pará, Belém

O QUINTO EQUÍVOCO: O BRASILEIRO NÃO É ÍNDIO

Por último, o quinto equívoco é o brasileiro não considerar a existência do índio na formação de sua identidade. Há 500 anos não existia no planeta Terra o povo brasileiro. Esse povo é novo, foi formado nos últimos cinco séculos com a contribuição, entre outras, de três grandes matrizes: as europeias, assim no plural, representadas basicamente pelos portugueses, mas também pelos espanhóis, franceses, italianos, alemães, poloneses, etc.; as africanas, também no plural, da qual participaram diferentes povos como os sudaneses, yorubás, nagôs, gegês, ewes, haussás, bantos e tantos outros. Finalmente, as matrizes indígenas, formadas por povos de variadas famílias linguísticas como o tupi, o karib, o aruák, o jê, o tukano e muitos outros.

Depois, as migrações de outros povos como os japoneses, os sírio-libaneses, os turcos, vieram enriquecer ainda mais a nossa cultura. No entanto, como os europeus dominaram política e militarmente os demais povos, a tendência do brasileiro, ainda hoje, é se identificar apenas com o vencedor – o de matriz europeia – ignorando as culturas africanas e indígenas. Isso reduz e empobrece o Brasil, porque acaba apresentando aquilo que é apenas uma parte, como se fosse o todo.

O índio, no entanto, permanece vivo dentro de cada um de nós, mesmo que não saibamos disso. Não é uma questão genética, é uma questão cultural. Ao fazermos nossas opções de culinária, música, dança, poesia, de onde saem os critérios de seleção? É aí que afloram as heranças culturais, incluindo as indígenas e as negras.

No entanto, se não vemos os índios e os negros como antepassados, é porque acabamos por assumir a identidade veiculada pela ideologia dominante, que reivindica apenas a matriz europeia, que nos deu a base da língua que falamos e marcou inapelavelmente nossa cultura, e da qual temos motivos para nos orgulhar. No entanto, precisamos também conhecer e ter orgulho da contribuição das culturas indígenas e das diferentes culturas africanas que marcaram a nossa forma de ser.

Esses não são os únicos equívocos que cometemos em relação aos nossos índios e a nós mesmos, mas talvez sejam aqueles que mereçam urgentemente ser discutidos e reconsiderados.

Sugestões de Leitura

1. FREIRE, José R. Bessa e MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2. ed., 2009.

2. FREIRE, José R. Bessa. Rio Babel, a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Ed. Atlântica, 2004.

José Ribamar Bessa Freire

Professor da Faculdade de Educação / UERJ Coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas / UERJ Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social / UNIRIO

Programa de Estudos dos Povos Indígenas - Pró-índio www.proindio.uerj.br e proindio@dft.uerj.br

TOPONÍMIA INDÍGENA NO PORTUGUÊS DO BRASIL

Horácio Rolim de Freitas

onstitui uma das mais ricas fontes do léxico português a influência indígena, destacando-se a toponímia em inúmeras regiões do Brasil.

Foram identificadas quatro grandes famílias de línguas indígenas no Brasil: Tupi, Jê, Aruák e Karíb. Outras houve, e há, e pequenos grupos que ficaram de fora sem o destaque que mereceram aquelas. O Tupi também é conhecido como Tupi-Guarani.

Como nos diz Mattoso Câmara: "As línguas indígenas constituem um complexo conjunto de sistemas muito diversos tanto genética como tipologicamente, e até agora foram pouco estudadas e sempre de maneira muito defeituosa." (1972)

Contudo, é fato comprovado pela ciência da linguagem que as línguas indígenas não deixaram influ-

ências no sistema do português do Brasil. Houve, sim, empréstimos lexicais de nomes comuns e empréstimos na Toponímia e na Antroponímia.

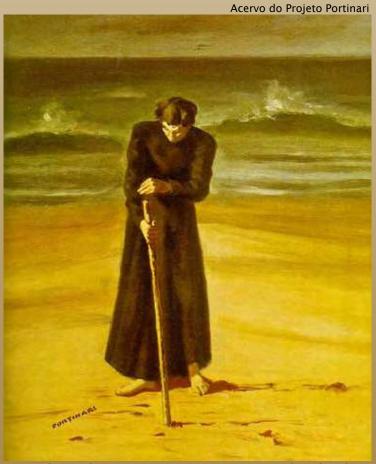
Não resta dúvida de que essas línguas tiveram um papel histórico nos séculos XVI e XVII, com os guias e intérpretes indígenas, que eram tupis da costa. Eles espalharam a língua geral, como língua de intercurso, pelo interior do País, sendo essa língua também usada nas Missões Jesuíticas.

Adotaram-na os gentios de diversas origens étnicas e de diferentes línguas, e os brancos que participaram da aculturação desses povos. Contudo, não se queira, daí, admitir a existência de uma língua "brasileira", pois a língua portuguesa, desde o início da nossa colonização, foi a língua oficial, a língua ensinada nas escolas e a língua da literatura.

A influência tupi se deu como empréstimos ao nosso léxico, enriquecendo-o, obviamente. Todavia, não ocorreu o substrato, influência deixada na estrutura do idioma. Cabe, ainda, a lição precisa de Mattoso Câmara: "A tese implícita dos que apelam para o substrato indígena ou o africano é que, com isso, se teve uma nova língua no ambiente americano. Essa tese é evidentemente falsa." (1972)

O nosso Apóstolo, José de Anchieta, gramaticalizou essa língua geral, sob o título *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, para o apren-

> dizado dos noviços, no Colégio da Bahia, já em 1556, os quais se tornariam evangelizadores. Mas, sem dúvida, o grande mérito de Anchieta reside no evangelizador, no mestre que visava ao ensino, à instrução, à formação dos nativos da terra. O seu ensino não se restringiu aos brasis. Era preciso que outros religiosos enviados de Portugal ampliassem o trabalho da catequização. O primeiro problema era, portanto, conhecer a língua nativa. Daí, a sua Arte de Gramática cujo estudo foi tornado obrigatório naquele Colégio em 1560 pelo P.e Luís de Grã. (2008). Feita esta breve introdução, apresentamos alguns exemplos da Toponímia.



Padre Anchieta. Portinari, 1954. Instituto Cultural Itaú, SP



Baía do Rio de Janeiro com Pão de Açúcar, Rebecca Martens, Álbum de desenhos, 1851-1873

TOPONÍMIA

- ANDARAÍ cidade da Bahia e bairro da cidade do Rio de Janeiro. Do tupi: andi'ra ü, rio dos morcegos.
- ANHANGABAÚ vale da cidade de São Paulo. Do tupi: anhan'gaba ü, rio ou água dos malefícios.
- ARACAJU capital de Sergipe. Do tupi: a'ra aka' ju, cajueiro dos papagaios.
- BAGÉ cidade do RS. Do tupi: mbai'e, solitário, sobrenatural, feiticeiro.
- BAURU cidade de SP. Do tupi: ú'ba u'ru, cesto de frutas.
- BROCOIÓ ilha da baía da Guanabara, no RJ. Do tupi: borokoy'o, sussurro. A ilha fora, outrora, presídio dos índios rebeldes. Diz-se que o povo acreditava que, à noite, os espíritos desses índios vagavam soltando soluços e gritos.
- BUTANTĂ bairro da cidade de São Paulo. Do tupi: ü'b<mark>ü ã'tã, terra</mark> dura, muro de terra s<mark>ocada.</mark>
- CAMBUCI bairro das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Do tupi: kambu'xi, vaso-d'água, pote, cântaro.
- CARIOCA (Largo da) Primitivamente designou antiga aldeia tamoia, às margens da baía da Guanabara. A abonação mais antiga data de 1579. Do tupi: kara'i, branco e oka, casa. O nome deve-se ao fato de ter sido construída, às margens da Guanabara, uma casa de estilo europeu, que chamou a atenção dos índios. Daí o nome carioca. Mais tarde, veio a designar local no centro da cidade do Rio de Janeiro: o Largo da Carioca.
- CATETE nome de um antigo rio que atravessava uma cerrada mata. Foi aterrado em 1808 e passou a designar um bairro da cidade do Rio de Janeiro e o palácio presidencial nele situado. Do tupi: ka'a, mata, e e'te, verdadeira.
- CATUMBI bairro da cidade do Rio de Janeiro. Do tupi: ka'a - tumbu, ao pé do monte, à beira da mata.

- GUANABARA baía do RJ. Do tupi: iguaá, enseada de rio e mbará, o mesmo que pará, mar.
- GUARATIBA bairro do Rio de Janeiro. Do tupi: wa'ra, garça, e sufixo coletivo tüba, sítio em que abundam garcas.
- GUARATINGUETÁ rio e cidade de SP. Do tupi: wa'ra, garça, tinga, branca e e'ta, indica plural: local das garças brancas.
- ICARAÍ praia e bairro em Niterói, RJ. Do tupi: ü, água, e kara'ü, benta.
- ITAJAÍ rio, serra, porto e cidade de SC. Do tupi: ita'ya, pedregoso, e ü, rio: rio com leito cheio de pedras.
- IPANEMA nome de um rio em SP e de um bairro do Rio de Janeiro. Do tupi: ü panema, água que não presta, por falta de peixes e pela presença de pedras que dificultam a navegação.
- IPIRANGA riacho de São Paulo. Do tupi: ü, água, rio, e pi'ranga, vermelha. O pequeno rio ficou famoso, pois em suas margens (plácidas), em 7 de setembro de 1822, D. Pedro I deu o grito de independência do Brasil.
- ITAPEMIRIM rio e cidade do ES. Do tupi: ita'pé, laje, mi'ri, pequena.
- ITAPERUNA cidade do RJ e povoações do PR e de SP. Do tupi: ta'pera, aldeia extinta, e una, negra.
- ITARARÉ rio, praia e cidade de SP. Do tupi: i'ta, pedra, e ra'ré, escavada, oca; lapa cavada pelas águas.
- ITATIAIA pico e cidade do RJ. Do tupi: i'ta, pedra, ti'di, gancho, dente: penhasco cheio de pontas.
- JACAREPAGUÁ designou lagoa e serra na cidade do Rio de Janeiro. Hoje é nome de bairro. Do tupi: yaka'ré, jacaré, ü'pa, lagoa, e wa, seio: parte baixa da lagoa dos jacarés.
- MANGARATIBA baía e cidade do RJ.
 Do tupi: mãga'ra, mangará e tüba,
 sufixo coletivo: sítio dos mangarás, que significa ponta terminal
 da inflorescência da bananeira.

- MARACANÃ nome do famoso estádio de futebol da cidade do Rio de Janeiro. O nome provém do rio que por ali passa. Do tupi: maraka'nã, que significa: papagaio.
- NITERÓI cidade do RJ. Os tupinólogos divergem quanto à explicação. Parece ser mais correta a que a tira do tupi: Y-nhéterô, que significa água abrigada em seio, baía segura.
- PACAEMBU bairro da cidade de São Paulo. Do tupi: paka, paca, e yem'bu, regato: regato das pacas.
- PARAÍBA nome de Estado, rio dos Estados da PB, do RJ e de SP. Do tupi: pa'ra, rio, e a'iba, ruim, imprestável, pelas dificuldades naturais da corrente.
- PARANÁ rio da América do Sul, nome de Estado. Do tupi: pa'ra, mar, e nã, semelhante: rio grande, semelhante ao mar.
- PARANAGUÁ baía e cidade do PR. Do tupi: para'nã, rio grande e wa, enseada: enseada do rio grande.
- PARANAPIACABA serra de SP. Do tupi: para'nã apia'kaba: a vista do mar, o ponto de onde se pode avistar o mar.
- PARANAPUÃ antigo nome da ilha do Governador, na cidade do Rio de Janeiro. Do tupi: para'nã, rio grande e caudaloso e apu'ã, redondo. Significa ilha do mar.
- SERGIPE Estado do Brasil. Anteriormente, foi Comarca (1696), Capitania (1820), Província (1822) e passou a Estado em 1889. Do tupi: si'ri ü pe, rio dos siris. Primitivamente, foi nome do rio junto à barra onde a capitania teve sua primeira situação.
- TAUBATÉ cidade de SP. Do tupi: ta'ba e'té, aldeia verdadeira. A história registra que um grupo de índios guaianases se fixou naquele local, onde hoje está a cidade, construindo sua taba, assim chamada por seus fundadores: ta'ba e'té, a taba legítima, a principal.

Fontes bibliográficas

CÂMARA Jr., Mattoso. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio, Ao Livro Técnico S.A., 1977.

Línguas Europeias de Ultramar: O Português do Brasil in Dispersos de Mattoso Câmara Jr. (organizado por Carlos Eduardo Falcão Uchôa). Rio, Fundação Getúlio Vargas, 1972.

ROLIM DE FREITAS, Horácio. Anchieta, Apóstolo, Mestre e a Arte de Gramática, artigo na Revista Portuguesa de Humanidades - Estudos Linguísticos n.º 12. Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2008.

NASCENTES, Antenor. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, vol. II. Rio, Livraria Francisco Alves, 1952.

HORÁCIO ROLIM DE FREITAS Doutor em Letras

Livre-Docente em Língua Portuguesa Membro da Academia Brasileira de Filologia Autor de, entre outras, *Princípios de Morfologia*, Ed. Nova Fronteira (2007)



Plêiades ou Sete-estrelo - grupo de estrelas visível a olho nu, interpretado de forma diferente por várias culturas humanas. NASA, foto cedida pelo autor

ASTRONOMIA DOS ÍNDIOS BRASILEIROS

Ronaldo Rogério de Freitas Mourão

ASTRONOMIA DOS TUPIS

lém de engenheiro militar e membro da Comissão Rondon, o Coronel Themistocles Pais de Souza Brasil, chefiou, durante longo período, a Comissão Demarcadora de Limites do Setor Oeste e escreveu valioso relatório sobre suas atividades em 1935, no qual relata importantes observações sobre os costumes e hábitos dos nossos silvícolas. Um dos capítulos mais curiosos e interessantes desse opúsculo refere-se à astronomia indígena, em especial às ideias e os conhecimentos astronômicos dos índios que ainda vivem nas margens do rio Negro.

Pelas observações do Coronel Themistocles Brasil, é possível identificar o nome, a localização de algumas constelações, além de compreender os sentidos de alguns fenômenos astronômicos indígenas.

Na região do rio Negro, a constelação de *Ursa Major* (Ursa Maior) é facilmente visível próximo ao horizonte Norte, nos meses de abril, maio e junho. Os índios costumam denominá-la *Jauareté*, que significa "a onça".

Outro asterismo fundamental na uranografia (descrição do céu) brasiliana é o aglomerado aberto das Plêiades, visível de novembro a março. Situado

na constelação de *Taurus* (Touro), esse aglomerado é conhecido pelos índios como Siuci ou Ceucy, vocábulo de origem tupi que significa "mãe d'água". Conta a lenda que, quando as Plêiades surgem no nascente, às 4 horas da madrugada, antes do nascer do Sol, em novembro, os índios, suas esposas e filhos, dirigemse para a beira do rio a fim de tomar banho; logo que o dia começa a raiar pronunciam a frase: Siuci, *Siuci ita ce anga ce ceté santa*, o que equivale a dizer: "Plêiades, Plêiades, que a minha alma e o meu corpo fiquem fortes e duros como a pedra por muito tempo". De acordo com a tradição, aqueles que não fazem essa prece anualmente se tornam fracos e não vivem por muito tempo. A lenda diz que Siuci é responsável pelo Muquentaúa, grelha de varas destinadas a assar ou secar a carne e o peixe. O Muquentaúa existe no céu, representado pelo aglomerado aberto de Híades. Esse aglomerado situa-se também na constelação de Taurus (Touro) e se apresenta com a forma de um ângulo agudo, ou melhor, com o aspecto semelhante à letra A. Segundo a mitologia indígena, Siuci moqueia os indivíduos que não se banham na época do aparecimento matutino das Plêiades. Segundo Barbosa Rodrigues Munquetaúa seria Canopus, estrela mais brilhante da constelação de Carina.

LEITURA, LEITURAS

Na bela constelação de Órion, que domina o céu durante os meses de verão, situa-se *Ararapari*, nome da cerca dos currais de peixe, com a qual se designa o mui popular asterismo das Três Marias, que, segundo a mitologia greco-romana, representa o cinto de Órion.

A constelação de Scorpius (Escorpião) é designada pelo vocábulo *Boiunaçu*, a "cobra-preta grande", que teria engolido um ovo de arara, *Ararasopiá*, o qual lhe teria ficado entalado na garganta. Com efeito, observando-se a constelação de Scorpius, encontra-se no seu interior curvilíneo uma estrela muito brilhante e de coloração avermelhada, tradicionalmente denominada Antares. Esta estrela, a mais brilhante da constelação de Escorpião, é justamente a estrela indígena *Ararasopiá*, que significa "ovo da arara".

Os índios correlacionavam o aparecimento, no mês de novembro, no poente, logo após o pôr do Sol, de cabeça da cobra Boiunaçu com a enchente dos rios. Tais enchentes eram conhecidas como "enchentes de boiunaçu", em linguagem local: boiunaçu iuquicé.

A constelação *Corvus* (Corvo), formando um pequeno quadrilátero de estrelas que desaparece no poente, em setembro, constitui, na mitologia indígena, o Tatu, animal celeste também relacionado com cheias dos rios.

Verifica-se, por esses relatos, que os índios marcavam ou previam os períodos de cheia dos rios pelas posições aproximativas que as constelações ocupavam no céu. Assim, a enchente de Boiunaçu, ocorria até que a constelação de Siuci aparecesse no poente, logo após o pôr do sol, no mês de abril. Por outro lado, a enchente do Tatu era a época da subida dos peixes rio acima, quando então as águas reocupavam os igarapés. Era o grande momento das pescarias com o *timbó* – cipó contendo um veneno que atordoa os peixes e facilita a pesca –, ou com o *cacuri* – armadilha de varas que os índios montavam nos rios –, logo que as Plêiades prenunciavam a chegada das primeiras chuvas.

Verifica-se assim a grande importância que os índios atribuíam ao aparecimento das Plêiades, quando então as tribos se dispersavam pelos igarapés com os seus timbós, tendo por objetivo a pesca nas águas paradas para depois moquear os peixes

nos muqueantaúas até que ficassem completamente secos. Assim procedendo, podiam conservar seus alimentos para os períodos de ausência de pesca.

A constelação do Cruzeiro do Sul constituía, na mitologia indígena, o *Juaraúa*, "peixe-boi", que, no céu, foge dos seus dois eternos perseguidores *Piracaçaras*, as estrelas Alfa e Beta do Centauro, situadas a leste do Cruzeiro, para um observador voltado para o Sul. *Piracaçaras* significa, na linguagem indígena, os pescadores. Nesta mesma região do céu austral, situase outra constelação, o Camarão, formada por *Lupus* (Lobo) e parte do Cruzeiro do Sul. As mais brilhantes estrelas do Cruzeiro formam o corpo do Camarão e as de *Lupus*, as garras. Muito próximo ao Camarão, localiza-se o *Jacundá*, espécie de peixe, representada no céu por um pequeno número de estrelas.

A Lua na concepção dos índios das margens do rio Negro seria *Jaci* (do tupi, *ya-cy*), moça muito bonita que vivia numa maloca em companhia de sua irmã casada. Seu cunhado era muito atrevido; durante a noite se aproveitava do escuro para bolinar Jaci. Na impossibilidade de descobrir o responsável, a jovem preparou um recipiente com genipapo, que colocou junto à sua rede para marcar o ousado que a tocava de noite. Aconteceu que, ao tatear no escuro, seu cunhado meteu a mão na cuia e depois, ao passar a mão no rosto de Jaci, manchou-a de preto. Por esta razão é que a Lua possui manchas em sua face. Tal lenda se assemelha muito à que está relatada no *Macunaíma*, de Mário de Andrade.

Além disso, os índios conheciam as fases da Lua, que denominavam *Jacicua-çu* ou *Jacy çoba oçu*, para lua cheia (*çoba oçu* significa rosto muito grande); *Jacy-pirera* ou *Jacy çoba jearóca*, lua minguante (*pirera* significa resto e *çoba jearóca* designa o rosto desinchado); *Jacy-peçaçu*, lua nova (*peçaçu* significa novo, moderno) e *Jacy jemoturuçú*, lua crescente (*jemoturuçú* significa o que está crescendo).

Ao observarem o firmamento noturno nossos ancestrais, como os demais povos antigos, criavam lendas, estabelecendo analogias e explicações entre o que viam no céu e o que ocorria na Terra – aquilo que chamamos Mitologia.

In Povos indígenas do Baixo Oiapoque, Lux Boelitz Vidal. Museu do Índio, Iepé, 2009



Kayeb, na astronomia Palikur, grande cobra bicéfala, também considerada a fonte das águas, marcando o tempo do plantio da mandioca. Escultura de Wet Manuel Antonio dos Santos

INICIAÇÃO À ASTROLATRIA

Os astros estão presentes no ritual de iniciação das moças da nação Uanana, grupo indígena que habita o Noroeste do estado brasileiro do Amazonas, mais precisamente a área indígena Alto Rio Negro, Médio Rio Negro. Quando estas entram na puberdade, a Lua serve inicialmente para marcar o tempo da vinda do menstruo. No ritual de iniciação, o pajé maior, tendo à mão um charuto, diz: Lua, eis aqui uma mulher que *Mahsenkeró (Jurupari*, no idioma uanana) por tuas mãos deflorou, me ajuda

a fazê-la perfeita para que seja dada ao Sol! Fá-la bonita como tu! Para o sexo masculino, existe a *Kamuanú Nindé*, a iniciação dos rapazes nos costumes Mehsenkeró. Ambas as iniciações tem como medida de tempo a Lua. No sexo masculino, a primeira iniciação ocorre aos oito anos, quando os meninos tomam conhecimento dos instrumentos rituais vedados às crianças e às mulheres. A segunda iniciação, que complementa o *Kamuanú Nindé*, só se realiza quando os iniciados têm aptidão para a fecundação. O tempo de preparo do iniciando obedece às fases da Lua. O início da cerimônia é uma invocação ao Sol (*Sen*), à Lua (*Sen* igualmente) e ao Sete-estrelo (*Itapitiontara*):

Olha, ó Sol
Olha, ó Lua
Olha, ó Sete-estrelo
Eles vão entrar
Nos nossos costumes
Que Mahsenkeró ensina
Sol, aquece seus corações
Lua, aquece suas raivas
Sete-estrelo, faz suas falas doces
E que saibam guardar
Tudo que Mahsenkeró ensina.
Sol, faz valentes seus corações
Lua, adoça suas falas
Sete-estrelo ensina-os a fugir
De um dia contar tudo.

Em *Rondônia*, Edgard Roquette-Pinto descreveu uma curiosa dança festiva a que teria assistido durante sua permanência, em 1912, entre os índios Nambikuara, em Mato Grosso do Norte. Vejamos o relato:

Na dança festiva tomaram parte homens, mulheres e meninas. Ao som de uma cantiga interminável formou-se grande roda. As mulheres à esquerda dos homens constituíram-se pares sucessivos, fechando o círculo; cada homem colocava a mão no ombro da respectiva "dama". Dentro da roda, três meninas da mesma idade, pouco mais ou menos, acompanhavamnos em fila, muito juntas, com os olhos baixos, as mãos cruzadas sobre o peito. A do centro servia de eixo para todo aquele sistema coreográfico...



Começou a rodar às 19 horas, cantando sempre. As meninas sem discrepar deixavam no chão pulverulento marcas regulares, que a luz alumiava perfeitamente. Dir-seia que punham os pés nos mesmos rastros feitos na primeira volta. Meia-noite, à beira das fogueiras, que cada família acende, dormia a gente velha; resmungavam alguns avivando morrões que pareciam pequenos rubis esparsos. E na roda, suando, cheios de poeira, mais mortos do que vivos, todos nós entrávamos no coro:

- Tagnani-i Tagnani-i
- Tangré!

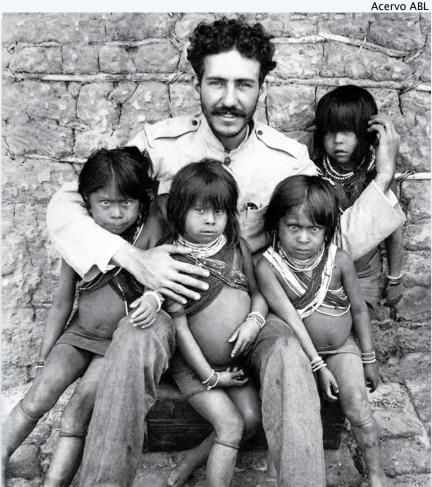
E assim foi, durante o resto da noite. Quando um de nós fugia, e procurava a rede, vinham logo dois ou três latagões reforçados, falando muito; e empurravam para o seu posto o desertor

Em suas considerações sobre essa dança da Tribo Tagnani, Roquette-Pinto acredita, em virtude da evocação do nome *Tangrê*, que na língua indígena designa estrela, ser possível interpretar essa dança como manifestação muito primitiva de astrolatria. Por outro lado, como existindo três figuras que constituíam o centro da dança, ao vê-la, o pensamento de Roquette-Pinto voltou-se para o famoso asterismo das Três Marias, que se situa no interior da constelação de Órion.

Em seus contatos, descobriu Roquette-Pinto que os Nambikuara, além de distinguirem o nascente e o poente, ou seja, os pontos de nascimento e desaparecimento diários do Sol, determinavam as horas durante o dia pela posição do Sol em relação ao horizonte. Assim, conseguiram indicar com um gesto o lugar em que o Sol deveria ocupar em hora predeterminada.

Não pareciam distinguir as constelações, pois davam sempre o mesmo nome para qualquer estrela que apontassem. Tangrê designava o cinturão de Órion, as Três Marias, assim como as maiores estrelas dessa constelação: Rigel e Belatrix.

Durante o eclipse total do Sol, de 10 de outubro de 1912, muito bem visível na serra do Norte, em Mato Grosso do Norte, Roquette-Pinto, então no local, verificou que o eclipse não impressionou absolu-



Edgard Roquette-Pinto com crianças Nambikuara

tamente os Nambikuara. Segundo concluiu, sua religião era um fetichismo panteísta, característico dos grupos indígenas mais atrasados, embora entre os mais avançados, como nos tagnanis, que viviam nas margens do rio Amazonas, ao Norte da cidade de Vilhema, tenha encontrado inúmeros sinais de uma nascente astrolatria, como por exemplo a dança anteriormente descrita.

Parece que existe uma correlação entre o desenvolvimento cultural dos povos pré-históricos e a astrolatria. Para verificar tal conclusão, não poderíamos nos limitar apenas aos nossos índios, mas estendemo-nos a todos os outros povos, entre eles os da América pré-colombiana, como os Maias, os Incas etc.

A explicação dessa relação está associada às necessidades agrícolas dos povos primitivos, que acabavam por descobrir com o tempo a existência de uma relação entre os períodos de chuvas ou de cheias dos rios com o aparecimento de determinados grupos estelares, tais como as Plêiades e as Híades. Aliás, o próprio nome desse último aglomerado, as Híades, significa chuva, em virtude de o seu aparecimento anunciar o período de chegada das chuvas entre os habitantes da Mesopotâmia. Acredita-se que, na medida em que estas correlações começavam a ser descobertas pe-

los índios, eles, que ignoravam as causas fundamentais das chuvas, eram levados a descobrir através da adoração das estrelas maneira de "intervir" junto às forças da natureza que ainda desconheciam. Nesse caso, os Nambikuara recorriam à dança.

Na realidade, o homem, mesmo o mais primitivo, sente necessidade de descobrir e, em particular, de organizar as suas observações em sistemas de ideias, que além de lhe fornecerem a satisfação ilusória de estar compreendendo o fenômeno, lhe oferecem a possibilidade de prever sua ocorrência, suas transformações, seus retornos periódicos, tais como os períodos de chuvas etc.

Para o etnólogo Lévi-Strauss, tais sistemas intelectuais de explicação e previsão equivalem aos mitos primitivos. Numa generalização maior, poderíamos dizer que a ciência é também uma vasta mitologia e a astronomia um ramo particular dessa estrutura mitológica. Aliás, durante milhares de anos a astronomia foi verdadeira mitologia, no sentido tradicional

da palavra, na qual os deuses personalizavam as forças da natureza e substituíam, poeticamente, vários princípios científicos, como demonstramos no nosso livro *Astronomia e Poesia* (1978), onde descrevemos as origens de algumas dessas ideias. Assim, a astrolatria, como concluiu Roquette-Pinto, representaria uma etapa do desenvolvimento cultural dos povos primitivos.

No entanto, a ciência atual difere fundamentalmente das outras mitologias, visto que possui a capacidade de se enriquecer modificando-se, ou melhor, sofrendo acréscimos sob regras bem determinadas. Ela testa suas previsões por intermédio de observações e experiências. Esta é a principal das diferenças entre a mitologia e o conhecimento científico.

Ronaldo Rogério de Freitas Mourão

Astrônomo e escritor

Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB e da Academia Brasileira de Filosofia

Criador, pesquisador e ex-diretor do Museu de Astronomia e Ciências Afins - MAST

Autor de mais de 85 livros, destacando-se o Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica

http://www.ronaldomourao.com

RONDON

A construção do Brasil e a causa indígena

CARLOS AUGUSTO DA ROCHA FREIRE

(...) Os que restam da tua glória velha feiticeiros oleiros cantores bailarinos extáticos debruçam-se em teu ombro ron don ron don repouso de felinos toque lento de sinos murmurando Rondon Amigo e pai sorrindo na amplidão

C. Drummond de Andrade. In Correio da Manhã, 21/01/1958

escendente de índios Guaná, Terena e Bororo, Cândido Mariano da Silva nasceu a 5 de maio de 1865, em Mimoso (MT). O sobrenome Rondon foi acrescentado em 1890, em homenagem ao tio Manoel Rodrigues.

Rondon formou-se engenheiro-militar e bacharel em Matemática e Ciências Físicas e Naturais na Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro, em 1890. Foi Benjamin Constant quem aproximou Rondon dos ideais positivistas e republicanos durante o curso na Escola Militar. Rondon começou a forjar aí sua visão de mundo, consolidada com a adesão ao Apostolado Positivista em 1898.

Em 1889, Rondon foi designado ajudante do major Antônio Ernesto Gomes Carneiro na Comissão de Linhas

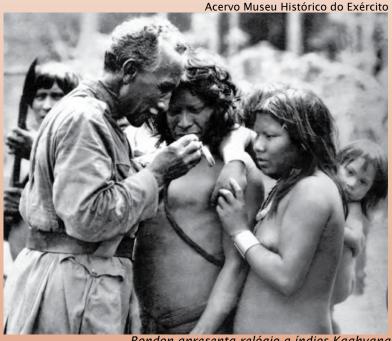
Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia, que seguia a estratégia de fortalecimento defensivo da Província de Mato Grosso. Centenas de quilômetros de linhas telegráficas foram instaladas numa região habitada por índios Bororo, hostis ao contato com regionais. No trabalho, Gomes Carneiro optou por não agredir os índios e proibiu os soldados de atirar neles. Essa resolução e suas consequências marcaram definitivamente a figura de Rondon, que passou a vida lembrando a influência de Gomes Carneiro no seu destino. As linhas telegráficas foram, para Rondon, as "sondas do progresso", lugares onde estendeu sua ação pacificadora com o lema "Morrer se preciso for; matar, nunca!".

A partir de 1900, Rondon dirigiu o trabalho de instalação das linhas telegráficas em Mato Grosso, cujos objetivos estratégicos eram a vigilância e a colonização de regiões remotas das fronteiras com a Bolívia e o Paraguai. De 1900 a 1906, foram inauguradas 16 estações telegráficas, sendo realizados, também, estudos científicos nos pantanais de Mato Grosso.

No início de 1907, Rondon foi convocado pelo Presidente Afonso Pena para conhecer um novo plano governamental que tinha por objetivo ligar, pelas linhas telegráficas, a vasta região do Acre, Alto Purus e Alto Juruá ao restante do Brasil. Era importante consolidar a ocupação daquele território e realizar um mapeamento científico da flora, fauna, território e populações indígenas envolvidas pelos trabalhos estratégicos da nova Comissão.

Rondon foi nomeado para chefiar a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, conhecida como Comissão Rondon. Desde o início do século, os conflitos com os índios impunham o estabelecimento de uma política para os povos indígenas.

> Rondon e outros positivistas defendiam, então, propostas para a formulação de uma política indigenista. O objetivo era criar uma agência indigenista leiga, de âmbito nacional, com a finalidade, entre outras coisas, de garantir a sobrevivência física das populações indígenas. Essa agência estabeleceria contatos pacíficos com os índios hostis fixando tais grupos à terra, tornada produtiva, enquanto, gradualmente, pelo ensino, os indígenas adotariam os hábitos da "civilização".



Rondon apresenta relógio a índios Kaahyana

LEITURA, LEITURAS

Nesse contexto, o governo de Nilo Peçanha decidiu implementar um serviço de "civilização" dos índios e Rondon foi convidado para dirigir a nova instituição. O SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) foi criado em 20 de junho de 1910 e renomeado apenas SPI a partir de 1918. O Estado brasileiro passaria a se responsabilizar pelas ações frente às populações indígenas, instituindo códigos legais reguladores da ação indigenista, implementada por uma nova malha administrativa baseada em postos indígenas e inspetorias.

Durante os trabalhos nas linhas telegráficas, Rondon acompanhou o coronel Roosevelt, ex-presidente dos Estados

Unidos, numa viagem de exploração científica pelo interior do Brasil, percorrendo o desconhecido rio da Dúvida.

Em 1.º de janeiro de 1915, Rondon inaugurou a linha telegráfica entre Cuiabá e Santo Antônio do Madeira. Incluindo os ramais, foram instalados 2.270 quilômetros de linhas telegráficas e construídas 32 estações de telégrafo. Milhares de índios foram pacificados e atraídos para as proximidades das estações telegráficas ou dos postos indígenas, onde se pretendia consolidar o desenvolvimento de núcleos de povoamento e centros agrícolas. Todo o levantamento geográfico dos rios e as pesquisas de história natural foram editados pela Comissão Rondon numa série de publicações iniciadas na década de 1910.

Em janeiro de 1927, Rondon foi nomeado para dirigir os trabalhos de inspeção de mais de 10 mil quilômetros de fronteiras do Brasil realizados por três expedições entre 1927 e 1930.

Rondon percorreu milhares de quilômetros de fronteiras, verificando os limites geográficos, realizando censo e defendendo os índios, até ser detido por militares rebeldes que começavam a Revolução de 1930. Entretanto, Getúlio Vargas reconheceu os serviços de Rondon ao País e solicitou-lhe a preparação dos relatórios das expedições de inspeção de fronteiras. Vargas impediu que Rondon fosse julgado por qualquer tribunal, convidando-o posteriormente para presidir o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), criado em 1939 para subsidiar a reestruturação do SPI. O Conselho tinha por competência estudar e sugerir políticas para o trabalho de assistência e proteção dos costumes indígenas. Rondon dirigiu mais de 200 sessões do CNPI entre 1940 e 1954. Durante a gestão Rondon, o CNPI procurou se aproximar do Instituto Indigenista Interamericano e das diretrizes que se estabeleciam para o indigenismo latino-americano, conseguindo de Getúlio Vargas a institucionalização do Dia do Índio, em 1943.



Rondon conversa com Darcy Ribeiro

Desde o final dos anos 1940, Rondon defendia, quando era possível, o afastamento dos índios do contato com a sociedade nacional. Nessa perspectiva, o objetivo do SPI era garantir a integridade das terras dos índios, base de sua sobrevivência física e cultural. Na época, circulavam entre indigenistas, cientistas e jornalistas algumas ideias a respeito da criação de uma reserva indígena para os índios do Alto Xingu. Rondon apoiou o projeto, idealizado por Darcy Ribeiro, Orlando Villas Bôas e outros indigenistas, cuja finalidade era a criação de um Parque Indígena, onde, além da preservação da flora e fauna, os índios pudessem ser protegidos num processo de

"evolução natural e gradativa". O Parque só seria criado três anos após sua morte com o nome de Parque Nacional do Xingu.

A 19 de abril de 1953, Dia do Índio, Rondon inaugurou, no Rio de Janeiro, o Museu do Índio, órgão cultural da Seção de Estudos do SPI. A concepção do Museu era inovadora, voltada para a divulgação da cultura de diversos povos, de forma a aproximar o público urbano da realidade indígena.

Em 1955, o Congresso Nacional outorgou a patente de Marechal do Exército Brasileiro a Rondon. Neste ano, o CNPI terminou a publicação da série de três álbuns fotográficos produzidos por Rondon, intitulados *Índios do Brasil*.

Ainda em vida, Rondon foi homenageado, em 1956, com a criação do Território de Rondônia, nova denominação do Território do Guaporé. A região, desbravada por Rondon, foi denominada "Rondônia" pelo antropólogo Edgard Roquette-Pinto. Em 1953, Rondon foi indicado ao Prêmio Nobel da Paz, mas a indicação fracassou. Já em 1957, o Explorer's Club de Nova York assumiu nova indicação de Rondon ao Prêmio Nobel da Paz. Logo surgiram moções de apoio internacional, mas Rondon faleceu a 19 de janeiro de 1958, antes da decisão. Enterrado com honras de chefe de Estado, foi homenageado pelo antropólogo Darcy Ribeiro por meio de um necrológio que assinalou os quatro princípios rondonianos para a política indigenista brasileira, envolvendo a busca da paz no contato, o respeito aos povos indígenas, a garantia da posse de suas terras e a ação do Estado garantindo a assistência aos índios.

Carlos Augusto da Rocha Freire

Mestre e Doutor em Antropologia Coordenador de Divulgação Científica do Museu do Índio Autor de *Rondon: a construção do Brasil e a causa indígena*. Projeto Memória FBB/ Museu do Índio, 2009

O perspectivismo ameríndio



Eduardo Viveiros de Castro

e pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre a sociedade humana e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. O saber indígena, se está fundado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações de causalidade, está associado à imagem de um universo comandado pelas categorias da agência e da intencionalidade, isto é, depende de uma experiência sociomórfica do cosmos: a 'fisica' e a 'semântica' indígena são ontologicamente coextensivas e epistemologicamente co-intensivas. A natureza não é 'natural', isto é, passiva, objetiva, neutra e muda - os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico.

Se a categoria que comanda as relações entre homem e natureza é, para a modernidade, a categoria da *produção*, concebida como ato prometeico de subordinação da matéria ao desígnio humano, para as sociedades amazônicas a categoria paradigmática é a de *reciprocidade*, isto é, a comunicação entre sujeitos que se interconstituem no e pelo ato da troca – troca que pode ser violenta e mortal, mas que não pode deixar de ser social.

A 'reprodução' das sociedades indígenas é assim concebida e vivida sob o signo de uma circulação de propriedades simbólicas entre os humanos e os demais habitantes do cosmos, e não por analogia com a produção de bens materiais a partir de uma natureza informe. Se as ideologias modernas tendem a ver as so-

ciedades indígenas, para bem ou para mal, como parte da natureza — mas isto é verdade para toda sociedade humana —, podemos então dizer que as culturas indígenas tendem a ver a natureza como parte da sociedade, ou antes, mergulhada, tanto quanto o mundo humano, em um meio universalmente social — o que não é menos universalmente verdadeiro.

O verdadeiro problema, portanto, não é determinar a relação das sociedades indígenas com a nossa Natureza; o problema é saber como as sociedades indígenas, ao se auto-determinarem conceitualmente, constituem suas próprias dimensões de exterioridade. Cabe, então, indagar: como a questão se coloca para os índios?

Tomei emprestado ao vocabulário filosófico um termo para qualificar aspecto marcante de várias, talvez todas as culturas nativas do Novo Mundo: seu 'perspectivismo' cosmológico. Trata-se da noção de que o mundo é povoado de um número indefinidamente grande de espécies dotadas de consciência e cultura. Isso está associado à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é envoltório a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade formalmente idêntica à consciência humana, materializada em esquema corporal humano oculto sob a máscara animal.

Até aqui, nada de muito característico: a ideia de que a espécie humana não é um caso à parte dentro

da criação, e de que há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias, é muito difundida entre as culturas tradicionais de todo o planeta. O que distingue as cosmologias ameríndias é um desenvolvimento *sui generis* desta ideia, a saber, a afirmação de que cada uma dessas espécies é dotada de um ponto de vista singular, ou melhor, é constituída como um ponto de vista singular.

Assim, o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos –, é diverso do modo como esses seres veem os humanos e veem a si mesmos. Cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana. Assim, as onças se veem como gente: cada onça individual vê a si mesma e a seus semelhantes como seres humanos, isto é, como organismos anatômica e funcionalmente idênticos aos nossos. Além disso, cada espécie ou tipo de ser vê certos elementos-chave de seu ambiente como se fossem objetos culturalmente elaborados, como suportes de uma visada humana: o sangue dos animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca, o barreiro em que se espojam as antas é visto como uma grande casa cerimonial, os grilos que os espectros dos mortos comem são vistos por estes como peixes assados etc.

Em contrapartida, os animais não veem os humanos como humanos. As onças, assim, nos veem

como animais de presa: porcos selvagens, por exemplo. É por isso que as onças nos atacam e devoram, pois todo ser humano que se preza aprecia a carne de porco selvagem. Quanto aos porcos selvagens (isto é, aqueles seres que vemos como porcos selvagens), estes também se veem como humanos, olhando, por exemplo, as frutas silvestres que comem como plantas cultivadas, enquanto a nós humanos como espíritos canibais - pois os matamos e comemos. Em suma: os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais (e os espíritos como espíritos, ou melhor, não os veem: ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as 'condições' não são normais). Os animais predadores e os espíritos, de seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores.

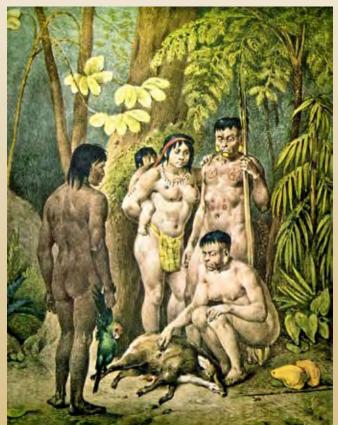
Essas ideias possuem fundamento na mitologia. Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de co-acessibilidade entre os humanos e os animais. As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual.

O propósito da mitologia, com efeito, é narrar o fim desse estado pré-cosmológico: trata-se da célebre separação entre 'cultura' e 'natureza' analisada na monumental tetralogia Mitológicas de Lévi-Strauss. Mas não se trata aqui de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos; os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido 'completamente' animais, permanecemos, 'no fundo',

animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente.

Mas isso suscita uma questão crucial. Se os seres não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, se são gente, não nos veem como gente? Por que seus pontos de vista são diversos do nosso?

A ideia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de 'relativismo cultural'. E de fato, menções diretas ou indiretas ao relativismo são frequentes nas descrições antropológicas das cosmologias ameríndias. Como os antropólogos, os índios



Famille indienne, Johann Moritz Rugendas. Publicada por Engelmann, Paris, 1835



seriam relativistas culturais, só que estenderiam 'animisticamente' este relativismo a outras espécies além da nossa: cada espécie veria o mundo à sua maneira, exatamente como, para os antropólogos, cada cultura humana vê o mundo à sua. (Não deixa de ser curioso que cada um, espécie ou cultura, veja o mundo a seu próprio modo, mas que os antropólogos e os índios o vejam do mesmo modo...).

Mas há aqui um mal-entendido do qual se podem tirar lições interessantes. O relativismo cultural moderno, ao supor a equivalência entre uma multiplicidade de representações sobre o mundo, pressupõe um mesmo mundo subjacente a esta multiplicidade: uma natureza 'sob' várias culturas. Mas basta considerar o que dizem as etnografias para perceber que é o exato inverso que se passa no caso ameríndio: todos os seres veem ou 'representam' o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas ideias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, dos ritos e da guerra, dos xamãs, chefes, espíritos etc. "O ser humano se vê a si mesmo como tal; a lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam", anota o etnógrafo G. Baer sobre os Matsiguenga da selva peruana. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, seres não-humanos como a lua, a serpente ou o jaguar veem as coisas como 'a gente' vê. Mas as coisas *que* eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...

O perspectivismo não é um relativismo, mas um *multinaturalismo*. O relativismo cultural, um 'multiculturalismo', supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade represen-

tativa aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só 'cultura', múltiplas 'naturezas'; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.

Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só

enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder à pergunta feita acima: por que, sendo gente, os não-humanos não nos veem como gente?

Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia - quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos -, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de 'corpo', portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas.

Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal. A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e perspectivos) são diferentes.

Eduardo Viveiros de Castro

Doutor em Antropologia/ UFRJ
Professor do Museu Nacional/ UFRJ
Professor-visitante nas universidades de Cambridge
e Manchester (RU), Chicago (EUA), USP e UFMG
Ex-diretor de pesquisas no CNRS (França)
Autor, entre outros, de *A Insconstância da Alma*Selvagem (2002) e Métaphysiques cannibales (2009)

SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS INDIGENAS

ONDEMAR DIAS

sítio arqueológico é o local em que são encontradas evidências materiais de ocupação humana no passado. Definição simples e aceita pela maioria dos pesquisadores brasileiros. Isto, no entanto, não impede que nela estejam contidas algumas questões de importância e que exigem esclarecimentos.

A primeira questão diz respeito ao conceito em si, que mostra claramente sua ligação com o contexto histórico. Segundo tal base, tudo acontece num determinado lugar (onde), ocupa um momento no tempo (quando) e se manifesta segundo formas que podem ser materializadas, visualizadas ou documentadas (como).

Dentro do contexto, destaca-se a questão da definição do espaço arqueológico. O "onde". Não é por acaso que o primeiro e mais antigo método da arqueologia foi desenvolvido pelos especialistas nas "ciências do espaço", no caso, os geólogos – o método estratigráfico.

Este método, por outro lado, ao estudar a formação das camadas sobrepostas do solo – resultantes

das ocupações sucessivas do lugar –, remete à noção do tempo, à cronologia. O "quando".

Mas tais traços só ganham validade para a Arqueologia se neles se encaixam as tais evidências materializadas da presença do homem, melhor dizendo, das sociedades que ali viveram. Ou seja, o "como".

A segunda questão se refere ao universo que cada um desses elementos encerra, pois cada uma das unidades gerais, espaço (onde), tempo (quando) e forma (como), ao serem tratadas como tal, ao longo do tempo, receberam a atenção de gerações de estudiosos, que desenvolveram regras, técnicas e métodos interpretativos diversos que possibilitaram, inclusive, a existência de especialistas. Hoje, ainda que se considere tratar-se de uma só unidade, cujas "partes" são indissociáveis, uma só existindo em relação às outras, tais especialidades permanecem vigentes e tornam-se dia a dia mais complexas.

Se o elemento "espaço" é sempre discernível, de forma direta ou indireta, só existindo sítio arqueológi-



Sítio Habitação da Tradição Litorânea "Itaipu", Cabo Frio - RJ, com a maior evidência pré-histórica de paliçada já localizada no país. Ocupação entre 5 e 3 mil anos passados. Programa Litoral Fluminense do IAB, década de 1980

co se num determinado local (de variadas dimensões) forem constatadas tais evidências materiais, o elemento "tempo" é bem mais complexo de determinar com clareza. Inicialmente é necessário definir o período de ocupação do lugar e para tanto se aplicam recursos de datações relativas e absolutas que exigem metodologia específica. E se impõe também a questão de definir qual é o tempo de existência que se exige para que um local com evidências de ocupação no passado seja considerado como sítio arqueológico.

Já muito se discutiu a respeito, opiniões e sugestões foram trocadas e se considera mesmo que, afinal, sendo o tempo algo fluido e nem sempre claramente detectável, qualquer local, independentemente da época de sua ocupa-

ção e desde que mereça a abordagem arqueológica, pode ser como tal considerado. Há, no entanto, uma ressalva, por questões legais, muito mais complexas do que parecem: **desde que tal local não seja hoje habitado**. No caso de fazendas coloniais habitadas, onde se procedem a trabalhos de arqueologia, por interesse cultural, somente as parcelas atingidas por tais estudos devem e podem ser assim consideradas.

Todos, no entanto, concordam quanto à divisão do tempo, na classificação dos sítios arqueológicos, sendo considerados, no Brasil, como históricos aqueles relativos à sociedade nacional após a chegada dos europeus e pré-históricos aqueles produzidos pelas sociedades anteriores a tal evento.

No estado atual da questão, como não se conhece, com absoluta certeza, sítios habitados por qualquer outro tipo de sociedade senão a indígena, antes de tal momento os sítios pré-históricos do nosso país são todos sítios arqueológicos indígenas*.

Em relação ao material cultural neles existente, que, afinal, os caracteriza, define sua existência e (por se destacar no contexto), constitui a razão de ser da própria Arqueologia, seu estudo e compreensão baseiam-se em postulados e metodologias desenvolvidas pela Antropologia e adaptadas ao seu escopo próprio. Se a Arqueologia se aproxima da História pelos objetivos, mais próxima está da Antropologia pelos meios que emprega. Mas por sua história e particularidades, não é hoje considerada nem uma nem outra, caracterizando-se como uma ciência social peculiar e autônoma.

Vinculados, portanto, ao material que encerram; ao período que representam e de acordo com os



Detalhe das escavações no mesmo sítio (pág. anterior), com sepultamentos primários múltiplos, conjuntos depositados em posições variadas, provavelmente em função de organizações gentílicas diferenciadas.

locais em que se situam, os **sítios arqueológicos in- dígenas** podem ser assim classificados:

O principal tipo de sítio indígena é o de Habitação, em que o material arqueológico (cerâmica, artefatos de pedra, ossos, cestaria, tecelagem, cabaça, etc.) é encontrado distribuído por áreas amplas, indicando a existência de aldeias e que, por possuírem múltiplas camadas estratificadas, revelam a longa duração da sua ocupação. Neles existem estruturas indicando locais de fogueiras de aquecimento, de produção de cerâmica ou de alimentos; marcas de estacas das cabanas, locais de produção de artefatos, setores de práticas cerimoniais, como cemitérios, etc. Este tipo de sítio se espalha por todo o território nacional. São raros, mas existem, sítios do tipo localizados em áreas cobertas, cavernas, abrigos, etc. e que constituem os sítios mais antigos do interior do país.

No litoral e em áreas fluviais ou lacustres se destacam os **Sambaquis**, grandes amontoados de conchas, com plataformas habitacionais construídas intencionalmente ou não, onde há uma clara predominância do consumo de moluscos, ainda que subsistam sinais de uma dieta variada. Estes são, atualmente, os sítios mais antigos do litoral, como em Camboinhas. Niterói.

Existem também conjuntos de habitações constituídos por um número variado de casas subterrâneas ou semi-subterrâneas nas regiões mais frias do país, registrando a antiguidade das ocaras (ou conjuntos de casas) descritas pelos cronistas e historiadores.

O sítio Acampamento assemelha-se ao anterior, dele diferindo pela inexistência de sinais de permanência prolongada, estratigrafia ausente ou

pouco significativa, demonstrando tratar-se de um local de passagem. Se, no entanto, um mesmo local foi re-ocupado sistematicamente por diversas vezes, ou seja, uma sucessão de acampamentos ao correr do tempo, considera-se o mesmo como de Habitação, cabendo ao arqueólogo entender, definir e explicar as razões de tal fato.

O sítio Cerimonial é aquele em que se encontram sinais de práticas de caráter ideológico, sem outras evidências associadas, em especial cemitérios fora da aldeia, por exemplo. Destacam-se os sítios com manifestações que postulamos "artísticas" pela existência de desenhos, figuras, símbolos ou grafismos diversos. Tais "sinalações" podem ser pintadas, gravadas (por fricção ou picoteamento) ou produzidas por ambas as técnicas em conjunto

O sítio **Oficina** aproxima-se da descrição do sítio anterior, nele se registrando sinais de produção de artefatos e são assim considerados desde que não estejam integrados ou façam parte dos acampamentos ou das habitações.

Existem outros sítios mais raros, especificações destes até aqui descritos, como por exemplo:

As **Estearias**, que são sítios de habitação construídos sobre estacas em locais inundáveis, os **Alinhamentos**, ou sítios cerimoniais definidos pela colocação de lajes verticais formando conjuntos ou estruturas e os "**Hipogeus**", que são câmaras subterrâneas escavadas e que contêm urnas de sepultamento, além de outros sítios de pequena ocorrência.

Como também a arqueologia vem se preocupando com as relações de tais sítios com o ambiente em que se enquadram, pesquisas sobre caminhos antigos, ou "peabirus" e sobre as áreas vitais de exploração, se tornam a cada dia mais comuns na bibliografia especializada.

Segundo dados recentes são cerca de 17 mil os sítios registrados no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos do IPHAN, cuja grande maioria é formada por sítios pré-históricos ou indígenas. À me-



Urna funerária do Sitio Japeri, Baixada Fluminense, 2010



Múmia de chefe Coroado, da Tradição Una, no RJ. A urna cerâmica (igaçaba) que a contém não corresponde às usadas por aquela cultura. Debret a desenhou com base nas que conhecia

dida, porém, que as pesquisas avançam e graças ao volume de trabalhos hoje em andamento, tal número certamente será duplicado em breve. Com isso, tanto arqueólogos, como historiadores e todos aqueles que se interessam pelo passado e pela formação histórica, genética e cultural do nosso país, contarão cada vez mais com uma fonte segura de dados, de fundamental importância para obtenção de informações e de elementos estruturais. Conjunto que permite a melhor compreensão das bases do que somos hoje como nação e como sociedade produtora de cultura.

(*) Nota

Evidentemente que existem também sítios indígenas históricos, ou seja, aqueles habitados pelas sociedades tribais após a chegada dos europeus. Tais fatos ficam demonstrados pela existência da mistura de material indígena com aqueles de origem europeia e será em função da análise desse mesmo material que caberá ao arqueólogo definir seu *status* e colocar os conhecimentos adquiridos pelo seu estudo no local apropriado. Embora seja muito pouco usado no país, aqui se aplica perfeitamente o conceito de sítio "proto-histórico". Prefere-se, no entanto, designá-los como sítios "de Contato" ou "Etno-histórico".

ONDEMAR DIAS

Diretor Presidente do Instituto de Arqueologia Brasileira – IAB Professor Titular Aposentado da UFRJ Membro do IHGB e do IHGRJ e da Society for American Archeology – SAA Autor, dentre outros, de "O Índio no Recôncavo da Guanabara" *in Revista do IHGB*, n.º 399, p.399-641. Rio de Janeiro, 1998

Arte plumária dos Índios Kaapor*

Darcy Ribeiro e Bertha Ribeiro

imagem visual que nos ocorre mais espontaneamente quando pensamos em índios é a de figuras nuas empenachadas. Ao lado dos arcos e flechas, esta nudez emplumada os tem caracterizado sempre como o atributo mais peculiar.

Toda a copiosa documentação iconográfica que se vem acumulando desde o século da descoberta, os representa assim, invariavelmente envoltos em mantos de plumas ou profusamente adornados com enfeites de penas.

E provável que esta imagem esteja muito próxima da que os índios fazem de si mesmos. Ao menos os que são objeto deste estudo, têm de si próprios, como idealização mais alta, a de figuras engalanadas com uma paramentália de penas multicores.

Desde os primeiros encontros entre índios e europeus, os adornos plumários suscitaram o interesse e a admiração dos observadores mais sensíveis, como a arte indígena mais elaborada. Pode-se mesmo datar o início deste interesse, já que o primeiro objeto re-

cebido pelo descobridor foi aquele "sombreiro de pennas d'aues" que um marujo de Cabral trocou por carapuças, segundo o testemunho de Pero Vaz de Caminha. Mais tarde, tantas destas peças foram levadas à Europa que a quase totalidade dos artefatos indígenas quinhentistas existentes em museus é constituída por coifas e mantos dos Tupinambá.

Apesar disso, os ornamentos plumá-

rios raras vezes foram objeto de estudos etnológicos ou artísticos e em poucos casos mereceram a atenção que deveriam impor, como uma das mais altas criações estéticas dos nossos índios. Nas monografias etnológicas eles figuram no capítulo das vestimentas e adornos, ao lado da pintura de corpo, da tatuagem e dos ornatos móveis, na forma de frias descrições ergológicas de artefatos de penas, sem transmitir a mensagem estética que contêm. Ao

etnocentrismo da maioria dos viajantes, naturalistas e mesmo etnólogos que trataram do tema, a arte plumária se afigurou como simplesmente exótica. Quando muito seria uma "arte primitiva" no sentido de simplista, ingênua, rudimentar ou de primeira origem. E dentro de perspectiva tão estreita era

Akanaatar - Diadema de penas caudais de japu, a que emprestam maior importância mítico-religiosa, exclusivamente usado pelos homens

impossível alcançar uma verdadeira compressão do valor e significação destas criações indígenas.

Entretanto, é na plumária que encontramos a atividade mais eminentemente artística dos nossos índios, aquela em que revelam os mais elaborados impulsos estéticos e mais vigorosas características de criação própria e singular. E é natural que assim seja, porque a plumagem dos pássaros, com sua variedade de formas e riqueza de colorido, constitui o material mais precioso e mais acabado, por assim dizer, que a natureza oferece aos índios para se exprimirem artisticamente. O seu maior interesse estético, por outro lado, está voltado para o embelezamento do próprio corpo. Da combinação daqueles recursos e desta tendência, resultaria a elaboração de uma técnica requintada que, associando penas e plumas a diversos outros materiais, permitiria criar obras de arte capazes de competir em beleza com os mesmos pássaros.

Algumas tribos só se utilizam da plumagem na forma e acabamento com que se apresenta na natureza. Tomam chumaços de plumas e penas selecionadas pela forma e colorido atraentes para colar ao corpo, introduzir no furo das orelhas, nariz ou lábios, ou ainda, para dispor sobre a cabeleira, obtendo efeito de meros enfeites aos quais não é dada elaboração técnica que permita tratá-los como criações artísticas.

Entre esta utilização simplesmente apropriativa de elementos que em estado natural já se recomendam como adornos e o desenvolvimento de uma verdadeira

arte, se impõe a elaboração de uma tecnologia adequada aos materiais plumários, de todo um saber complexo sobre a fauna ornitológica e, sobretudo, um apuramento de sensibilidade para as combinacões de cores e os arranjos de formas que só se alcançam através do esforço continuado de gerações.

Assim, só é legitimo falar de arte plumária, quando o valor estético das penas é superado por um esforço de imaginação, sensibilidade e virtuosismo, que permite construir com elas obras que valham por si próprias. Quando da atividade tecnológica resultam criações singulares capazes de suscitar emoções estéticas, pela harmonia da forma, pela felicidade da combinação cromática e, ainda, por uma consistência táctil suave e atrativa.

Diversas tribos brasileiras alcançaram tão alto aprimoramento neste campo que, com referência a seus adornos plumários, se pode falar de uma verdadeira arte. Suas criações satisfazem as mesmas exigências de desenvolvimento técnico e impulso estético original bem-sucedido que, aplicados a outros materiais, deram lugar a todas as artes.

Exploraram com maestria a exuberância da fauna ornitológica das regiões em que viviam, tirando partido de sua riqueza de formato e colorido. Em suas obras se encontram exemplos magníficos da utilização da imponência das penas longas da ema e do jaburu, das cores vivas das araras, da alvura das garças, do matizado da plumagem dos gaviões e mutuns, da delicadeza de formato e colorido dos papos de tucano e dos galos da serra, dos efeitos iridescentes das plumas de saís, cotingas e pipras. Algumas tribos levaram adiante este requinte, provocando a mudança do colorido original das penas de certas aves para obter matizes mais claros e brilhantes.

A fragilidade do material plumário foi um desafio vencido galhardamente por prodígios de destreza no manuseio das penas, aliado ao completo domínio dos procedimentos técnicos mais meticulosos,

cujas exigências começam na coleta das penas e se acentuam em cada etapa até a conclusão da obra.

As penas e plumas a utilizar em certos adornos devem ser colhidas uma a uma ou aos tufos, com rigorosa uniformidade e atendendo-se ao formato que terá a peça. O arranjo destes elementos ao longo de cordéis para formar as fieiras ou sua colagem a uma base, no caso dos mosaicos, tem requisitos de apuramento técnico e coordenação motora que só podem ser obtidos após longo treinamento. Atente-se, por exemplo, para a confecção de uma simples fieira de plumas de papo de tucano. Os minúsculos canhões devem ser desbastados do frouxel em proporções iguais;



cumpre dobrá-los com segurança empregando pressão uniforme para não partirem e ajustá-los ao cordel-base guardando distâncias exatas uns dos outros. O amarramento dos canhões deve fazer-se com nós diminutos e rigorosamente iguais. Só atendendo a estes e outros requisitos se pode obter as características de acabamento indispensáveis para que a fieira possa ser combinada a outras formando um adorno que se conforme ao corpo com a mesma leveza e naturalidade com que antes as plumas só assentavam no pássaro.

A arte plumária dos índios do Brasil apresenta certas uniformidades essenciais derivadas do uso dos mesmos materiais. de certas identidades tecnológicas e do caráter formalista que, em conjunto, a distinguem de outras, como a plumária predominantemente figurativa e altamente desenvolvida dos povos andinos e mexicanos. Sobrelevam, porém, a estas uniformidades, tão evidentes discrepâncias que não podemos falar legitimamente de um estilo plumário único dos índios brasileiros. O que se impõe à observação é, ao contrário, a presença de estilos diversos, cada um dos quais caracterizado por atributos tão peculiares que permitem identificar com bastante precisão a origem de uma

Estes padrões estilísticos em alguns casos correspondem a uma única tribo, detentora de um estilo próprio dentro do

peça qualquer.

qual conforma todas as suas criações. Outras vezes se difundem por áreas etnográficas inteiras, tornando-se comuns a tribos diferentes não só linguisticamente mas por outros característicos.

O que particulariza estes estilos são certas qualidades diacríticas, como modalidades de procedimento técnico, o uso de certas associações constantes de materiais, determinadas variantes de combinação cromática ou modos próprios de obter efeitos formais. Mas estes atributos, por si somente, não de-

finem os estilos plumários.
Cada um deles, além de
uma combinação peculiar
destas qualidades, tem
de próprio uma individualidade de expressão que se
imprime em cada peça e se
deixa reconhecer quase fisionomicamente, mas que
se não pode descrever com
precisão.

A associação da plumária aos trançados ou aos tecidos lhe empresta características tão peculiares que pode servir de critério para distinguir duas famílias estilísticas diversas.

A primeira é representada principalmente por tribos do norte do Amazonas, como os Apalaí, Galibí, Taulipung, Waiwai e outros que, montando seus adornos plumários em imponentes armações trançadas, conseguem efeito majestoso, mas não parecem sensíveis aos requintes de acabamento. Outros exemplos de estilo plumário voltado para a suntuosidade, na base da associação com trançados e varetas, se encontra nos *Borôro*, Karajá e Tapirapé. Estas tribos manifestam uma tendência pronunciada para a utilização das penas longas montadas em armações rígidas, alcançando dimensões avantajadas, de magnífico efeito cênico. Seus diademas rotiformes ou seus largos leques do occipício sugerem, pela aparato-Tukaniwar - colar feminino raro, em sidade, a paramentália de grancuja criação o plumista introduziu des cerimônias de autoafirmação novos arranjos ao padrão tradicional tribal.

Os mais altos representantes da segunda família estilística, baseada na associação da plumagem aos tecidos, são alguns grupos Tupi e, em particular, os *Munduruku* e *Urubus*. Suas criações se distinguem pela flexibilidade que permite aplicá-las diretamente ao corpo, pelos requintes de acabamento e pela procura de efeitos cromáticos sutis em peças de dimensões diminutas. Enquanto os estilos anteriormente referidos parecem voltados para a suntuosidade e o esplendor, estes sugerem a delicadeza das filigranas e a sen-



sibilidade e virtuosismo das iluminuras.

É tarefa difícil situar as criações estéticas de grupos tribais nas classificações das artes elaboradas originalmente para nossa sociedade, tão mais complexa. A arte plumária apresenta, por isso mesmo, tanto qualidades das chamadas artes menores, como o caráter ornamental e reiterativo, quanto atributos geralmente conferidos às belas artes com sua natureza essencialmente suntuária.

Não é repetitiva no sentido mecânico das artes industriais, mas reiterativa, porque cumpre ao plumista perfomar suas obras dentro de padrões previamente estabelecidos e com pequena margem para inovações. Uma coifa de penas é semelhante numa infinidade de detalhes, todos rigidamente prescritos, a qualquer outra coifa da mesma tribo. Entretanto. na aldeia onde foi colhida ninguém teria dúvidas ou dificuldade para indicar a pessoa que a fez. O caráter reiterativo não impede, pois, nesse caso, que o artista se imprima em sua obra, fazendo dela uma criação original e única.

Participa da natureza das artes ornamentais porque é essencialmente um esforço para emprestar beleza e majestade ao corpo humano. Ao contrário de uma escultura, por exemplo, uma peça de plumária só alcança plena expressividade quando aplicada ao corpo, como um diadema aberto sobre a fronte ou um manto caído sobre o dorso.

A arte plumária se distingue das ar-Tukaniwar - colar feminino tes aplicadas, por seu caráter não utilitário. As diverso do usual técnicas em que se baseia e os esforcos que coordena foram desenvolvidos e encontram realização como fins em si mesmos. Não são disciplinadas pelo respeito a uma utilidade prática imediata, como ocorre com a maioria das atividades artísticas tribais, neste nível de desenvolvimento. O oleiro que modela um vaso esforçando-se para exprimir com o barro suas emoções estéticas, jamais pode esquecer que sua obra deverá conter um líquido e, eventualmente, ir ao fogo. O cesteiro que trança uma esteira

e procura emprestar-lhe maior beleza, não pode ignorar também sua finalidade de uso.

Enquanto naquelas atividades artísticas tribais a procura de beleza é o acessório, o dispensável em face da finalidade utilitária da obra, na arte plumária ela é o fundamental, o elemento imperativo. E seu caminho para alcançá-la é, na maioria dos casos, o dos arranjos puramente

formais, despidos de intenção simbólica ou figurativa.

Embora frequentemente associada a diversas esferas da cultura, a plumária jamais perde seu caráter de pura expressão artística. Ao contrário, por ser a mais refinada criação estética de um povo é que pode servir de insígnia aos seus líderes religiosos, simbolizar o poder dos seus chefes ou constituir o apanágio dos heróis guerreiros. Nestes casos não passa a constituir mero item do cerimonial religioso, do simbolismo político ou guerreiro, simplesmente empresta a estes campos o seu prestígio de arte realizada que sintetiza os ideais estéticos de um povo.

> Nesta linguagem muda de conteúdos manifestos mas tão altamente expressiva de valores estéticos, é que os índios do Brasil exprimiram mais vigorosamen-

te sua alegria de viver, a grandiosidade de seus cerimoniais e, sobretudo, a oportunidade

de realização estética de que gozaram enquanto puderam manter sua autonomia cultural.

DARCY RIBEIRO E BERTHA RIBEIRO

* Texto introdutório do livro. © Fundação Darcy Ribeiro Guaches de Georgette Dumas, Col. Darcy Ribeiro, Museu do Índio/RJ

A cobiça internacional... os indígenas e a biopirataria

J. Bernardo Cabral

cobiça internacional encontrou ecos diante de temas que se tornaram universais, como o meio ambiente, missões indígenas, clima, narcotráfico e desflorestamento. Brevemente o problema de escassez de água levará o mundo a se voltar ainda mais para a Amazônia.

É que se vive hoje uma era em que se valoriza sobremaneira tudo aquilo que é natural. Estima-se que, no meio farmacêutico, 40% dos medicamentos sejam dessa origem e a expectativa é de que tal percentual vá crescer muito mais, num curto espaco de tempo. A sanha internacional

por esses fármacos é a razão de um dos maiores problemas enfrentados por nosso país. Conhecedores da imensa biodiversidade amazônica, os laboratórios internacionais tudo fazem para subtrair do nosso território matérias-primas e conhecimentos dos indígenas. Relatos de guias turísticos dão conta de que muitos visitantes estrangeiros têm o hábito de carregar em suas mochilas kits completos para o recolhimento de amostras de vegetais, cascas de árvores, flores, terra e microorganismos. É comum levarem ainda em suas bagagens besouros, borboletas, abelhas, marimbondos e outros insetos. Ainda recentemente um folheto de propaganda da Associação Ecológica Alto Juruá, conhecida como Selvaviva, oferecia plantas medicinais e o conhecimento tradicional de comunidades indígenas para sua obtenção a interessados do Brasil e do Exterior.

Na Amazônia, a biopirataria quase tem a dimensão da sua biodiversidade e, podem ter certeza, nosso país está perdendo a parada para a pirataria. Citemos apenas dois casos: o químico Conrad





Jaborandi

Gorinsky - roraimense de origem bretã - obteve do Escritório de Patentes Europeu o direito de propriedade intelectual sobre dois compostos farmacológicos retirados de vegetais da Amazônia, com a ajuda dos índios Wapixana, de Roraima. Um desses extratos é o Rupununine, extraído do bibiru (octotea rodioei), árvore comum na fronteira do Brasil com a Guiana, o qual, além de ter efeito anticoncepcional, inibe o crescimento de tumores cancerígenos. Alguns cientistas suspeitam que possa também frear a reprodução do vírus da AIDS. O

outro fármaco é o Cunaniol, retirado da cunani (clibadium sylvestre), potente estimulante do sistema nervoso central e forte anestésico, que, inclusive, pode ser utilizado em cirurgias em que seja necessária a parada dos batimentos cardíacos. O extrato de jaborandi (pilocarpus jaborandi Holmes ou pilocarpus cearensis Rizzini), também retirado de um vegetal brasileiro, é outro fármaco pelo qual já pagamos direitos a laboratório estrangeiro, de vez que foi daqui retirado e patenteado em outro país.

A riqueza biológica não é adequadamente conhecida, havendo muitas espécies que nem ao menos foram catalogadas. Sabe-se que, em um só hectare da floresta, existem cerca de 500 espécies de plantas e vivem 50 mil de animais e microorganismos diferentes. Isso é um campo vasto e fértil para a pesquisa científica e também para a cobiça.

Se o Brasil não correr atrás da revisão de patentes concedidas externamente, de forma irregular, terá que entrar na fila de compradores de um produto cujo insumo lhe foi surrupiado, ou produzirá em seus laboratórios medicamentos derivados dessa matéria-

prima, dando em troca polpudos recursos às empresas de biotecnologia detentoras dos respectivos *royalties*.

E o índio continuará sendo espoliado.

J. Bernardo Cabral

Senador

Ex-Presidente do Conselho Federal da OAB Relator-Geral da Constituição Federal de 1988 Doutor *Honoris Causa* da UFRJ, UNIRIO e da Universidade de Manaus – UFAM

MAÍRA: o saber encenado pela ficção

romance Maíra, de Darcy Ribeiro, conta a história do Mairum Avá, que é tirado, ainda menino, da tribo, pelos missionários. E tratado por eles "com o maior zelo para se fazer dele um sacerdote e líder missionário" (D.R). Não mais Avá, mas Isaías. O Avá/Isaías, entretanto, rompe com a Igreja e volta para a tribo. Já agora com a identidade fraturada, nem missionário, nem em condições de assumir o lugar de chefe guerreiro, a que tinha direito hereditário, com a morte do tuxaua Anacã.

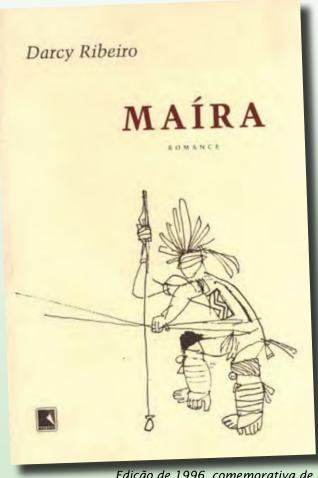
Nas palavras do autor, "o que fiz foi romancear a história verdadeira de Tiago Kegum Apoboreu, índio bororo que os salesianos quiseram ordenar".

A variação do ponto de vista, marcante na narrativa, permite que o autor selecione a narração adequada à necessidade expressiva do enunciado. No caso do Avá/

Isaias, o ponto de vista é interno (1.ª pessoa), o que possibilita a dramatização da luta de duas teogonias travada na mente do personagem, que, como ele mesmo diz, "sou o outro em busca do um".

A outra linha narrativa, que inicia o romance, traz a personagem Alma (o nome não é acidental). Alma é a mulher branca que aparece morta na praia do rio Iparanã, encontrada por um suíço. Ela traz, pintadas no corpo, figuras geométricas, como se índia Mairum fosse. Havia parido duas crianças, que, também mortas, estavam ali presas a ela pelo cordão umbilical.

Numa forma de *flashback*, o fato é objeto do discurso de policiais, incluindo um relatório formal. Ao correr da narrativa, viríamos a saber que se trata de uma psicóloga carioca, envolvida em drogas, que intenta, numa missão frustrada, salvar a alma dos índios. Mundaniza-se depois, entregando-se a qualquer um deles, sem conseguir tornar-se um deles.



Edição de 1996, comemorativa de 20 anos da obra, ilustrações de Poty

De certa forma, a branca e o Mairum acabam por representar um caso de sinonímia, ou seja, a impossibilidade da plena assimilação cultural.

As duas linhas acionais organizam a narrativa, possibilitando a representação de mitos, lendas e contos, que, atribuídos aos Mairuns, constituem, na verdade, práticas e saberes de povos indígenas diversos, submetidos pelo autor a um processo de condensação e representando a experiência acumulada pelo etnólogo em sua convivência, por muitos anos, com tribos indígenas.

O autor deu a seu texto uma forma de missa católica no ritmo e na constituição das partes. Diríamos que missa de réquiem, que celebra, a despeito da expressão do prazer, a dor, num horizonte de morte, de des-

truição de uma cultura, uma dimensão trágica, que impossibilita a interação entre brancos e índios, entre índios e cristãos, cuja aculturação é sinônimo de morte de um povo. A morte de Maíra. A condenação movida pelo civilizado, que, como diz Alfredo Bosi, "rouba violentamente do índio o gozo daquele tempo sem-tempo, que é a vida alheia ao trabalho forçado, a vida que se passa magicamente no rito e se prolonga no convívio dos mortos". A maldição do dinheiro que motiva o surgimento do renegado, que trai e explora o seu igual na origem.

Diferentemente de *Macunaíma*, o romance não é resultado de pesquisa, mas expressão de uma experiência viva transformada em literatura. O antropólogo e etnólogo, autor de obra científica de reconhecida importância, encontra, no discurso ficcional, o lugar ideal para dramatizar o seu saber e manifestar o seu compromisso, preocupado, com as culturas ancestrais em perigo. (N. R. Filho)

www.record.com.br

VISÃO DO PARAÍSO

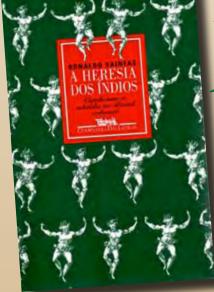
isão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, reeditado pela Companhia das Letras (2010), e inicialmente publicado como tese universitária (1959), inaugura o ensaísmo sobre o imaginário do colonizador, ao estudar os mitos edênicos das narrativas de portugueses e espanhóis sobre a América "descoberta". Lançado quando predominava o viés econômico-social nos estudos, o autor antecipa a historiografia das mentalidades, desenvolvendo abordagem cujos efeitos perduram até hoje. Comparando as duas colonizações, recompõe as concepções sobre o Novo Mundo, mostra as descrições plenas de fantasia edênica espanhola e o pragmatismo lusitano, que substituía a imaginação, assegurando às visões do Paraíso um espaço limitado na América portuguesa. Para o autor: "todo o mundo lendário nascido nas conquistas castelhanas e que suscita eldorados, amazonas, serras de prata, lagoas mágicas, fontes de Juventa tende antes a adelgaçarse, descolorir-se ou ofuscar-se, desde que se penetra na América lusitana". A edição traz imagens de documentos e fotos do acervo do autor, e posfácios inéditos de Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas.



Sobre o autor

Sérgio Buarque de Holanda (S. Paulo, 1902-82), bacharel em Direito/UB. Trabalhou em jormais e foi correspondente dos Diários Associados em Berlim. Professor da UDF, conquistou a cátedra de História da Civilização Brasileira na FFLCH/USP com a tese "Visão do Paraíso". Lecionou também em universidades estrangeiras no Chile, na Itália e nos EUA. Dirigiu o Museu Paulista. Publicou, entre outros, Raízes do Brasil, seu livro mais conhecido; Monções, Caminhos e Fronteiras, Do Império à República. Membro da Academia Paulista de Letras, recebeu os Prêmios Juca Pato, da UBC, e Jabuti, da CBL.

A HERESIA DOS ÍNDIOS



heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial, de Ronaldo Vainfas, Companhia das Letras, resgata a dimensão etnohistórica do índio brasileiro, estudando um misto de ritual e peregrinação mística entre os tupinambás durante o século XVI.

Ao longo desse século, os colonizadores europeus se horrorizaram com um fenômeno religioso entre os tupis, a que

chamaram "santidade". Nela, em meio a danças, transes, cânticos e à fumaça inebriante do tabaco, os índios renovavam a peregrinação à Terra sem Mal - lugar mítico da felicidade eterna que buscavam no mundo terreno.

Vasculhando documentação inquisitorial inédita sobre o culto indígena na fazenda de Jaguaripe (Bahia), o autor descobre na santidade uma idolatria insurgente, culturalmente híbrida, que ao mesmo tempo negava e incorporava valores da dominação colonial. Por meio de um texto apaixonado e instigante, o autor lança luz sobre uma nova e reveladora faceta da conquista da América portuguesa.

Dividido em três partes, a primeira busca reconstruir a história da santidade de Jaguaripe; a segunda investiga histórica e antropologicamente as crenças, os rituais do "catolicismo tupinambá", ambivalências e adesões; e a terceira enfoca a devassa da santidade pelo Santo Ofício. Sua estrutura tríplice espelha as principais faces da santidade: rebeldia, idolatria e heresia.

Sobre o autor

Ronaldo Vainfas (Rio de Janeiro, 1956) Bacharel, licenciado e mestre em História pela UFF, onde leciona deste 1978, e Doutor pela USP. Autor de Ideologia e escravidão (Vozes, 1986), Trópicos dos pecados (Campus, 1989) e outros livros e ensaios, organizou as coletâneas: História e sexualidade no Brasil (Graal, 1986) e América em tempos de conquista (Zahar, 1992).

www.companhiadasletras.com.br

Delícias do Descobrimento

elícias do Descobrimento – a gastronomia brasileira no século XVI, editado pela Zahar, de Sheila Moura Hue, com a colaboração de Ângelo Augusto dos Santos e Ronaldo Menegaz, enfoca a história do Brasil pelo viés da gastronomia e resulta de preciosa pesquisa, garimpada em documentos quinhentistas do Real Gabinete Português de Leitura, no Rio de Janeiro – textos de missionários, senhores de engenho, aventureiros e viajantes de diversas nacionalidades que por aqui aportaram.

A autora revela o que se comia no Brasil no primeiro século após o Descobrimento, apresentando ao leitor o nascimento da cozinha brasileira. Registra ingredientes dos quatro cantos do mundo, trazidos pelas rotas marítimas, e as adaptações que os cardápios sofreram ao incorporar novos itens. Expõe curiosidades sobre carnes de mamíferos, aves, peixes, frutas e vegetais, conta como frutas como caju, pitanga e abacaxi se presentificaram nas mesas lusitanas, e desfaz equívocos a respeito da origem de alimentos, presentes na culinária brasileira, como a banana, trazida da Ásia pelos colonizadores. Considera a mandioca "uma espécie de personagem épica da alimentação brasileira", consistindo alimento básico dos nossos indí-

genas, pela versatilidade de sua utilização, inclusive a bebida alcoólica, o cauim. Há curiosidades sobre preferências de personagens da época, como Anchieta, que apreciava carne assada de macaco e bicho de taquara.



A obra inclui mais de 150 ilustrações da época e receitas originais ou adaptadas de livros dos séculos XVI e XVII.

Sobre a autora

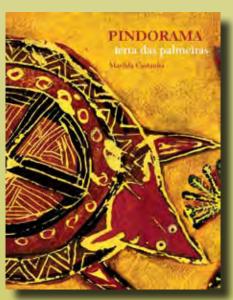
Sheila Moura Hue, doutora em literatura portuguesa pela PUC-Rio, coordena o Núcleo Manuscritos e Autógrafos do Real Gabinete Português de Leitura. Integra a equipe da edição crítica de Os Lusíadas, na ABL. Organizou o Catálogo dos Quinhentistas Portugueses da Biblioteca Nacional. É co-autora da edição comentada de Primeira História do Brasil, de Pero de Magalhães de Gândavo (Zahar, 2004).

www.zahar.com.br

Pindorama, Terra das Palmeiras

🖣 m *Pindorama, Terra das* Palmeiras, editada pela Cosac & Naify, a autora e ilustradora Marilda Castanha se aventura pelo passado de nosso país e nos leva aos primórdios da História: ao Brasil antes do "descobrimento", ou *Pindorama*, como os índios o chamavam. Marilda ressaltou as diferenças entre Kayapós, Xavantes, Pataxós, Tupinambás e outras etnias indígenas. Para compor as ricas ilustrações, pesquisou a iconografia e os registros feitos pelos naturalistas e pelos próprios índios, em paredes de grutas, pinturas corporais, adornos etc. Inspirado em elementos da natureza, o tra-

balho resultou em imagens vivas e coloridas, com traços rústicos e pinceladas densas, próximas ao que conhecemos da arte indígena. O livro explica ainda como os índios se orientavam pelas mudanças da natureza,



as técnicas de pesca e caça, a confecção de instrumentos, a maneira de se comunicar com o mundo dos espíritos, as máscaras e os instrumentos musicais usados nos rituais, a arte da pintura, e até a forma como criaram as palavras de sua língua e sua identidade. A autora recupera ainda os elementos dessas culturas hoje, presentes, por exemplo, em nosso vocabulário.

Sobre a autora e ilustradora

Marilda Castanha (Belo Horizonte, MG, 1964) fez Belas Artes na UFMG. Participou do Seminário de Ilustração em Bratislava – Eslováquia, 1997. Em 2008, ao lado do autor e ilustrador Nelson Cruz, lançou pela Cosac Naify a coleção Histórias para contar História, reunindo seus livros Pindorama, terra das nalmeiras e Aphalá um lugar-contar

terra das palmeiras, e Agbalá, um lugar-continente, e os de Nelson, Dirceu e Marília, Chica e João e Bárbara e Alvarenga. Pindorama, terra das palmeiras foi considerado pela FNLIJ como a "Melhor ilustração" (2000), além de conquistar o Prix Graphique Octogone (França).

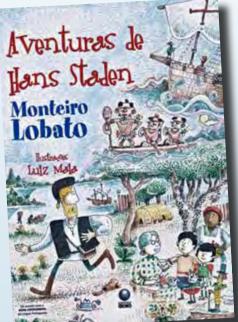
www.cosacnaify.com.br

Aventuras de Hans Staden

odos reconhecem a importância de Monteiro Lobato na nossa literatura: seus contos são antológicos, sua atividade empresarial como editor foi básica para a indústria editorial, seus artigos tornaram-no polemista temido, nome conhecido no país e no exterior. Mas o fundamental na obra lobatiana são seus textos infantis e juvenis. É principalmente a esse gigantesco arcabouço de fantasia, imaginação e técnica literária que se deve sua permanência.

Pioneiro no "abrasileiramento" da linguagem, criticava as traduções portuguesas entre nós e dedicou parte de seu tempo e talento a verter histórias estrangeiras que agradassem aos jovens. *Aventuras de Hans*Staden foi uma delas.

A narrativa sobre o Brasil publicada na Alemanha, onde nasceu em 1557, foi o primeiro livro europeu a abordar fatos do mundo recém-descoberto.



e naufrágio, não desiste do sonho. Retorna ao Brasil, na costa de Santa Catarina, se emprega como artilheiro num forte e, depois de uma luta, é aprisionado pelos tupinambás, inimigos dos portugueses. Pensando ser um deles, o condenam a ser morto e devorado. Só após nove meses de muita esperteza nosso herói se livra e foge, voltando para a Europa.

Lobato publica a narrativa em

O jovem Hans tinha espírito aven-

tureiro e sonhava com terras e mares des-

conhecidos. Embarca de Lisboa para o

Brasil, chega a Olinda e, apesar de lutas

Lobato publica a narrativa em 1927, sucesso desde então. A edição da Globo traz ilustrações coloridas e minimalistas de Luiz Maia, continuando a seduzir os leitores.

Sobre o ilustrador

Luiz Maia, mineiro de Sabará (1954), ilustrador e artista plástico, participou de sa-

lões de artes, ilustrou revistas e jornais e trabalhou com teatro em Belo Horizonte. Entre seus prêmios, o Jabuti (1991) e o Selo White Ravens (Biblioteca de Munique) por *Poemas para brincar* (Ática, 1999), de José Paulo Paes.

www.editoraglobo.com.br

Karú Tarú, o pequeno pajé

os séculos XIX e XX Silvio Romero, Câmara Cascudo e Renato de Almeida e outros, estudaram nosso folclore, coletando riquezas da mitologia. Este legado foi revelado em sua beleza, e suas múltiplas sugestões inspiraram escritores que se dedicaram a escrever para crianças.

Há alguns anos, surgiu uma "novidade" na literatura infantil e juvenil brasileira: índios, cursando universidades, começam a escrever as histórias ouvidas de seus antepassados e, sem dúvida, Daniel Munduruku é o mais bem-sucedido.

Karú Tarú, o pequeno pajé, editado pela Edelbra, é bom exemplo da qualidade do trabalho que ele realiza: a saga do menino de nove anos que se prepara para suceder ao velho pajé e conquistar a confiança de seu povo. Apresentado ainda pequenino a esse poderoso personagem, a mãe ouviu dele que o curumim nascera com poder especial e que seria necessário aperfeiçoálo para servir à sua comunidade. Era preciso deixá-lo sonhar, pois o sonho para o povo de Karú é capaz de mostrar as coisas que acontecerão. Pelo sonho pode-se saber o caminho a seguir ou que remédio tomar quando se está doente.

Disse-lhe a mãe quando perguntou-lhe o que deveria fazer: "Nada. Você apenas será preparado para as-

sumir sua missão quando chegar a hora certa".

O texto fala em linguagem simples e poética dessa preparação, mostrando o papel do pajé, sua sabedoria, sua capacidade de curar as doenças, a liderança espiritual que exerce.

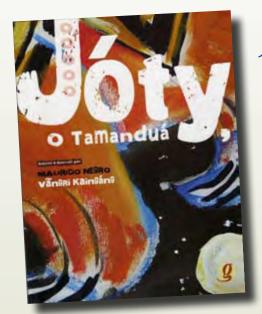
Marilda Castanha de-



monstra seus dotes de excelente ilustradora, voltada para a fauna, a flora, a paisagem e a história brasileira. A qualidade do papel, a bela impressão e diagramação, além da capa dura, dão a medida do cuidado editorial que a obra mereceu.

www.edelbra.com.br

Laura Sandroni



Jóty, o Tamanduá

Os Kaingáng já tinham muitos conhecimentos sobre suas origens, plantas e animais. Vãngri Kaingáng e Mauricio Negro recontam, através de palavras e pinturas acrílicas feitas a quatro mãos, como os Kaingáng conseguiram aprender os segredos do canto, da dança e da música para celebrar a união harmoniosa entre as metades.

As ilustrações desse reconto tradicional foram feitas a partir de quatro telas pintadas com tinta acrílica pelos autores, ao vivo, durante uma performance artística na Feira de Literatura Indígena de Mato Grosso, em 2009. Outros elementos visuais, como os grafismos tradicionais *Kaingáng* e alguns adornos confeccionados por Vãngri, também foram explorados poeticamente no contexto do projeto gráfico e das ilustrações.

Sobre os autores/ ilustradores

Văngri Kaingáng, nascida na Terra Indígena de Ligeiro, região norte do RS, trabalha como arte-educadora nas comunidades indígenas da região. Escritora, ilustradora, artesã e artista pelo Ponto de Cultura Kaingáng Jãre, tem desenvolvido um trabalho de resgate e reconstituição de grafismos de seu povo. Atualmente estuda Ciências Biológicas na Universidade de Passo Fundo.

Mauricio Negro, com mais de uma centena de livros ilustrados, é comunicólogo por formação e designer gráfico. Atualmente se dedica a projetos autorais, literários e visuais. Premiado pela FNLIJ, já expôs no Brasil e no exterior. Em Paris, idealizou o livro Quem não gosta de fruta é xarope, editado pela Global, pela qual também publicou: Balaio de gato, Mundo cão, Zum zum zum e Jóty, o tamanduá.

óty, o Tamanduá inaugura a Coleção Muiraquitãs, da Global Editora, e tem autoria e ilustração de Mauricio Negro e Vãngri Kaingáng.

A sabedoria sempre acompanhou o povo *Kaingáng*, que descende de duas metades criadoras diferentes: *Kanhru* e *Kamé*. Uma delas rege o Sol e todas as criaturas do dia. E a outra, a Lua e todos os seres da noite. Para que a vida faça sentido, os opostos devem se unir. Por isso, tempos atrás, os *Kaingáng* decidiram casar suas metades. Casamentos, de fato, aconteceram. Ninguém queria ficar incompleto. Mas, faltou festa!

A Caveira-Rolante, a Mulher-Lesma e outras histórias de assustar

Caveira-Rolante, a Mulher-Lesma e outras histórias de assustar são seis narrativas de diferentes povos indígenas – Tukano, Ajuru, Macurap, Tembé, Karajá, reunidas por Daniel Munduruku, ilustradas por Mauricio Negro, e publicadas pela Global Editora.

Guardiães da memória, adultos ou pessoas mais velhas das aldeias indígenas não apenas contam histórias. Suas narrativas são formas de ensinamento sobre os perigos da vida na floresta, na montanha ou no cerrado, que lembram às crianças a importância de estarem atentas aos desafios que a natureza impõe. As histórias, permeadas de mistério, prendem a atenção pela maneira como são contadas e, ao mesmo tempo, possibilitam refletir sobre a relação do homem com os outros seres da natureza, conscientizando-nos de que não estamos sozinhos no mundo e não podemos nem devemos nos julgar donos das coisas que não foram criadas por nós.

Sobre o autor

Daniel nasceu em Belém - PA, filho do povo indígena Munduruku. Formado em Filosofia, com licenciatura em História e Psicologia, pós-graduado em Antropologia Social e doutor em Educação pela USP. Lecionou durante dez anos e atuou como educador social de rua pela Pastoral do Menor de São



Paulo. Participou de conferências e ministrou oficinas culturais para crianças, em vários países da Europa. Autor de Histórias de Índio, coisas de Índio e As serpentes que roubaram a noite, os dois últimos premiados pela FNLIJ. E Meu avô Apolinário, menção honrosa no Prêmio Literatura para Crianças e Jovens na Questão da Tolerância, pela Unesco. Participa de palestras e seminários, destacando o papel da cultura indígena na formação da sociedade brasileira.

www.globaleditora.com.br

Anita, Pagu, Tarsila TRÊS TALENTOS MODERNISTAS

Lucia Helena

o alvorecer do modernismo brasileiro, Oswald de Andrade e Mário de Andrade tornam-se amigos e protetores de Anita Malfatti (1889-1964) por ocasião de sua segunda exposição de pintura entre nós. Se a primeira em 1914 passou sem ser notada, a exibição de 1917 provocou celeuma, pela recepção violenta de Monteiro Lobato, que publicou sobre ela um artigo de jornal intitulado "Paranoia ou mistificação". O crítico recusa o cunho artístico de alguém que deformava a figuração clássica e abria as portas de sua sensibilidade ao expressionismo e ao dadaísmo, estilos até então desconhecidos nos salões de exposição paulistas. Desse modo, Lobato, ainda que viesse a se revelar notável escritor, ao ocupar o papel de crítico de pintura demonstrou dificuldade em aceitar e compreender o veio modernista dos quadros de Anita. Ela exibia força contrária ao perfil conservador da arte então apreciada pela burguesia incipiente.

Começava aí uma aliança em prol do novo que iria provocar desdobramentos e unir, em convergência fortuita, três figuras díspares de mulher – Anita Malfatti, Tarsila do Amaral (1886-1973) e Patrícia Galvão, a Pagu (1910-1962). Uma aguda opção modernista conferiu-lhes marca fundadora, embora não se possa compará-las em estilo ou visão de mundo. Anita e Tarsila frequentavam os salões modernistas de Olívia Penteado, dos quais Oswald de Andrade e Mário de Andrade eram presenças constantes. Pagu chegou depois, na fase que coincidiu com a publicação do manifesto antropófago e a virada política de Oswald, do anarquismo para o comunismo.

Inaugurando tendências, Anita despertou, antes de Tarsila, para a técnica pictórica de traços cubistas e



expressionistas e, convidada pelos dois amigos, participa da Semana de 1922. Adiante viria a desenvolver atividades docentes e engajar-se nos movimentos de classe dos artistas, ajudando a fundar a Sociedade Pró-Arte Moderna (SPAM). Seu estilo híbrido reservou para a pintura brasileira quadros memoráveis, como A Boba, a Estudante russa, O homem amarelo, O farol e o Retrato de Mário de Andrade. A constância da cor amarela, o olhar expressivo de seus personagens, a presença de marcas tropicais nas frutas e na paisagem e, sobretudo, as imagens distorcidas, como a das mulheres com ombros meio pendentes, quase tortos (A Boba e a negra de Tropical) dão a impressão de algo colhido em esguelha, pintado como se no viés de um movimento que se fazia sem celeridade. A ênfase discreta, que se insinuava mais do que agredia apesar da reação tão adversa de Monteiro Lobato, faz da pintura de Anita Malfatti um marco de transformação cheia de sutilezas e nuances. Outra pintora genial faz-lhe o contraponto.

Tarsila do Amaral, vinda de Paris quatro meses após a realização da Semana de 1922, desencadeia profunda reação em Oswald de Andrade que se apaixona por aquela "Tarsila, radar tranquilo", como no poema de Drummond, publicado em As impurezas do branco, no qual também se lê: "Tarsila relâmpago/de beleza no Grande Hotel de Belo Horizonte em 24/ acabando com o mandamento das pintoras feias/ [...] A mais elegante das caipirinhas/a mais sensível das parisienses/jogada de brincadeira na festa antropofágica". Permanecera dois anos na Europa e trazia – ela mesma nos diz – uma caixa de pintura com tintas bonitas, vestidos elegantes e muito pouca informação artística. Mesmo assim, irá revolucionar os momentos Pau-Brasil e Antropofágico do modernismo oswaldiano,

O ASSUNTO É..

dando-lhe a contrapartida imagética que, de outra forma, esse artista não teria conseguido. Diferindo do estilo de Anita Malfatti, Tarsila é a pintora do azul, rosa, verde. Das formas arredondadas de um dadaísmo telúrico e "feliz", se assim podemos dizer, pois a natureza que oferece estilizada é colorida, alegre e eroticamente cheia, na plenitude de uma configuração que remete ao feitio dos seios e de formas pontiagudas, tornadas símbolos fálicos.

Após a fase pau-brasil, Tarsila mergulha de cabeça na concepção de outra versão instigante do Brasil, para além de qualquer nacionalismo rudimentar, criando o Abaporu, que, juntamente com Antropofagia, de 1928, funciona como emblema dessa proposta, levada adiante com O ovo, de 1928, forma-síntese de uma visão erótica com que busca traduzir a força de uma possível origem. Tarsila do Amaral deu imagem ao que era uma proposta intelectual de pensar o Brasil como nunca havia sido feito entre nós no cruzamento entre a pintura e a literatura. Prosseguindo seu in-

vestimento na corrente primitivista do moderno, Tarsila retoma o tema dos ovos em A Floresta, belíssimo quadro de 1929, com seus ovos pedra rósea e suas árvores totêmicas, em tons esverdeados.

Em 1928, uma força irresistível, a da jovem Patrícia Galvão, destrona, no sentido amoroso, Tarsila do Amaral, a musa do modernismo, ocupando seu lugar no coração de Oswald de Andrade. Ela fora citada pelo autor no romance a Escada, terceiro volume da série de Os



www.institutoanitamalfatti.com.br



A Estudante Russa. Anita Malfatti, ca. 1915. Coleção de Artes Visuais do Instituto de Estudos Brasileiros - USP



Morro da Favela. Tarsila do Amaral, 1924. Col. João Estéfano, SP

condenados (escrita e publicada de 1922 a 1934), em cuja narrativa aparece como a Mongol. E, se arte e vida se misturavam na pintura e na poesia, arte e vida confluem, novamente, na cena cultural do modernismo brasileiro, quando se inicia uma tensão entre a "antropofágica" de 1928 e as transformações artísticas e políticas posteriores, rumo ao comunismo, à crise econômica e ao romance social e mural. Pagu surge na cena do modernismo aos 18 anos, trazendo o tom participante do engajamento social, preocupada em, através da arte, grafar o drama da injustiça. Participa, com Oswald de Andrade, da criação de O homem do povo, "imprensa nanica" de caráter panfletário e humorístico, jornal destruído pela polícia em seu oitavo número. Em 1933 lança o romance Parque industrial, que se detém no comportamento do proletariado urbano feminino e adota uma técnica narrativa sincopada e cinematográfica. Após abandonar a militância comunista, desenvolveu, a partir da década de 1950, intensa atividade como cronista, dispersa em jornais e revistas. Legada ao ostracismo pela fortuna crítica, Augusto de Campos, em 1982, tirou-a da sombra, com Pagu, Patrícia Galvão. Vida-Obra, revelando aspectos fundamentais da obra dessa mulher admirável.

Essas três mulheres, na oportunidade da comemoração do centenário de nascimento de uma delas, Patrícia Galvão, merecem ser revisitadas por um olhar ao mesmo tempo amoroso, cuidadoso e curioso, em busca de melhor compreender a importância de suas obras e de sua passagem pelo cenário intelectual e cultural daquela época febril. Passado o modernismo, o talento individual de cada uma delas garantiu-lhes permanência na atualidade.

Lucia Helena

Professora Titular de Literatura Brasileira da UFF Pesquisadora do CNPq Autora, dentre outros, de Ficções do Desassossego. Ed. Contra Capa, 2010



Escultura de madeira em forma de pássaro, representando o "espírito" dos animais da mata. Ārtesanato da aldeia Kumenê, povo Palikur, da região do Oiapoque

Parabéns pela revista. Está linda e muito rica. Material farto e de qualidade para os professores. É só usar!!!

Anna Maria Rennhack - Ed. Record

Maravilhosa a ideia de apresentar as diversas culturas e seus aspectos socializadores. Textos ótimos, precisos e produção gráfica excelente, provocando envolvimento tão intenso que não permite interrupção da leitura.

Cáscia Frade - UERJ

Os exemplares distribuídos na Conferência Regional no IEPIC foram recebidos pelos diretores das escolas estaduais com muito carinho. Percebemos claramente o quanto serão valiosos no trabalho de pesquisa e de classe.

Sylmar Lannes El-Jaick Coordenadora Regional de Niterói

Como sempre acontece, a edição 12 está magistral. Feita com o cuidado de sempre e lançada numa época em que a África é o assunto do momento, vocês conseguiram mostrar como a cultura africana e os negros foram importantes para a nossa formação. Parabéns pelo trabalho de vocês e, para terem uma ideia da importância de *Educação em linha*, estou sendo cobrada pelos amigos da minha mala direta sobre a revista.

Anna Maria de Andrade Rodrigues - Rio

Parabéns pela revista! Estou à disposição para colaborar no que for necessário.

RAUL LODY - RIO

A revista ficou excelente. Repassei para os meus alunos do Primeiro Período e eles adoraram. Obrigada pelo convite para participar, foi uma honra.

> Christianni Cardoso Morais UF S.João del-Rei

Edição primorosa e robusta! Gostaria que me mandassem também um crédito de 2 horas de tempo, fora das obrigações profissionais, para sorver, absorver e deleitar-me com a leitura da revista, a ser agendado com o "Dono do Tempo e da Vida" ...

RENATO DINIZ KOVACH - RIO

Parabéns mais uma vez. Ontem foi meu aniversário e a Revista *Educação em linha* meu maior presente. Linda demais.

Vera Acioli – UFPE

Está o primor. Acho que é o número mais bonito, e olhe que outros também foram de grande categoria. Sinto-me honrado de compartilhar esta edição com nomes tão significativos e ilustres.

HAROLDO COSTA - CEC/R]

Parabéns, está linda a revista! Quero divulgar entre colegas e alunos.

STELA COSER - UFES

Fiquei realmente encantado com o material. Isso confirma como um trabalho de qualidade, para atingir um público ampliado, não precisa "baixar o nível". A apresentação visual está de muito bom gosto. Ficou um panorama rico, amplo e bem apresentado das culturas das populações de origem africana, bem

como personagens tão marcantes quanto Heitor dos Prazeres, Milton Santos e José do Patrocínio. Tenho certeza de que meu avô teria orgulho em participar desta publicação.

Marco Morel - UERI

Parabéns!!! A revista está belíssima. Quanto ao conteúdo, ainda não li todos os artigos, mas tenho certeza da excelência, basta percorrer os nomes dos autores. Vocês me autorizam a mandar para o Gabinete do Ministro da Educação em Brasília?

Eliana Mendonça – Rio

Ficou dinâmico, maravilhoso. Parabéns!

> Delânia Cavalcanti Subsecretária SEEDUC/RJ

Vou aguardar ansioso pelos exemplares. Posso distribuir aqui na loja?

Rodrigo Ferrari – Livraria Folha Seca

A revista está ficando a cada número mais rica e deliciosa de se ler. Quem busca sugestões de pesquisa tem nesse número uma fonte variada e extensa de possíveis aprofundamentos futuros. Mostra que a nossa aceitação, pra mal ou para bem, das culturas africanas, de raízes muçulmanas ou nem tanto, não foram esquecidas ou apenas tocadas num ou noutro estudo do tipo gylbertofreireano.

Geraldo Franco – Rio

Aproveito a oportunidade para parabenizá-los pela revista. Que beleza os artigos da Nélida Piñon, do Rubens Alves, enfim de toda as matérias publicadas.

Lysette Gomes - Rio

MUSEU DO ÍNDIO:

levando ao público arte, cultura e tecnologia



Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio - Funai, objetiva contribuir para a conscientização sobre a contemporaneidade e a importância das culturas indígenas. Como instituição de memória, divulga a diversidade das centenas de grupos indígenas brasileiros.

O Museu do Índio guarda acervos sobre a maioria das sociedades indígenas, constituídos de mais de 15 mil peças etnográficas e de publicações nacionais e estrangeiras, especializadas em etnologia e áreas afins. É responsável pelo tratamento técnico de 76 mil registros audiovisuais e 833 mil textos de valor histórico. Além disso, o Museu conserva, pesquisa, documenta e comunica as informações preservadas, tornando-se referência para pesquisadores e interessados na questão indígena. Ações foram empreendidas nos últimos anos, como a instalação de laboratórios de conservação, a reforma das reservas técnicas, o preparo e a publicação de catálogos, inventários, tesauros e outros instrumentos de pesquisa e recuperação da informação. Editou diversas publicações, democratizando o acesso às informações sobre os indígenas no País.

A instituição adota estratégias de comunicação com o público, disponibilizando informações pela internet e espaços para a montagem de mostras temporárias e de curta duração que apresentam formas de expressão e saberes das sociedades indígenas no Brasil. Utiliza, ainda, modernos recursos museográficos na exibição de seus acervos e promove atividades culturais com monitores indígenas. O Espaço de Criação, dedicado ao atendimento do público infantil, revela a ênfase da instituição no trabalho com esse público.

O evento "Índio no Museu" integra os espaços expositivos da instituição - Museu das Aldeias, Muro do Museu e Galeria de Arte Indígena - sob a mesma temática e parceria direta com índios, para lhes documentar a cultura material e o processo de produção de bens. Esta Galeria e a Loja Artíndia são iniciativas de cunho social, para comercialização de peças de grupos indígenas brasileiros, cuja renda se reverte às suas associações.

A Oficina de Papel Artesanal Nhandé Kuaxia – com apoio do Pro-Índio da Faculdade de Educação da UERJ – oferece aos Guaranis do RJ fontes alternativas de renda que possibilitem a inserção de seu artesanato no mercado, além de preservar expressões de sua cultura tradicional.

Os atuais programas institucionais são: Preservação conservação e restauro; Pesquisa e Documentação; Educativo; de Comunicação; Gestão e Modernização Institucional, além dos Projetos Memória 2009 – Marechal Rondon e o de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas.

Atividades como o "Programa final de semana" e o "Programa para todos os dias" objetivam a divulgação do Museu, oferecendo ao público mostras, palestras, projeção de vídeos e cursos de curta duração, principalmente para professores da rede pública de ensino. "Povos Indígenas: Conhecer para Valorizar" é projeto que o Serviço de Estudos e Pesquisas elaborou para apoiar o cumprimento da Lei 11.645/2008, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e culturas dos povos indígenas no Brasil. O objetivo é apoiar a formação continuada dos professores, abrir espaço de reflexão sobre a história dos nossos indígenas e oferecer recursos pedagógicos de apoio à atividade docente. Entre as ações previstas pelo Projeto estão o curso Conhecendo os Povos Indígenas - para professores da rede estadual; Um Dia no Museu do Índio - oficinas temáticas para professores e suas turmas, e Museu do Índio na Escola exposições itinerantes e material expositivo de empréstimo às escolas, além da participação de professores no tradicional Curso de Férias Dimensões das Culturas Indígenas, que o Museu oferece no mês de julho. Essa parceria com a Secretaria de Estado de Educação/RJ beneficiou, em 2009, cerca de 180 professores e 7.200 alunos.

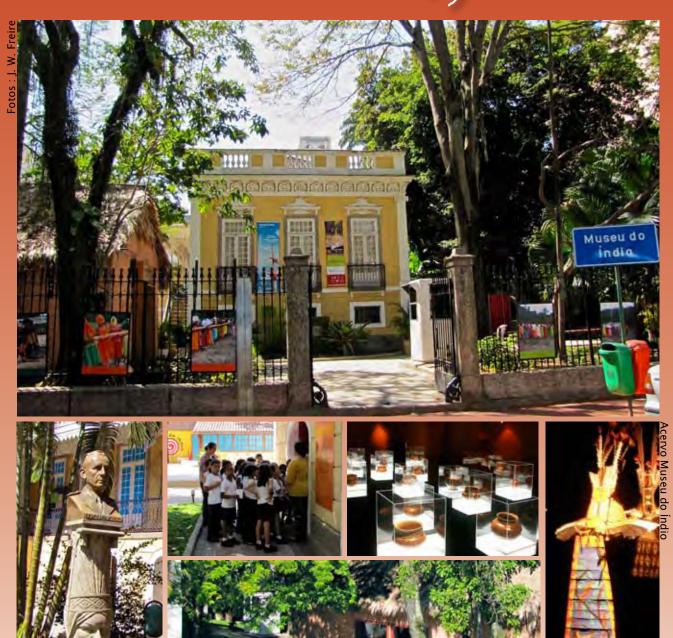
As parcerias do Museu do Índio estabelecidas com os próprios índios e suas associações pretendem contribuir para a defesa da terra, dos direitos e da qualidade de vida desses povos. Objetivos perseguidos por Rondon, Darcy Ribeiro e inúmeros outros que se dedicaram à causa indígena.

Núcleo de Comunicação Social

comunicacao@museudoindio.gov.br comunicacao@gmail.com.br



O Museu do Índio nos apresenta as culturas indígenas





Visitação: terça a sexta-feira, das 9 às 17h30 min Sábados, domingos e feriados, das 13 às 17h Entrada grátis aos domingos Rua das Palmeiras 55 - Botafogo - Rio de Janeiro - RJ - Brasil CEP 22270-070 - Tel.: (21) 3214-8702 / 3214-8705 www.museudoindio.gov.br

