

Ivânia dos Santos Neves

A invenção do índio e as narrativas orais Tupi

Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção de título de Doutor em Lingüística.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis

CAMPINAS
2009

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

N414i	Neves, Ivânia. A invenção do índio e as narrativas orais Tupi / Ivânia dos Santos Neves. -- Campinas, SP : [s.n.], 2009. Orientador : Wilmar da Rocha D'Angelis. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 1. Índios Tupi. 2. Índios Suruí. 3. Índios Asuriní. 4. Índios – Brasil - História. 5. Índios Xingu. I. D'Angelis, Wilmar da Rocha. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.
	tjj/iel

Título em inglês: The invention of the indigenous subject and the Tupi oral narratives.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Indigenous Tupi; Indigenous – Brazil - History; Suruí-Aikewára; Indigenous Tembé; Indigenous Asuriní; Indigenous Xingu.

Área de concentração: Linguística.

Titulação: Doutor em Linguística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis (orientador), Profa. Dra. Tânia Maria Alkmim, Prof. Dr. Angel Corbera Mori, Profa. Dra. Maria Cristina Fernandes Salles Altman, Prof. Dr. Antonio Dari Ramos, Profa. Dra. Mônica Graciela Zoppi-Fontana (suplente), Profa. Dra. Consuelo de Paiva Godinho Costa (suplente), Prof. Carlos Eduardo Ornelas Berriel (suplente).

Data da defesa: 15/10/2009.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Linguística.

BANCA EXAMINADORA

Wilmar da Rocha D'Angelis

Wilmar R. D'Angelis

Tania Maria Alkmim

Tania Alkmim

Angel Humberto Corbera Mori

Angel Corbera Mori

Maria Cristina Fernandes Salles Altman

M. C. Salles Altman

Antonio Dari Ramos

Antonio Dari Ramos

Monica Graciela Zoppi Fontana

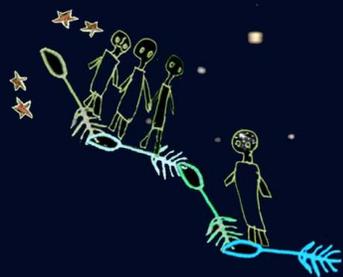
Consuelo de Paiva Godinho Costa

Carlos Eduardo Ornelas Berriel

Unicamp – Universidade de Campinas
IEL- Instituto da Linguagem
Programa de Pós-Graduação em Linguística

A invenção do índio e as narrativas orais Tupi

Ivânia dos Santos Neves



Campinas - SP
outubro 2009

*Não estamos cercados (é verdade, não estamos cercados)
nem por marcianos, nem por edições humanas menos
favorecidas que as nossas; uma proposição que faz sentido
seja qual for a “nossa” origem – a de etnógrafos, juízes
marroquinos, metafísicos javaneses ou dançarinos
balineses.*

*Ver-nos como os outros nos vêem pode ser bastante
esclarecedor. Acreditar que outros possuem a mesma
natureza que nós possuímos é o mínimo que se espera de
uma pessoa decente. A larguesa de espírito, no entanto, sem
a qual a objetividade é nada mais que autocongratulação, e
a tolerância apenas hipocrisia, surge através de uma
conquista muito mais difícil: a de ver-nos, entre outros,
como apenas mais um exemplo da forma que a vida humana
adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um
mundo entre mundos.*

Clifford Geertz

Dedico este trabalho a todos os contadores e contadoras de histórias indígenas que, apesar de toda perseguição a que foram submetidos, ainda hoje sobrevivem. Eles são o maior exemplo de resistência ao sistema colonial no Brasil.

Dedico a meu pai Ivan (in memoriam), que me ensinou a olhar para o céu.

Agradecimentos

Aos índios Tembé, Suruí-Aikewára, Asuriní do Xingu, Mbyá-Guarani de Porto Alegre e Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões, que dividiram comigo um pouco de sua memória e um pouco do seu conhecimento, o meu muito obrigada!

Agradeço à Monica Cruvinel pelas leituras de Bakhtin, pelo afeto, pela companhia, pela cumplicidade, pelos incentivos, pelos cuidados e pelas fotografias que enchem de cores esta tese.

Agradeço ao meu orientador. Fundamental para que este trabalho tenha chegado ao fim. Obrigada, Wilmar, por ter me escutado e me acolhido naquela tarde cinzenta, na Arcádia do IEL! Muito obrigada por ter me dado todas as chances para desenvolver minhas pesquisas e minhas análises. Poucos alunos têm a oportunidade de olhar para o seu orientador e considerá-lo um companheiro. Eu pude dividir contigo uma paixão comum pelas sociedades indígenas.

“Amigos a gente encontra / O mundo não é só aqui/ Repare naquela estrada / que distância nos levará?”

Agradeço à Samyra Fiqueni,. Obrigada por ter me apresentado São Paulo, pelas longas conversas no Templo Zu Lai, por todas as vezes que fomos ao cinema e ao teatro, que não foram poucas. Muito obrigada por tudo!

Às amigas de fé Cláudia Wanderley, Luciana Nogueira e Simone Hatigushi. Sem vocês teria sido muito difícil! Obrigada pelas lágrimas, pelo riso, pelo vinho, pela poesia, pelas discussões teóricas, pelas eternas conversas e pelo afeto. O convívio com vocês fez com que eu me sentisse menos estrangeira em Barão Geraldo.

Agradeço à Bia, ao Dani, à Carol e ao Renato pelas horas compartilhadas em Campinas.

Agradeço à Mônica Zoppi pela paciência, pelo acolhimento, pelas cervejas e até mesmo pelos desencontros, que tanto me fizeram amadurecer.

Agradeço à Anna Christina Bentes, que praticamente me pegou pela mão e me trouxe para a Unicamp.

Agradeço à Universidade da Amazônia pela liberação para realizar este doutorado. Especialmente às professoras Célia Jacob, Ana Célia Bahia, Ana Prado, Alda Costa e Núbia Maciel.

Agradeço à FIDESA – Fundação para o Desenvolvimento da Amazônia, pela bolsa de estudos que me possibilitou morar em Campinas.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do IEL pelo extenso trabalho de campo realizado e pelas inúmeras participações em congressos nacionais e internacionais.

À Priscila Falhauber, minha eterna professora, à Tânia Alkimim e Antônio Dari Ramos, meu muito obrigada pelas preciosas contribuições nas bancas de qualificação.

Agradeço À Regina Muller pela oportunidade entre os Asuriní do Xingu.

Agradeço ao Carlos e aos professores da URI pela colaboração em São Miguel das Missões.

Agradeço aos meus amigos Tadeu, Expedito, Mauro, Carmen, Nina, Catarina e Lariza por terem estado comigo em Campinas e terem me dado muito incentivo para prosseguir.

Muito obrigada à minha irmã Neida e ao meu irmão de coração Raimundo, por sempre terem acreditado que meus sonhos eram possíveis. Partimos juntos de Belém, no início de 2006 e nestes anos de ausência, o desejo de novamente estar juntos sempre nos alimentou. Vocês são meus companheiros de vida!

Muito obrigada, Kleber (*in memorian*), por ter dado uma grande lição de vida no final da vida e por ter deixado a Solange e o Rodrigo na nossa família.

Durante o doutorado, houve um momento em que pensei em fazer sanduíche na França. Minha mãe, inconformada e procurando uma lógica para a minha conduta perguntou se eu ainda estudava os índios e se na França havia muitos dos meus percursos analíticos seguiram a linha de raciocínio de minha mãe. Muito

obrigada por tudo mãe! Por cuidar de mim e cuidar do meu filho. Você é o meu grande porto seguro nesta vida!

Quando eu saí de Belém, o Mauricinho era um menino. Hoje, com tudo que vivemos neste período, com as perdas e as conquistas, ele se tornou um homem e um homem da melhor qualidade. Meu filho, muito obrigada por tudo, pela racionalidade, pela força, pelo incentivo, pelo afeto, pela sensibilidade, pelo companheirismo! Obrigada também por ter feito a capa desta tese! Filho, você materializa minha memória de futuro.

Resumo

Esta tese está dividida em duas partes complementares. Na primeira parte, o trabalho está voltado para as representações produzidas sobre os índios. Analiso como desde as primeiras representações ocidentais sobre os índios brasileiros, as cartas e as primeiras imagens, o sistema colonial inventou discursivamente um índio genérico, selvagem, antropófago que anda nu e que não produz conhecimento. Na segunda parte, a partir de um trabalho de campo que envolveu cinco grupos Tupi: Tembé, Suruí-Aikewára, Asuriní do Xingu, Mbyá-Guarani de Porto Alegre e de São Miguel das Missões, tomo como materialidades as representações produzidas pelos povos indígenas. Analiso dois grupos de narrativas orais destas sociedades e mostro que entre elas se desenha uma memória discursiva Tupi, marcada por regularidades e dispersões. A análise das narrativas propostas aqui faz uma abordagem discursiva das línguas indígenas. A fundamentação teórica desta tese se fundamenta nos princípios da análise do discurso, mas, por sua natureza interdisciplinar, transita pelos estudos de antropologia, de história cultural e da teoria literária.

Palavras Chaves: Tupi – Suruí-Aikewára – Asuriní do Xingu – Mbyá-Gurani – Tembé – Invenção do Índio

Abstract

The invention of the indigenous subject and the Tupi oral narratives

This thesis is divided in two complementary parts. In the first, the work is focused on the representations produced about indigenous subjects. I analyze how, since the first western representations of indigenous people in Brazil, the letters and first images, the colonial system has discursively invented a general indigenous subject, wild, anthropophagous that walks naked; someone who does not produce knowledge. In the second part, based on a field work that involved five groups of the Tupi branch: Tembé, Suruí-Aikewára, Asuriní in Xingu, Mbyá-Guarani at Porto Alegre and São Miguel das Missões, I assume as historical materiality the representations produced by the indigenous people. I analyse two sets of oral narratives of these societies and show that among them there is a sketch of a Tupi discursive memory to be traced, marked with regularities and dispersions. The analysis of narratives makes a discursive approach of indigenous languages. The theoretical basis of this thesis are the principles of discourse analysis, but, by its interdisciplinary nature it transposes to anthropological studies, cultural history and literary theory.

Keywords: Tupi – Suruí-Aikewára – Asuriní do Xingu – Mbyá-Gurani – Tembé – Indigenous Invention

Résumé

L'invention du sujet indigène et les narrations oraux Tupi

Cette thèse est divisée en deux parties complémentaires. Dans la première partie, le travail est consacré aux représentations produites à propos des sujets indigènes. J'analyse comment, depuis les premières représentations occidentales sur les indigènes brésiliens - les lettres et les premières images - le système colonial a inventé discursivement un indigène générique, sauvage, anthropophage qui marche nu, et qui ne produit pas du savoir. Dans la deuxième partie, à partir d'un travail au champ avec cinq groupes sociaux Tupi: les Tembé, les Suruí-Aikewára, le Asuriní du Xingu, le Mbyá-Guarani de Porto Alegre et de São Miguel das Missões, j'assume comme matérialité historique les représentations produites par les peuples indigènes. J'analyse deux ensembles de narrations orales de ces sociétés, et je démontre qu'entre eux se configure le dessin d'une mémoire discursive Tupi, marquée par des régularités et dispersions des sens. L'analyse des narratives réalisée ici articule une perspective discursive des langues indigènes. L'ancrage théorique de cette thèse est basé sur les principes de l'analyse du discours, mais, par sa nature interdisciplinaire, elle transite par les études d'anthropologie, de l'histoire Culturelle et de la théorie littéraire.

Mots Clés: Tupi – Suruí-Aikewára – Asuriní do Xingu – Mbyá-Gurani – Tembé – l'invention de l'indigène

Sumário	
Apresentação	21
Capítulo 01 – A invenção do Índio	31
1. Inventando discursos	33
1.1. Pensaram ter chegado às Índias	35
1.2. Toda nudez será castigada	42
1.2.1. Os índios, as roupas e a movimentação de sentidos	46
1.3. O eterno retorno do encontro	48
1.3.1. Vanmegapraná	49
1.4. Em nome do pai!	52
1.4.1. A conversão para os infiéis	56
1.5. “Dos Feitos de Mem de Sá” e a Confederação dos Tamoios	59
Capítulo 02 – Outras invenções e o percurso do olhar	65
2.1. Bakhtin e a invenção dos índios na imagem	67
2.1.2. O conceito de signo em Bakhtin	68
2.1.3. Possibilidades dos discursos direto e indireto em signos visuais	71
2.2. Entre Bakhtin e Pierce: um casal de índios	74
2.3. Antropofagia no avesso do avesso: primeira imagem	76
2.4. Outros olhares em Porto Alegre e São Miguel das Missões	79
2.4.1. Gaúchos e índios em Porto Alegre	80
2.4.2. Sepê, os jesuítas e São Miguel das Missões: invenções e reinvenções	84
2.5. Outros olhares sobre o patrimônio: Belém e a colonização	89
2.5.1. Belém: entre os Tupinambá, Lisboa e Paris	93
2.6. Olhando pelo avesso	97
Capítulo 3 – Considerações sobre mito, história e ciência	99
3.1. Histórias ou Mitos dos Índios no Brasil? Administrando verdades e mentiras	102
3.1.1. Nem tanto pelo encanto da palavra...	106
3.1.2. Administrando verdades e mentiras	109
3.1.3. Só Freud explica...	114
3.1.4. Ideologia, eu quero uma pra viver...	116
3.1.5. Asa da palavra, quando não se diz nada...	118
3.1.6. E no Brasil...	121
3.2. Mito e Conhecimento	124
3.2.1. Sobre os céus indígenas	125
3.2.2. Polifônicos céus Tupi	129
3.2.3. Antas e Veados no Céu Norte	132
3.2.3. Ema ou avestruz: problemas da tradução cultural no céu sul	134
Capítulo 04 - Memórias Tupi sobre a lua: Sahy, Zahy. Jahy, Jaci	139
4.1. Sobre memória discursiva	142
4.1.1. Benveniste e o dono da palavra	143
4.1.2. Dialogismo e Memória de Futuro	144
4.1.3. A esquecida memória coletiva	146
4.1.4. Do interdiscurso à memória discursiva	150
4.1.5. Outros lugares de memória	153
4.2. Sobre regularidades: incestos e manchas de jenipapo	155

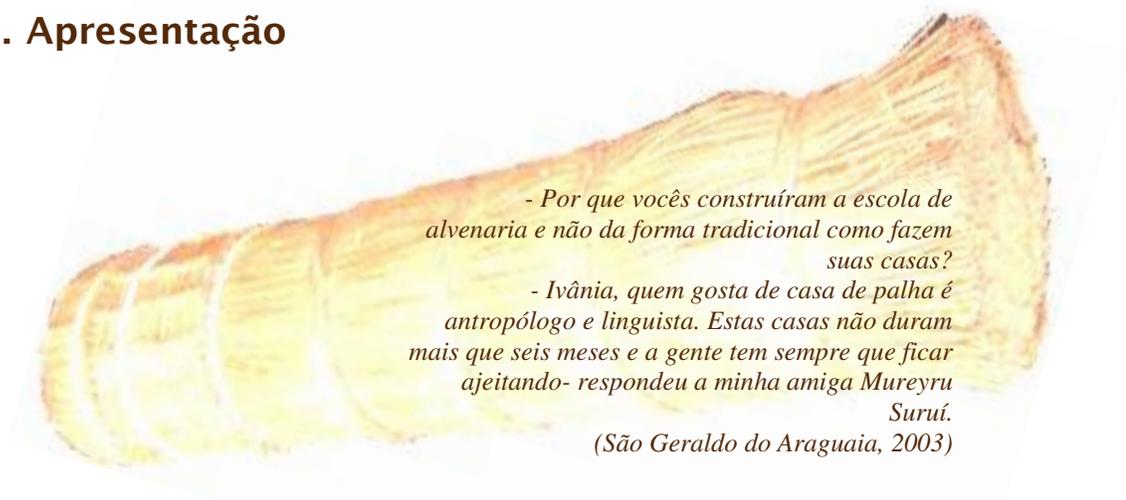
4.2.2. Narrativa 01: O nascimento de Zahy	157
4.2.3. Narrativa 02: Os namorados irmãos ou a Lua	160
4.2.4. Entre Zahy e Uri	160
4.2.5. As condições de produção da história recente dos índios Suruí	161
4.2.6. Narrativa 03: Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí	161
4.2.7. Zahy, Uri e Sahy	163
4.2.8. Sahy e « On a gagné »	166
Capítulo 05- As entrelinhas doTempo e os caminhos de flecha Tupi	169
5.1. Considerações sobre tempo na antropologia	171
5. 2. Tempo e Representação	174
5.3. Cronotopo: as condições de produção do tempo	180
5.4. Um caminho de flechas: alguns pontos de chegadas na memória discursiva Tupi	182
5.4.1. Movimentos de sentidos no Caminho da Anta	184
5.4.2. Narrativa 04: Tapi'i'rapé brilha nos céus Suruí	185
5.4.3. Api Suruí, o professor de arco e flecha	185
5.4.4. O arco e flecha e a flauta dos Asuriní do Xingu	190
5.4.5. Narrativa 05: A história da Lua, ou como Arimajá pretou a cara de Jay	192
5.4.6. As polêmicas flechas no céu Mbyá-Guarani	194
5.4.7. Narrativa 06: Narrativa Guarani	195
5.4.8. Narrativa 07: O nascimento dos gêmeos Kwarahy e Jacy	199
5.4.9. Atravessando Caminhos de Flechas	203
Bibliografia	211

Índice de quadros	
Quadro 01 - Tronco Tupi: lua e estrela	130
Quadro 02 – Os queixos de veados, antas e similares nos céus	133
Quadro 3 - Constelações do Céu Norte	135
Quadro 04 – As Plêiades no Universo Tupi	136
Quadro 05 – Caminhos e regularidades no céu	203

Índice de Figuras	
Figura 01 – Sawati	21
Figura 02 – Maynami /Constelação Tembê	24
Figura 03 – Uajaré	26
Figura 04 – Naus Portuguesas	28
Figura 05 – Cocar	31
Figura 06 – Índio Parakanã	32
Figura 07 – Terra à Vista	36
Figura 08- Primeira imagem Kaingang	42
Figura 09 – Peri e Ceci	43
Figura 10 – Iracema	44
Figura 11 – A Primeira Missa	52
Figura 12 - Anchieta	56
Figura 13 - Índia do Pará	65
Figura 14- Índio Botocudo	65
Figura 15 – Guernica	67
Figura 16 - Índia Asuriní	70
Figura 17 – CD Paratodos	725
Figura 18 – O Grito	73
Figura 19 – Homer Simpson	73
Figura 20 – Casal de Índios	74
Figura 21- Imagem do Novo Mundo e Texto Descritivo	77
Figura 22 – O Gaúcho	80
Figura 23 – Índio Kaingang	81
Figura 24 – Escultura de Ferro	82
Figura 25 – Escultura Jesuíta	82
Figura 26 – Escultura Sepê	82
Figura 27 – Remanescente arquitetônica da Igreja de São Miguel Arcanjo	85
Figura 28 – Cruz Missioneira	86
Figura 29 - Imagem de Santa nas Missões	87
Figura 30 - Frontal Sepê	88
Figura 31– Igreja do Carmo	89
Figura 32- Índio no Pátio do Colégio	90
Figura 33 – Praça Tiradentes Ouro Preto	92

Figura 34 – Tacacá	93
Figura 35 - Rua da Cidade Velha	94
Figura 36- Porta de Santo Alexandre	95
Figura 37 - Mercado Ver-o-Pêso	96
Figura 38 - Feirante do Vêr-o-pêso	96
Figura 39 - Grafismo Asuriní do Xingu	99
Figura 40 - Menemosine	99
Figura 41 - Escrita Cuneiforme	118
Figura 42 - Cruzeiro do Sul	127
Figura 43 - As Híades	128
Figura 44 – Mixára Suruí	128
Figura 45 - Queixada da Anta Tembê	128
Figura 46 – Escorpião	134
Figura 47 – Seixú/ Suruí	136
Figura 48 - Plêiades	136
Figura 49 - O Nascimento de Zahy	139
Figura 50 – Sahy Suruí	154
Figura 51 – Zahy	157
Figura 52 – Sol Suruí	161
Figura 53 – Sahy e Sahy-Tatawai	162
Figura 54 – Esculturas Mbyá-Guarani	160
Figura 55 - Tapirapé	185
Figura 56 – Amony'ter'ypê / A estação das chuvas	188
Figura 57 – Ary'pê / Estação da seca	189
Figura 58 – Terra Indígena Koatinemo	190
Figura 59– Pajé Mabaiô Asuriní	191
Figura 60 – Arymajá e sua irmã	192
Figura 61 – Jay e sua família	192
Figura 62- Pajé Mariano Mbyá-Guarani	200

1. Apresentação



- Por que vocês construíram a escola de alvenaria e não da forma tradicional como fazem suas casas?

- Ivânia, quem gosta de casa de palha é antropólogo e linguista. Estas casas não duram mais que seis meses e a gente tem sempre que ficar ajeitando- respondeu a minha amiga Mureyru Suruí.

(São Geraldo do Araguaia, 2003)

Desde 1999, realizo trabalhos com sociedades indígenas e em muitos momentos vivi situações como esta que aparece na epígrafe. Minha amiga Moreyru, com quem morei algum tempo, muito me ajudou a compreender que no dia-a-dia de uma aldeia, nossas teorias, muitas vezes, estão bem distantes da realidade em que vivem os índios. Ela e tantos outros índios com quem tive oportunidade de conviver me fizeram ver que frequentemente projetamos nossos ideais “acadêmicos” em realidades cujas singularidades históricas e

culturais não resistiram por séculos e séculos, apenas para satisfazer nosso gosto ocidental tão afeito a purismos e etnocentrismos.

Figura 01 – Sawati



Desenho Suruí

Quando resolvi escrever uma tese de doutorado sobre as sociedades indígenas Tupi, uma das minhas principais preocupações era a de não inventar uma realidade em que

existissem índios “puros”, que mantinham suas culturas à margem da história da colonização e da história recente do Brasil. Boa parte das análises que apresento nesta tese nasceu das experiências que vivi entre sociedades de tradição Tupi.

A literatura especializada sobre os Tupi no Brasil identifica algumas características comuns a estes grupos indígenas. Além das línguas, que integram um mesmo tronco linguístico (e, portanto, se originam de uma mesma proto-língua), alguns autores falam de traços culturais comuns entre essas sociedades. Há pesquisadores que procuraram

estabelecer paralelos entre a cosmologia de diferentes grupos Tupi, assinalando recorrências entre organização social, organização de parentesco, religião, narrativas orais.

Não é simples, no entanto, definir o que seja uma “cultura tupi”. Até mesmo a designação Tupi está envolta em meio a indefinições. Não se sabe se é uma autodenominação ou se foi uma denominação atribuída pelos europeus. Do século XVI aos nossos dias, a denominação Tupi recebeu diferentes significações.

O nome “tupi” pode ser usado em três níveis de abrangência. No sentido mais estrito, é o nome da língua falada pelos indígenas do litoral, quando chegaram os europeus. Em outro nível, este nome é agregado ao nome “guarani”, para denominar uma família linguística, a tupi-guarani, da qual faz parte a referida língua litorânea. E, num nível ainda mais elevado, “tupi” é o nome de um tronco linguístico, além de outras mais. É, pois, necessário cuidar para que não se confundam os diferentes sentidos do termo “tupi”. (MELATTI: 2007,61)

Aqui, vou tomar Tupi como todas as sociedades que pertenceram ou pertencem a este grande tronco linguístico. Os índios Tupi de hoje vivem em um espaço-tempo bem diferente do século XVI, mas sempre que pensamos em períodos anteriores ao contato é plausível imaginar que eles tenham guardado algumas semelhanças com aqueles índios que estavam na praia, quando chegaram os primeiros europeus.

Entre os Tupinambá, os primeiros índios contactados pelos portugueses e as sociedades Tupi atuais que estudei existem muitas semelhanças. Além das palavras, é possível encontrar alguns outros traços culturais comuns. As constelações e as narrativas orais de minha pesquisa de campo e as dos Tupinambá apresentam algumas regularidades, que vou assinalar durante as análises.

Muitos cronistas escreveram sobre os Tupinambá, mas dois deles interessam mais de perto às minhas análises: Claude D’Abbeville, que fez uma detida descrição dos referenciais de astronomia e André Thevet, que registrou algumas narrativas orais Tupinambá.

As sociedades Tupinambá, que junto com tantas outras pertenciam ao universo Tupi ficaram genericamente conhecidas como sociedades Tupi. Este confuso processo de nomeação, que nos faz tomar uma parte pelo todo, faz parte das estratégias que levaram a formular uma generalização sobre as sociedades indígenas no Brasil. Ainda que os

cronistas e os jesuítas soubessem da diversidade cultural e linguística, silenciando as outras sociedades indígenas que não falavam uma língua Tupi, eles instituem uma memória “oficial” em que só havia um povo e uma língua.

Segundo Florestan Fernandes (1963), havia muitos grupos Tupinambá espalhados pelo litoral brasileiro quando os portugueses chegaram¹. Para os cronistas, guardadas algumas pequenas diferenças, estes grupos tinham uma língua comum e partilhavam de uma cultura muito semelhante. A denominação Tupinambá, atribuída pela crítica especializada, refere-se a grupos Tupi que na época da colonização viviam no Rio de Janeiro e na Bahia e foram os primeiros a serem contactados pela colonização. Outro grande contingente localizava-se no Pará e no Maranhão.

Sabe-se atualmente que de fato eles constituíam grupos tribais distintos, espacialmente segregados e solidariamente diferenciados. Mas todos faziam parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sócio-cultural os mesmos traços fundamentais. Doutra lado, localizavam-se nas áreas em que os contatos com os brancos foram mais intensos e regulares, desde o início da colonização. Os colonos franceses, portugueses, alemães, holandeses etc. distinguíam-nos assim de outros grupos Tupi (Tupina, Tupiniquim, Potiguar, Caeté etc.) (FERNANDES: 1963,16-17)

Em relação à cultura Tupinambá, a poligamia como organização matrimonial, o caráter nômade dos núcleos populacionais, a pajelança e os rituais de antropofagia, incompatíveis com o sistema colonial, foram diferenças que perturbaram a memória católica do europeu. Acabar com esta tradição se transformou em um dos principais objetivos da colonização e da atuação dos jesuítas.

Outro aspecto da cultura Tupinambá muito significativo é a vasta utilização de sua língua, que mereceu atenção especial dos jesuítas. Muito antes da chegada dos europeus, já havia línguas de contato entre as sociedades indígenas. Os índios não viviam isolados, estabeleciam relações sociais, relações de troca, guerreavam entre si. A língua Tupinambá, como atestam vários cronistas, era a mais falada no litoral brasileiro. Não por acaso, todo trabalho linguístico dos jesuítas foi construído a partir dela.

¹ Mário Maestri, que os chamou de “Os Senhores do Litoral” (1994), *“no início dos Quinhentos, comunidades tupinambás ocupavam, com diversos nomes, a maior parte da faixa litorânea que ia da foz do rio Amazonas à ilha de Cananéia, no litoral paulista”* (Maestri 1994:43).

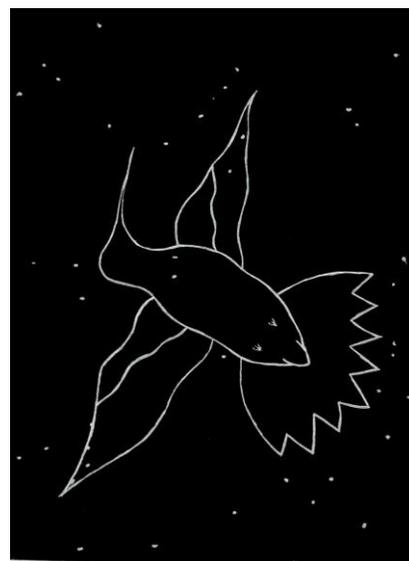
Também incomodava bastante aos portugueses o fato dos Tupinambá serem guerreiros habilidosos, que conseguiam reunir grandes contingentes para lhes fazer frente. Muito cedo os Tupinambá perceberam as intenções dos portugueses e, valendo-se de suas habilidades de guerreiros, rebelaram-se contra eles.

O trabalho de catequese dos jesuítas, as guerras contra os portugueses e outros grupos indígenas inimigos são algumas das razões que levaram ao desaparecimento destes grupos. Muitos deles foram exterminados, muitos se converteram ao cristianismo e ao sistema colonial, passando a viver nas missões e outros ainda migraram para o interior do país, onde provavelmente deram origem a outros grupos. No final do século XVIII não se ouvia mais notícias de sociedades Tupinambá. Mas, em grande medida, minha pesquisa mostrou que os Tupinambá sobrevivem como memória e muitos dos seus discursos aparecem nas representações Tupi das sociedades indígenas contemporâneas.

Meu interesse pelas sociedades indígenas, a princípio voltado para o conhecimento que produzem e produziram sobre o céu, foi motivado pelo trabalho que desenvolvi no Planetário do Pará. Buscando encontrar uma linguagem didática que falasse de astronomia e dialogasse com a realidade de quem mora na região amazônica, em 1999, entrei em contato com o conhecimento indígena. Este primeiro momento me deslocou das práticas tradicionais da antropologia e da linguística. Não estava preocupada em identificar as estruturas de parentesco, as definições de pessoa, a organização social e religiosa, nem procurava descrever uma língua indígena. Eu estava à procura do conhecimento indígena.

O céu, sob o ponto de vista dos índios Tembé², etnografado, nos anos de 1940, por Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961), representou também o meu contato inicial com a

Figura 02 – Maynami /Constelação Tembé



(CORRÊA: 2004, 102)

² Usarei a denominação Tembé, quando estiver me referindo aos índios que vivem atualmente na aldeia de Tekohaw, no município de Paragominas.

cultura Tupi, embora não tenha tido oportunidade de realizar trabalho de campo e uma pesquisa mais aprofundada entre eles. O conhecimento Tembé, além de mostrar um céu visto da Amazônia paraense, revelava uma forma diferente de pensar, de compreender o universo. Suas narrativas orais e as suas constelações deixavam ver a diversidade cultural presente no conhecimento produzido sobre astronomia.

A partir daí, o céu não poderia mais ser explicado apenas pela astronomia “oficial”, o conhecimento respaldado pelo saber ocidental. Passou a ser imperativo compreender como se organizavam racionalidades diferentes da estabelecida pela ciência ocidental.

Com a intenção de conhecer mais os saberes indígenas sobre o céu, optei por cursar o mestrado em antropologia e realizar uma pesquisa etnográfica que me permitisse entender melhor as correlações que as sociedades indígenas faziam entre os fenômenos celestes e suas práticas sociais. Assim, já como aluna do mestrado, conheci o grupo indígena que me permitiu dividir com eles um pouco do conhecimento que produziram e produzem sobre o céu. Minha dissertação foi sobre os Suruí-Aikewára, da Terra Indígena Sororó, localizada no município de São Geraldo do Araguaia, no Pará. A língua Aikewára também pertence ao tronco linguístico Tupi.

No imaginário dos índios Suruí, o céu remete a representações próprias do universo cultural do grupo. A forma como identificam os astros celestes, a correlação de atividades cotidianas às estações climáticas e suas narrativas orais sobre a origem das constelações, do Sol, da Lua, das estrelas traduzem a cosmovisão destes índios e deixam ver uma racionalidade construída a partir da cultura Suruí.

Entre eles tive a oportunidade conhecer várias narrativas orais, alguns aspectos da cultura e a história recente do grupo. E foi entre eles que pude perceber que as narrativas orais contavam a história dos Suruí de uma forma bem diferente dos modelos ocidentais. Ficava visível, para mim, que eles produziam conhecimento histórico. Analisei duas narrativas Suruí: uma anterior ao contato com a sociedade envolvente e outra já atualizada a partir da história recente do grupo. A partir destas análises, dois novos elementos me chamaram atenção: a perspectiva histórica e as recorrências entre as narrativas de grupos Tupi. A recorrência de um elemento cosmológico entre os Tembé e os Suruí *Tapi'i'rapé/*

Caminho da Anta, e a existência de um grupo Tupi denominado Tapirapé, levava a supor que existia uma memória comum, originária Tupi.

Quando comecei a definir meu projeto de doutorado, não estava mais interessada em estudar uma única sociedade. A etnografia já não era mais a condição para dar continuidade à minha pesquisa. Não pretendia fazer uma descrição densa de uma cultura específica. Meu interesse, então, deixou de estar voltado apenas para o céu e passou a percorrer novos caminhos. Eu levantava a hipótese de uma memória coletiva que atravessava as sociedades de tradição Tupi e desejava analisar as narrativas orais como história e não como mitos.

Nestes caminhos, a análise do discurso me oferecia algumas ferramentas analíticas fundamentais. A análise das condições de produção trazia a perspectiva histórica para o meu trabalho e a definição de memória discursiva, ainda que com alguns deslocamentos, aproximava-se bastante do que eu procurava entre as sociedades Tupi. Minha pesquisa do doutorado ganhou uma abrangência maior e uma perspectiva mais horizontal, comparativa.

A análise do discurso me permitiu retomar minhas primeiras experiências e me deu liberdade para realizar uma pesquisa de campo mais abrangente, pouco usual na antropologia e na linguística. Esta pesquisa começou antes do doutorado em 1999 com os Tembé e teve prosseguimento em 2003 com o trabalho que realizei entre os Suruí-Aikewára, do Pará. Agora no doutorado, em 2007 e 2008 estive por duas vezes com os Asuriní do Xingu. Na última etapa de meu trabalho de campo, em setembro de 2008 conheci os Mbyá-Guarani que vivem em Porto Alegre e em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. Depois de conhecer um pouco estas sociedades, acredito mesmo que existe uma memória discursiva Tupi entre elas, presente nas narrativas orais, nos gestos, no corpo, nas constelações, nos hábitos alimentares, nos rituais religiosos.

Não existe, no entanto, uma única escola de análise do discurso. A própria definição de discurso já abriga uma série de diferenciações. Nesta tese, transito pelas abordagens

Figura 03 – Uajaré



Desenho Asuriní do Xingu

francesas de análise do discurso, que no Brasil, especialmente, faz referência à obra de Michel Foucault e ao conjunto de trabalhos que se organizou a partir do grupo de pesquisa de Michel Pêcheux. As noções de relações de poder, dispositivos discursivos, memória discursiva, condições de produção, com que trabalho se filiam ao quadro analítico da escola francesa.

Por outro lado, são também referências fundamentais as definições de Bakhtin voltadas para o aspecto ideológico da linguagem. Trabalhei com as definições de signo, dialogismo, discurso direto e indireto, memória de futuro e cronotopo nas análises das imagens e das narrativas.

Durante a realização das pesquisas e das análises, naturalmente, foi necessário fazer uma série de deslocamentos analíticos, que representaram o momento da antropofagia. Eles são as estratégias que construímos para abrigar nossas singularidades. Eu trabalho com representações indígenas, narrativas orais, constelações, corpo, por isso, eu não poderia simplesmente transportar as ferramentas européias de análise do discurso. E neste sentido, se me permitem os mais ortodoxos, encontrei novos caminhos que me permitem falar em uma análise do discurso brasileira, ou em uma análise do discurso latino-americana, que não trabalha apenas com o texto escrito ocidental.

Esta tese está dividida em duas partes. É possível afirmar, inclusive que são duas teses diferentes. Mas prefiro argumentar que as análises que desenvolvo na primeira parte complementam a segunda. Sem dúvida que seria possível fazer uma tese apenas sobre a invenção do índio, aprofundando algumas questões e abordando outras que ficaram de fora. Também seria bastante plausível analisar um universo maior de representações indígenas e circunscrever a tese a estas análises. Minha opção, contudo, foi manter as duas perspectivas, pois juntas dão mais visibilidade ao caráter heterogêneo que constitui as realidades históricas das sociedades indígenas. Então, na primeira parte analiso algumas construções discursivas do Ocidente e na segunda faço uma abordagem discursiva de línguas indígenas de tradição Tupi a partir das narrativas orais e de algumas representações destas sociedades sobre o céu.

A **primeira parte**, que chamei de invenção do índio, se impôs às minhas questões iniciais, pois falar que as sociedades indígenas produzem conhecimento científico esbarra em algumas taxionomias bem estabelecidas das ciências ocidentais. Afirmar que as

narrativas orais indígenas são a forma das sociedades indígenas contarem suas histórias, sem considerá-las uma forma inferior de contar a história esbarra nos cânones das ciências humanas ocidentais. Por isso, decidi investigar o processo que resultou nestas classificações ocidentais em relação à história dos índios. Isto me levou aos primeiros contatos entre europeus e índios e aos discursos que foram colocados em circulação pelo sistema colonial. Não bastava apenas analisar as narrativas, foi necessário entender como estas invenções sobre os índios chegaram até nós. Nesta primeira parte, que se desdobra em três capítulos, há uma discussão sobre os processos históricos e culturais que inscreveram as sociedades indígenas no universo discursivo do Ocidente.

A invenção do índio implica pelo menos dois sentidos para o uso da palavra *invenção*. Podemos entender que se trata de uma falsificação forjada pelas relações de poder do sistema colonial, que instituiu um índio genérico, antropófago, sem roupa, sem conhecimento e de mentalidade primitiva. Boa parte das análises que desenvolvo nesta tese vai nesta direção.

Por outro lado, defendo a idéia de que a aparente condição de passividade das sociedades indígenas foi determinada pela superioridade bélica dos europeus. Acredito mesmo que os índios, quando foi possível, resistiram e ainda hoje, apesar das inúmeras dificuldades que enfrentam, continuam reinventado suas tradições e demarcando suas novas fronteiras culturais. Neste sentido mais construtivo, a invenção é um exercício de resistência e de criatividade das sociedades indígenas.

No primeiro capítulo analiso a chegada dos colonizadores europeus e das primeiras ordens religiosas. A invenção do índio começa nas cartas de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha. A nudez dos índios é o principal aspecto cultural explorado nestas primeiras descrições. Também falo de como os discursos cristãos inventaram o índio no Brasil. No Capítulo 2 eu procurei mostrar como esta invenção se materializou nas imagens, na arquitetura. As primeiras imagens sobre os rituais de antropofagia

Figura 04 – Naus Portuguesas



http://1.bp.blogspot.com/_FbJue_W4GJE/RyTdkDbGZWI/AAAAABK0/z_NraajLSQ8/s400/naus500.jpg

são fundamentais para a imagem que nos chegou de selvageria do índio.

O capítulo 3 funciona como uma espécie de passagem entre as duas partes da tese. Primeiro discuto as definições de mito, história e ciência. Evidencio como a classificação de mitologia carrega uma noção evolucionista de cultura. Para o Ocidente, as sociedades indígenas são a-históricas e devem ser compreendidas apenas em suas manifestações culturais. Neste sentido, ainda continuo falando sobre a invenção do índio, mas, mais especificamente, como o inventaram nas ciências humanas, na relação com a história do Ocidente. Na segunda parte deste capítulo, já começo a apresentar o conhecimento indígena, pois descrevo um pouco dos céus Tupi e a forma como as sociedades indígenas significam o conhecimento que produzem sobre o cosmo.

Na **segunda parte**, tratei mais especificamente do conhecimento de história que as sociedades de tradição Tupi produzem e produziram em suas narrativas orais. Analisei dois conjuntos de narrativas com algumas particularidades metodológicas. Primeiro, considerei as condições de produção em que foram registradas e procurei mostrar aspectos discursivos relacionados ao tempo-espaço e à memória. São análises de narrativas de diferentes grupos e tracei um fio discursivo comum a todas, assinalando a partir de suas regularidades e dispersões uma memória discursiva Tupi. As próprias narrativas vão, aos poucos, desenhando esta memória.

No capítulo 4, faço uma discussão sobre memória coletiva e memória individual até chegar à definição de memória discursiva e explico por que proponho que as narrativas formam uma memória discursiva Tupi. Analiso as narrativas Tembé, Suruí e Jabuti que explicam a criação da lua.

No último capítulo, falo sobre algumas definições de tempo, dando ênfase para o tempo da representação. Analiso como o presente etnográfico criou um tempo ficcional nas monografias de antropologia e como isto contribuiu para retirar a perspectiva de temporalidade das narrativas orais indígenas. Defino cronotopo como a ferramenta analítica que explicita melhor as condições de produção do espaço-tempo. Analiso narrativas Guarani, Suruí e Asuriní que apresentam como regularidades os caminhos de flechas que conduzem ao céu.

Minha abordagem, pela própria natureza das análises é bastante interdisciplinar. As discussões da primeira parte estão na fronteira da Antropologia e da História. Na segunda

parte, também estabeleço um diálogo muito próximo com a Teoria Literária. As pesquisas sobre as narrativas orais nasceram nestas fronteiras.

Capítulo 1 - A Invenção do Índio

Figura 05 – Cocar



Arte: Ivânia Neves

*Um índio descerá de uma estrela colorida brilhante
de uma estrela que virá numa velocidade estonteante
e pousará no coração do hemisfério sul
na América num claro instante
depois de exterminada a última nação indígena
e o espírito dos pássaros das fontes de água límpida
mais avançado que a mais avançada
das mais avançadas das tecnologias
virá, impávido que nem Muhamed Ali
virá que eu vi
apaixonadamente como Peri
(...)
e aquilo que nesse momento se revelará aos povos
surpreenderá a todos não por ser exótico
mas pelo fato de poder estar sempre
estado oculto quando terá sido o óbvio*

Caetano Veloso

Figura 06 – Índio Parakanã



CD-Rom Parakanã - Inoban

história viveu e vive sob a ditadura da palavra escrita ocidental, européia, branca

Não é possível pensar que existiu um único sujeito particular que planejou o sistema colonial. Nem mesmo uma única instituição ocidental pode ser responsabilizada individualmente. O colonialismo europeu, tanto na América como em outras partes do mundo, se impôs a partir de uma multiplicidade de interesses. Os Estados europeus, com seus exércitos e seus anseios de se tornarem impérios, as grandes empresas que começavam a surgir e desejavam abrir novas frentes de exploração econômica³ e a Igreja Católica com o objetivo de aumentar o rebanho de Deus são alguns dos mais visíveis fatores que impulsionaram as práticas coloniais.

Para alcançar seus objetivos, estas instituições ocidentais criaram uma série de estratégias de dominação, dispositivos que agenciavam a exploração de riquezas florestais e minerais, mas que se estruturavam na construção de cidades, na imposição de línguas oficiais, e que também estabeleceram os processos de sujeição impostos às sociedades indígenas. Para Foucault, dispositivo é um determinado agrupamento de práticas, que constituem um sujeito em uma trama de saberes e em um jogo de forças que lhes são imanentes.

³ A rigor, nos dois primeiros séculos de colonização, não se formaram mercados consumidores na América, eles só surgiram de fato a partir do final do século XVIII. O interesse destas empresas transformou a América, inicialmente, em um lugar de apropriação e acumulação primitiva de capital, um lugar para saques. O trabalho escravo, tanto dos índios como dos negros e a proibição da produção de bens manufaturados nas colônias traduzem bem a ideologia desta primeira fase do capitalismo europeu.

Conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT: 2006, 244)

Mais do que falar sobre a história das relações entre índios e ocidentais, meu objetivo aqui é analisar discursivamente como estes dispositivos implementados pelo colonialismo inventaram o índio no imaginário brasileiro. O poder colonial se constituiu com seus dispositivos.

A história colonial começou a ser registrada desde a chegada das primeiras embarcações, nas cartas dos cronistas que eram endereçadas aos reis de Portugal e de Castela e pelos textos produzidos pelos primeiros religiosos que junto com eles chegaram. Na América inteira, do século XV ao século XIX também houve uma série de pesquisas de naturalistas, que documentaram com livros e imagens as relações sociais entre os índios. Todas estas representações contribuíram para inventar uma tradição notadamente ocidental sobre o índio no “novo” continente.

Os índios que resultaram desta invenção ocidental pertencem todos a uma única sociedade “ideal” e são absolutamente estereotipados: preguiçosos, sem roupas, antropófagos, de pele “amarela”. Com mentalidade primitiva, sua racionalidade não produz conhecimento científico e suas representações são classificadas apenas como religião e arte. Esta invenção do índio se materializou nas palavras, nos corpos, nos artefatos culturais, ela se discursivizou. Os poderosos interesses coloniais, a resistência indígena e as transformações resultantes deste jogo de forças são os discursos que circulam entre nós sobre as sociedades indígenas.

1. Inventando discursos...

*O discurso é um processo contínuo que não se esgota em uma situação particular. Outras coisas foram ditas antes e outras serão ditas depois. O que temos são sempre “pedaços”, “trajetos”, estados do processo discursivo.
(Eni Orlandi)*

Este e o próximo capítulo, voltados para a invenção do índio, vão falar, a partir da análise do discurso, destas práticas discursivas que inventaram a tradição indígena que habita o imaginário brasileiro. Nesta perspectiva analítica, a linguagem é tratada em sua dimensão histórica, compreendida a partir das condições de produção em que foi criada, como uma prática social que se materializa em discursos.

Eric Hobsbawm (2008:9) fala sobre dois tipos de tradição inventada: uma seria fortemente institucionalizada, enquanto a outra se constituiria gradativamente, sem que fiquem claros os interesses aos quais ela se colocava a serviço. Ele também assinala que estas tradições nem sempre conseguem se estabelecer por um longo período de tempo. Em relação à invenção do índio, que nasce dos interesses coloniais, mas se mantém no Estado brasileiro, trata-se de uma invenção fortemente institucionalizada e bastante duradoura, ainda hoje alimentada pela mídia, pela educação e pela falta de políticas públicas efetivas.

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, que implica, automaticamente uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWM & RANGER: 2008,9)

Este empreendimento colonial entre os índios da América teve como principal articulador as missões católicas, que chegaram à América junto com as primeiras expedições. O trabalho empreendido, a princípio, pela Igreja Católica e, depois, também pelas igrejas evangélicas, revela um processo de repetição de normas de comportamento relacionadas à alimentação, às relações matrimoniais, ao monoteísmo cristão, entre outros, que constituiu novas práticas discursivas entre as sociedades indígenas. Depois de tantos séculos, é impossível não perceber que os dispositivos disciplinadores das igrejas criaram um novo tipo de cristianismo no Brasil. Se por um lado a fé cristã estabeleceu novas discursividades sobre a religião, por outro, em meio à heterogeneidade destes processos em tantos séculos de colonização e em meio a sociedades indígenas tão diferentes, não se pode também negar que em muitas situações este Jesus Cristo ganhou traços indígenas.

Estou chamando este processo discursivo iniciado pelos europeus de “invenção”, porque penso que seja importante conhecer as condições de produção em que ele se constituiu. A invenção do índio implica pelo menos dois sentidos da palavra invenção. A

partir de Nietzsche (1978:92), podemos entender que se trata de uma falsificação forjada pelas relações de poder do sistema colonial, que instituiu um índio genérico.

Por outro lado, defendo a idéia de que a aparente condição de passividade das sociedades indígenas foi determinada pela superioridade bélica dos europeus. Acredito mesmo que os índios, quando foi possível, resistiram e ainda hoje, apesar das inúmeras dificuldades que enfrentam, continuam reinventando suas tradições e demarcando suas novas fronteiras culturais. Neste sentido mais construtivo, a invenção é um exercício de resistência e de criatividade das sociedades indígenas (FAULHABER: 1997,88).

Falando sobre a invenção da América, afirma o historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1992:18):

Estas reflexões ajudaram-me a compreender que o conceito fundamental desta maneira de entender a história era o de “invenção”, porque o de “criação” que supõe produzir algo *ex nihilo*, apenas têm sido no âmbito da fé religiosa. Foi assim que cheguei a suspeitar que a chave para resolver o problema do aparecimento histórico da América estava em considerar esse acontecimento como resultado de uma invenção do pensamento ocidental e não como um descobrimento meramente físico, realizado, além do mais, por casualidade.

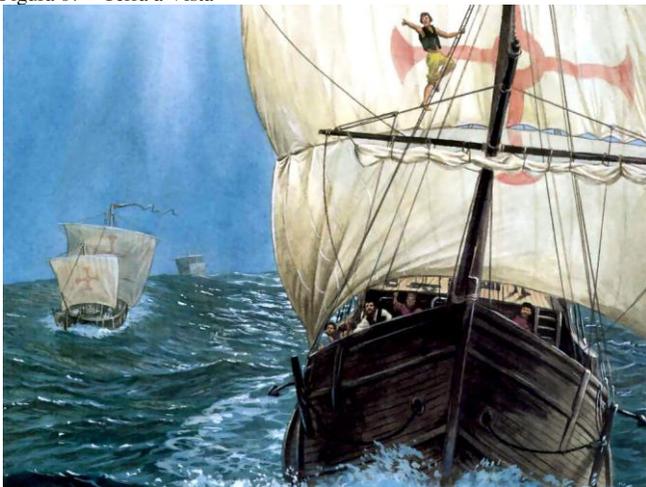
A invenção do índio está imbricada com a invenção da América e, sem dúvida, são processos discursivos promovidos pelos europeus.

Meu objetivo é mostrar alguns aspectos desta invenção. Entre os primeiros discursos europeus sobre o novo mundo, a forma como a nudez indígena foi tratada e a propaganda de selvageria que subjaz em relação aos rituais de antropofagia merecem uma atenção maior. Embora as histórias das várias sociedades indígenas tenham percorrido diferentes caminhos em relação ao contato com a cultura ocidental e isso influencie bastante os hábitos indígenas, estes dois aspectos ainda hoje são concebidos como marcas identitárias inalienáveis.

A separação entre a história européia e a etnologia das sociedades primitivas marca profundamente este processo de invenção. As culturas ocidentais têm história, as indígenas, antropologia, que muitas vezes significa apenas o estudo do exótico. No capítulo 3 vou tratar desta relação entre a história e a antropologia. As ramificações desta história são incontáveis e ainda hoje continuam produzindo novos efeitos de sentido. Em minhas análises procurei estabelecer um diálogo entre a memória indígena e a memória ocidental.

1.1. *Pensaram ter chegado às Índias...*

Figura 07 – Terra à Vista



Fonte: <http://atuleirus.weblog.com.pt/arquivo/2006/03/pinta>

O índio foi desde a primeira viagem de Colombo, um contraponto excelente para a construção de uma nova imagem do homem ibérico por si e para si mesmo. Os nativos americanos substituíram os mouros na categoria “outro”, “infiel” e logo “inimigo”, e com muitas vantagens para o europeu. Isso porque os árabes, ainda que “infiéis” para a cristandade, sempre foram um contraponto incômodo, uma vez que pela imposição da conquista efetuada sobre a Península Ibérica, não foi possível aos europeus ignorarem a grandeza de sua tradição cultural

Wilmar D’Angelis

A palavra índio é atribuída aos povos nativos da América, pela primeira vez por Cristóvão Colombo. Na carta endereçada aos reis de Castela e em seu Diário, Colombo contundentemente afirma ter chegado às Índias e reforça que suas hipóteses a respeito do Oriente estavam certas:

Señor, porque sé que habreis placer de la grand victoria que Nuestro Señor me ha dado en mi viage, vos escribo esta, por la cual sabreis como en 33 días pasé a las Indias, con la armada que los Ilustrísimos Rey e Reina nuestros señores me dieron donde yo fallé muy muchas Islas pobladas con gente sin número, y dellas todas he tomado posesión por sus altezas con pregón y bandera real extendida, y no me fué contradicho. (Carta de Colombo)

Não há nas cartas, nem no Diário de Colombo evidências que coloquem em dúvida se as três expedições comandadas pelo almirante teriam chegado às Índias. Colombo e Las

Casas davam por certa esta chegada. E, naturalmente que o almirante não poderia ter chegado às Índias sem encontrar os índios.

En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de 30 años. Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras. Los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballos, y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. De ellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y de ellos de colorado, y de ellos de lo que fallan. (Diário de Colombo)

O olhar de Colombo, tão cuidadosamente descrito em seu diário, é também um gesto de interpretação oticamente possível no discurso. Para Hashiguti (2008), o olhar não se resume à simples capacidade da visão, ele é uma forma de interpretação particular, que se dá pelo contato do olho com o materialmente visível. Colombo olhou de sua posição e nomeou coisas dessa posição, que não poderia ser outra dadas às condições em que chegou à América. E quando olhou para os índios e para as índias, as diferenças entre o Ocidente e aquelas sociedades com quem entrava em contato pela primeira vez se materializava nos corpos destas mulheres e destes homens.

O corpo em sua localização (espaço histórico-social) determina sentidos, posições discursivas, funcionando como *espessura material significante*. Uma espessura material que é estrutural, simbólica e imaginariamente constituída como linguagem. O corpo, em sua visibilidade, posiciona discursivamente o sujeito, sobrederminando seu dizer, direcionando os sentidos e determinando as formas de relação inter-pessoal. Compreendido como espessura material significante, o corpo é a forma, o espaço e o texto nos quais o sujeito se simboliza, se representa e é representado, é a linguagem em toda sua força constitutiva no sujeito, em seus aspectos de opacidade, de contradição, de equivocidade.(HASHIGUTI: 2008, 71)

Colombo também descreve os índios com uma “cor” diferente. Esta sua afirmação é a gênese de toda uma série de discussões sobre diferenças raciais em relação aos índios. Estas primeiras definições, vistas pelo olhar de Colombo estão ainda muito próximas daquilo que o Ocidente define como índios e ainda hoje há, nos discursos que circulam sobre eles, a idéia de que são “amarelos”.

É Colombo quem olha os habitantes da nova terra pela primeira vez e começa a construir sentidos sobre eles. Para Foucault (2007: 46): “Não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos.” E o corpo do índio começa a ser descrito e interpretado pelo genovês.

No Brasil, os índios passam a ser contados a partir da Carta de Caminha. Mas a perspectiva é outra. Em nenhum momento Caminha usa a palavra índio. Ele não afirma ter chegado a um continente e nem fala das Índias Orientais. Cabral e Colombo agem de formas diferentes em relação à escritura das primeiras cartas. Em sua primeira viagem, o próprio Colombo escreveu aos reis, o que deixa ver sua preocupação em documentar sua “descoberta”. Antes de 1492 não se tinha certeza da existência de um outro continente e a justificativa do almirante para o investimento em suas expedições era a promessa de chegar às Índias. Cabral, por sua vez, delega, de fato, esta função ao seu escrivão. Pela Carta de Caminha não parece haver necessidade de provar que chegaram ao Oriente. O comportamento dos dois revela, em parte, as condições de produção das duas cartas. Colombo e Cabral chegaram à América em situações diferentes. Enquanto o primeiro precisava provar suas hipóteses aos reis de Castela, o segundo foi enviado pela Corte portuguesa para tomar posse de uma terra que já se sabia não serem as Índias.

Na Carta de Caminha os índios aparecem como “homens”. Primeiro os portugueses avistam dois homens. Em seu processo de escritura, para fugir de uma classificação sobre estas pessoas que ele estava vendo pela primeira vez, Caminha usa como estratégia textual se referir a eles apenas com pronomes ou com palavras neutras como homens, mulheres, pessoas e abusa dos verbos com sujeitos ocultos. Dá a impressão que não se sente à vontade com a imprecisão da denominação.

Quando reli a Carta de Caminha, fiquei surpresa por não encontrar a palavra índio. No momento em que Pedro Álvares Cabral partiu de Portugal, Cristóvão Colombo já estava há quase dois anos na América, em sua terceira viagem. O fato é que o escrivão descreve os índios, sem nomeá-los, o que demonstra uma posição discursiva diferente da defendida por Colombo.

A Carta de Caminha ficou desaparecida por séculos, reapareceu em 1780, na Torre do Tombo e só foi publicada pela primeira vez em 1817. Para os portugueses a forma cautelosa como o escrivão se referiu às novas terras era tão diferente do que diziam os

outros navegadores, que a carta foi tratada como um segredo de Estado. E, definitivamente, não foi esta versão que determinou o rumo que os discursos sobre a América e sobre seus moradores tomaram.

Muito mais decisivas para a versão oficial européia são as correspondências de Américo Vespúcio. Os registros feitos por ele tanto contribuíram para a “invenção” da América e de seus moradores, que ele até mereceu que o novo continente recebesse o seu nome. Em sua primeira viagem, Vespúcio (Carta de Sevilha em junho de 1500, enviada a Florença) reforçou a veracidade das informações fornecidas por Cristovão Colombo. Nesta carta, depois de navegar 400 léguas da costa, concluiu ser terra firme e situar-se nos confins da Ásia pelo lado do oriente e o começo do lado do ocidente. Somente em sua segunda viagem Américo Vespúcio afirma que não chegaram às Índias, mas sim a um novo continente.

Américo Vespúcio escreveu que os índios “não têm nenhuma barba”, “não vestem roupa alguma... como saíram do ventre de suas mães assim andam”, “são de cor parda ou amarelenta”. Também ele anuncia, seguindo o modelo de Colombo, a antropofagia. Um dos mais importantes grupos que encontrou chamava-se “canibais” e “vivem de carne humana”. Outro aspecto bastante fantástico de sua descrição diz respeito ao encontro que supostamente teve com gigantes, “qualquer um deles era mais alto estando de joelhos que eu em pé” (Vespúcio 1500 – in Fontana 1994:130-131).⁴

A partir destes cenários descritos por Colombo, Vespúcio e outros cronistas que chegaram primeiro à América lançaram-se as bases da memória discursiva do Ocidente sobre os “índios”. E esta história que passa a ser contada por uma única versão representa o primeiro grande silenciamento das histórias das sociedades indígenas. Ela encontra fortes ecos em uma Europa ocidental etnocêntrica, à procura de novas conquistas.

A chegada do europeu é o acontecimento histórico que se transforma em um acontecimento discursivo. Segundo Paul Henry (1994:51):

⁴ D’Angelis (comunicação pessoal) chama a atenção ao fato de que Vespúcio fala, nessas passagens, de indígenas em território brasileiro, e é o primeiro a fazer isso, dado que sua segunda viagem à América, em 1499-1500, a serviço da Espanha, tocou o território norte do Brasil (ao longo da costa entre o Amapá e o Rio Grande do Norte) antes da chegada de Cabral a Porto Seguro.

[n]ão há um “fato” ou “evento” histórico que não faça sentido, que não peça interpretação, que não reclame que lhe achemos causas e conseqüências. É nisso que consiste para nós a história, nesse fazer sentido, mesmo que possamos divergir sobre este sentido em cada caso.

Assim começa a tessitura da história ocidental. Mas quem chegou à América em 1492 não foi apenas o almirante, ou sua tripulação, chegaram também as instituições européias, inclusive a fé cristã.

Muitos séculos depois de Colombo, definir o que é um “índio”, ou o que é uma “comunidade indígena” não é tarefa simples. O caráter genérico imposto pelo discurso colonial ecoa tão profundamente em nossa história “oficial”, que não podemos dizer que a relação italiano-europeu coloca em circulação os mesmos efeitos de sentido da relação Guarani-índios. Todos sabem que existem muitas nações européias, já as indígenas, são interpretadas como uma homogeneidade.

Para os moradores das grandes cidades, os povos nativos da América quase sempre são percebidos de forma generalizante; parece que só havia um povo, os “Tupis” e que eles desapareceram. Existe um sentido perigoso, aceito pela sociedade brasileira, a respeito do extermínio dos índios: o português acabou com a cultura indígena no Brasil. Este passado concluído, embora seja inverídico, de certa forma, exime a sociedade brasileira de implantar políticas públicas voltadas para as sociedades indígenas.

O que significa ser índio hoje? O que significou em 1492 ou 1500? Como se constituiu este discurso que a sociedade brasileira estabilizou sobre a história dos índios? Não será possível chegar a uma única resposta.

Na mídia, nos livros de história, na legislação, enfim, nas mais variadas representações institucionais do Ocidente podemos encontrar discursos estabilizados sobre os índios da América. E, embora seja, no mínimo, equivocada esta denominação, é difícil falar das culturas nativas pré-colombianas, sem denominá-las como indígenas. As autodenominações dos grupos, por vezes até proibidas aqui no Brasil, não foram consideradas pelo europeu. Era preciso nomear tudo, as pessoas, os lugares. Para Eduardo Galeano (1983: 28):

A civilização que se abateu sobre estas terras, vinda do além-mar, vivia a explosão criadora do Renascimento: a América aparecia como uma invenção a mais, incorporada, junto com a pólvora, imprensa, papel, bússola, ao efervescente nascimento da Idade Moderna.

Nem mesmo a denominação “americano”, depois que Américo Vespúcio provou que se tratava de um novo continente, conseguiu se sobrepor ao “equivoco” de Colombo. Atualmente “americano” já se constitui em um sentido bem distante do que deveria ter significado no final do século XV, e pelo menos no Brasil, nos discursos midiáticos, diz respeito especificamente aos Estados Unidos. Essa movimentação de sentido, por si só, já merece uma boa análise. Mas não é dela que vou me ocupar diretamente. Quando dizemos americano, não remetemos aos índios, então devemos dizer índio americano.

Os grupos indígenas tinham suas próprias autodenominações. Para exemplificar, vou usar duas palavras de duas diferentes culturas indígenas brasileiras: *Awaeté*, autodenominação dos índios Asuriní do Xingu e *Tenetehara*, dos índios Tembé. *Awa* significa “gente”, *-eté* significa “verdadeiro”, “legítimo” o que dá “gente de verdade”.

Entre os Tembé, *Tenetehara*, a autodenominação, significa “a gente”, enquanto que a denominação Tembé, dada por comerciantes das proximidades das aldeias, tem um caráter pejorativo, significa “nariz chato”.

Além de serem genericamente chamados de índios, os europeus no início, e os seus descendentes depois, passaram a dar nomes específicos aos grupos, seguindo o exemplo de Colombo, sem considerar as autodenominações. Destas tensões discursivas nascem novas formas de subjetivação. Muitos índios no Brasil têm dois nomes próprios, o nome indígena e o “nome civilizado”.

Para entender melhor o que foi a invenção do índio e quais relações de poder determinaram este processo discursivo, é preciso ir além do simplista e estabilizado “pensavam ter chegado às Índias”.

1.2. *Toda nudez será castigada...*

A América que começa a ser contada no Ocidente só tem diferenças culturais, não tem história, ela se funda em 1492, com um enunciador estabelecido. E, a memória discursiva sobre os índios, desde o início, faz circular efeitos de sentidos relacionados ao

pouco cristianismo da sua falta de roupas. A nudez dos índios é uma materialidade significativa que desorienta a memória católica do europeu que aqui chegou.

Nas primeiras descrições que faz dos povos nativos da América, Cristovão Colombo já chama bastante atenção para um dos aspectos mais destacados em toda a crônica de viagem sobre o “novo” mundo: a nudez dos índios.

Recorrentes vezes os índios são citados em seu Diário, ora como medrosos, ora como ingênuos, como cruéis, como covardes. Mas, desde o primeiro contato, é o fato de estarem nus o que mais chama sua atenção. São muitas as referências: “Então viram gentes nuas...” (Diário de Colombo - 11.10.1492) ou “Este rei e todos os seus andavam nus como tinham nascido, assim como as mulheres, sem nenhum embaraço. As mulheres pelo menos poderiam ser mais cuidadosas” (Diário de Colombo - 16.12.1492).

Na Carta de Caminha, a nudez também é o primeiro comentário significativo sobre os índios: “Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas.” (Carta de Caminha).

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. (Carta de Caminha)

Figura 08- Primeiras imagens Kaingang final do século XVIII (1772).



Fonte: Aquarela de Joaquim José de Miranda. In [Brasilien Entdeckung Und Selbstentdeckung](#). Zurich: Benteli Verlag, 1992, p.98

Em suas descrições, Caminha primeiramente só fala em homens. Mas, o momento em que vê pela primeira vez as mulheres é bem marcado. E também a elas não se refere como índias. No trecho seguinte, aparece a primeira referência ocidental à mulher brasileira:

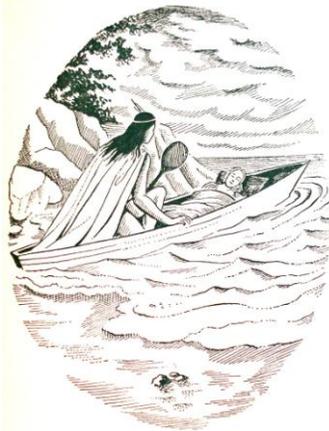
Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam. (Carta de Caminha)

Tanto a Carta e o Diário de Colombo como a Carta de Caminha produzem efeitos de sentidos diferenciados sobre o homem e sobre a mulher. Eles fazem marcação de gênero. Para os dois, o corpo nu das mulheres causava mais estranhamento (e claro interesse) que a nudez dos homens.

Quando os primeiros europeus viram as primeiras índias nuas, algo de novo aconteceu na história. A relação inaugural entre estas duas culturas passou a se inscrever no corpo destes homens e destas mulheres a partir do acaso que passou a lhes envolver em um novo jogo de poder. Trata-se, sem dúvida de um começo, que tanto europeus como índios vão discursivizar.

Se a nudez das índias surpreendeu o olhar europeu como atestam as cartas, certamente que este homem europeu vestido também despertou o desejo das índias. A

Figura 9 – Peri e Ceci



Fonte:
<http://peregrinacultural.files.wordpress.com/2009/05/peri-e-ceci-ilustracao-de-santa-rosa-o-guarani-rj-jose-olympio1955.jpg>

posição da mulher na história ocidental sempre é relegada a uma passividade quase inumana.

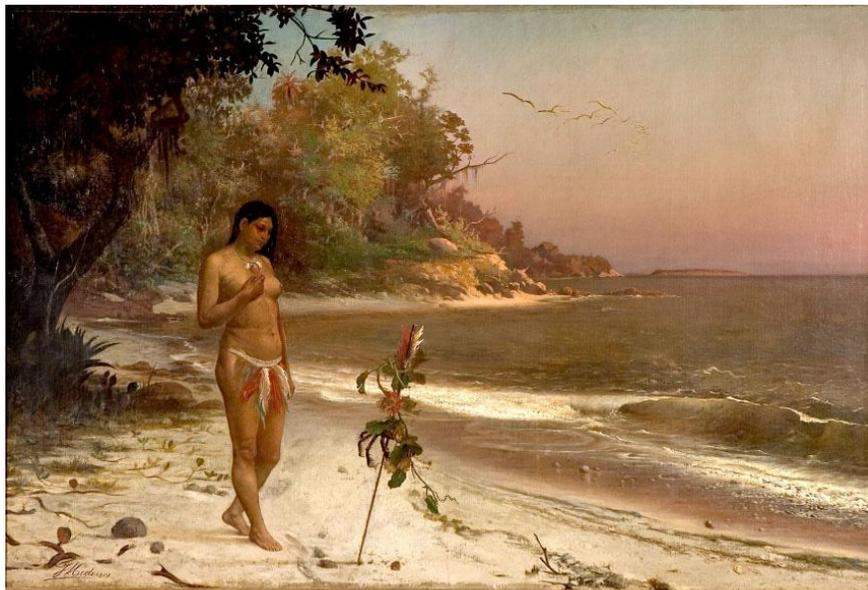
Na literatura brasileira, os romances indianistas de José de Alencar e toda a produção romântica brasileira que ficou conhecida como “indianista” inventaram índios e índias cristãos e bastante idealizados. A *Peri* coube o papel de um cavaleiro medieval, absolutamente vassalo de *Ceci*, capaz de pegar uma onça com as mãos para agradar à amada. Quanto à *Iracema*, ela representa a frágil heroína abandonada, que

desejava um modelo de relacionamento monogâmico e cristão com Martín. *Iracema e Peri*

são bons exemplos das tentativas épicas dos românticos brasileiros. Com a diferença que *Peri* consegue ficar com sua amada, enquanto *Iracema* paga com sua própria vida o preço por ter desejado um homem estrangeiro. De qualquer forma, a trajetória dos dois se organiza a partir de submissão ao português.

A concepção que Alencar tem do processo colonizador impede que os valores atribuídos romanticamente ao nosso índio – o heroísmo, a beleza, a naturalidade- brilhem em si e para si; eles constelam em torno de um ímã, o conquistador, dotado de um poder infuso de atraí-los e incorporá-los. Não sei de outra formação nacional egressa do antigo sistema colonial onde o nativismo tenha perdido (para bem e para mal) tanto da sua identidade e da sua consistência. (BOSI: 1992, 181)

Figura 10 – Iracema



JOSÉ MARIA DE MEDEIROS: *Iracema*, 1884.

Óleo sobre tela, 167,5 x 250,2 cm.

Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

Fonte: http://www.dezenovevinte.net/bios/bio_jmm_arquivos/jmm_1884_iracema.jpg

A *Iracema*, de José de Alencar evidencia em quase todos os aspectos a passividade da mulher indígena, bastante sensual e cristã, que passa a vestir roupas para agradar a *Martín*. Talvez sua grande virtude, como principal personagem feminina no imaginário brasileiro sobre as sociedades indígenas seja também a que mereceu menos destaque: ela desejou. Quando muito, este desejo serviu para descrever uma mulher sem pudor. *Iracema* é uma traidora de seu povo, ou ainda uma pervertida, porque desejou um europeu. *Peri*,

batizado como cristão e vestido como ocidental, não traiu ninguém e é um super-herói. Desejou tanto Ceci e deu tantas mostras de seu heroísmo a serviço do amor, que conseguiu ficar com ela. Tanto no romance “Guarani”, como em “Iracema” é o desejo masculino que sai como grande vencedor. Nos dois romances, Alencar propõe a fundação de novas sociedades a partir de casamentos entre índios e portugueses. A morte de *Iracema* daria origem ao Ceará e o triunfo do amor de *Peri* fundaria o povo brasileiro.

A mulher nativa da América entra para a história do Ocidente como desavergonhada e sem roupas, que vai sofrer toda sorte de violência sexual praticada pelos europeus. E não são poucos os relatos que dão conta desta situação muito deplorável a que as mulheres indígenas, de fato, foram submetidas. Por outro lado, o discurso estabilizado sobre a mulher indígena a coloca eternamente como aquela mulher que estava sem roupas, na beira da praia, bem semelhante à pecadora *Eva* da gênese bíblica. Esta índia não sente desejo e precisa de roupas para se transformar na mulher “digna” ocidental, quem sabe com ares e roupas de *Virgem Maria*, que, naturalmente, também não desejava.

A colonização é instituída pelos homens e narrativizada por eles. Naturalmente que o desejo da mulher ficou do lado de fora e só lhe coube a posição de vítima ou de selvagem. Não temos os registros escritos do que pensaram aquelas índias que viram pela primeira vez os europeus, a não ser pela fala cristã dos escrivãos. Mas, certamente este encontro, este começo se discursivizou entre elas e no corpo delas.

Este começo que mudou os rumos da história na América pode ser analisado, pelo menos a partir de duas perspectivas. Podemos falar sobre a origem, então aí começaria a “fundação” da América e confortavelmente chegaríamos a um modelo de história sempre repetido no momento em que os europeus encontravam pela primeira vez outras culturas. É a essa forma de conceber a história a que se refere Nietzsche, quando critica os historiadores e filósofos que consideram o homem como uma *aeterna veritas* e ignoram que a história é um eterno vir a ser.

Isso significa em relação ao encontro de índios, índias e europeus que, para tranquilidade do sujeito cognoscente, isto é, aquele que tem o controle do conhecimento, este encontro sempre acontece da mesma forma, sem as interferências do acaso e será, portanto, sempre um acontecimento delineado pelo mesmo contexto espaço-temporal.

Tanto fazendo se o encontro aconteceu em 1492, 1500 ou em 2009, nas longínquas fronteiras da Amazônia.

Se passarmos a compreender este começo a partir do princípio da genealogia proposta por Nietzsche (2008:13) e retomada por Foucault (2007:18), este encontro será compreendido como um acontecimento histórico que guarda algumas regularidades e apresenta muitas dispersões. Podemos então pensar que o europeu, antes de chegar à América já havia encontrado mulheres africanas nuas e que mesmo séculos depois estes encontros não cessaram de acontecer. Seguindo esta linha de pensamento, é necessário tomar consciência de que nossas teorias não dominam os acontecimentos históricos. É necessário estar aberto à “irrupção do acontecimento” (FOUCAULT: 2005,28) a partir de suas singularidades.

Quando olhamos a história buscando uma origem comum ficamos muito mais reféns dos jogos de poder, pois muito provavelmente vamos parar os olhos diante das invenções daqueles que estiveram em condições privilegiadas de poder. Vamos naturalmente ver os discursos dos dominantes e silenciar os dos “vencidos” e das “vencidas”.

Em relação à nudez dos índios, ela é entendida, na América Latina e na Península Ibérica como uma verdade absoluta sobre os índios. Mas no Canadá e nos Estados Unidos a história é bem diferente. Lá os índios não andavam nus, assim também como não andavam nus os que moravam mais ao Sul da América do Sul e na região andina. As condições climáticas não permitiam. Na América do Norte, uma das principais características dos índios são as roupas de couro cru e a maior parte das lojas especializadas em artesanato indígena exibem muitas peças de couro. Para nós, aqui no Brasil, a roupa de couro não costuma ser relacionada às culturas indígenas.

Se Colombo ou Cabral tivessem chegado a outras regiões do continente americano, provavelmente a nudez dos índios não seria uma marca identitária tão significativa.

1.2.1 Os índios, as roupas e a movimentação de sentidos

A seguir, vou reproduzir a fala do cacique Mbyá-Guarani José Cirilo, em uma entrevista concedida em setembro de 2008, na Terra Indígena Lomba do Pinheiro. Nela, ele

mostra como este discurso da nudez, como marca de identidade indígena, gera desconforto na relação do índio com o não-índio na cidade de Porto Alegre:

Porto Alegre é um lugar dos índios e aí os brancos colocaram cidade, né? a casa, né? tijolo, né? E era tudo lugar dos índios, né? E aí chamaram índio urbano, quando começou fazer depois recentemente vinham esses nomes. Não tem pra nós não... É o nosso território, vivemos assim. E aí dentro da sala de aula, os professores falando “É o índio urbano”. “O índio não vive mais na cultura deles”, porque nós temos roupa. Não é isso! Nós falamos nossa língua Guarani. Nós mantemos nossa cultura, nossa tradição! Nós colocamos roupa, porque passamos frio, porque já a mata não tem mais, não protege mais, não, não, porque não tem mais aquele calor da natureza, né? Aquele frio vem assim, às vezes vem calor, mas não é mais calor da natureza, é calor que vem como a doença. Você tem que ter a proteção da roupa, hoje em dia nós usamos roupa, não para esquecer nossa língua, nossa crença, nossa tradição.

(...)

O preconceito avança muito entre a sociedade do branco. Acabar com o preconceito. Por exemplo, quando está lá em Porto Alegre, “Ah! O índio está ali!” O índio com celular, o índio que está vestido. Este preconceito tem que acabar! Nós não estamos porque nós vestimos bonito, não sei o quê! Por causa que legislação brasileira não permitiu de ficar sem roupa. Aí a sociedade... Quando vai lá no ônibus, ou no mercado... Aí se a gente não... Um dia, eu tirei a prova, porque eu fui assim tirando minha roupa, porque naquela época estava muito calor. Aí tirando: “Não! Você tem que colocar camisa, né, a roupa! Aqui não pode!” Aí não considera o índio, aí não está considerando como um índio. É um louco, né? Não tem. Os brancos falam: “É um louco! Não sabe nada!” Então não fala que ele é índio... Não conhece, né? Então na sala de aula deveria compreender a cultura indígena, seja a roupa, seja outra coisa né? Porque nós preservamos nossa cultura, seja Kaingang, seja Guarani.

Cirilo evidencia a ambigüidade da sociedade brasileira em relação à nudez do índio. A mesma sociedade que a proíbe, cobra do índio a nudez como marca identitária, ignorando que as condições em que muitas sociedades vivem hoje, inclusive nas grandes cidades, ou nas fronteiras delas. Em relação às sociedades indígenas, o discurso da “pureza original”, que ignora as condições históricas, continua alimentando o preconceito. Pouco importam as circunstâncias, índio que não anda nu ou que se utiliza de artefatos culturais ocidentais está

“traindo” sua cultura. Quando se trata de sociedades indígenas, não existe história, para eles o tempo não passou e os espelhos e outros artefatos que os ocidentais trocaram com eles, em 1492 ou 1500 não fizeram nenhuma diferença.

1.3 O eterno retorno do encontro

As cartas de Colombo e de Caminha assinalam a importância da nudez na constituição da identidade indígena no Ocidente no momento do “encontro”, no começo das relações dos índios com os europeus. Um outro aspecto relevante sobre estas cartas é que elas entram para a história como se ali todas as sociedades indígenas tivessem sido contactadas. A perspectiva histórica que defendo aqui se filia ao princípio da genealogia proposto por Nietzsche e Foucault, portanto, pretendo mostrar como a história destes começos são sempre um vir a ser.

A fala a seguir, de Ailton Krenak, expõem um outro lado da história do encontro entre europeus e sociedades indígenas. Podemos observar como a perspectiva histórica pluraliza estes encontros:

Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. Se pensarmos que há 500 anos algumas canoas aportaram aqui na nossa praia, chegando com os primeiros viajantes, com os primeiros colonizadores, esses mesmos viajantes, eles estão chegando hoje às cabeceiras dos altos rios lá na Amazônia. (Ailton Krenak⁵)

O contato com os índios continua acontecendo nas fronteiras da Amazônia e as condições simbólicas entre eles e os não-índios, que são agora brasileiros, não mudaram muito. Mesmo no Sul e no Centro-Oeste, continuamente, as relações se recriam entre os não-índios e os índios, e os novos discursos produzidos a partir dessa história de hoje, ainda marcada pela profunda desigualdade de poder em relação aos índios, revelam um “descobrimento/colonização/encobrimento” que é permanente.

⁵ <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/krenak.shtm>

A narrativa, a seguir, fala de uma posição, no mínimo diferente das que nos acostumamos a ouvir sobre o começo das relações entre europeus e sociedades indígenas. Ela revela como os Apinajé significam este contato, como eles contam este tempo. E é difícil determinar quem aparece como branco, ou melhor dizendo, como o não-Apinajé, para eles.

No início do século XVII, aconteceram os primeiros, mas não efetivos contatos com um grupo de mais de 4000 Apinajé, feitos por dois jesuítas. Depois, no início do século XIX uma pequena aproximação com comerciantes e os primeiros conflitos com colonos. Na virada do século XX, efetivamente, acontece o contato, com o Estado brasileiro, com madeireiros, com comerciantes, um encontro marcado pela grande depopulação, quando chegaram a menos de 200 índios. Na história, a seguir, o “outro” dos Apinajé, provavelmente brasileiros do século XX, aparece narrativizado por eles.

1.3.1 Vanmegapraná

Uma rapariga pública de nome Nyimõgo ficou prenhe. Um dia quando se banhava no riacho, o seu filho saiu-lhe do ventre, nadou, transformado em paca, brincando ao redor da mãe e voltou ao seu lugar primitivo. Fez isto por um longo tempo, até que, finalmente, não mais voltou para o ventre materno.

Quando Nyimõgo ia com as outras mulheres cavar batatas na roça, ela deixara a criancinha na sombra de uma árvore. De repente as mulheres observaram de longe como o pequeno Vanmegapraná se punha de pé, mas quando chegavam junto dele, já havia se transformado outra vez na criancinha pequena e fraca.

Quando Nyimõgo ia buscar água, ela levava o menino sentado no cinto, mas assim que saía da aldeia, o menino crescia e corria ao seu lado. Na volta ele se transformava outra vez em criancinha mole, carregada no cinto.

O irmão de Nyimõgo tinha ódio ao menino e exigiu dela que o matasse, mas não quis fazê-lo porque o menino era muito bonito. Então o irmão fez um buraco e enterrou Vanmegapraná vivo, mas à meia noite ele se livrou da sepultura, indo ter com a mãe para mamar. Na manhã seguinte o irmão de Nyimõgo, vendo-a com a criança sobre os braços perguntou como era possível aquilo e ela contou que o menino tinha voltado para si, só. Então, levou-a com o filho a beira de um abismo, arrancou-lhe o menino e por mais que a avó deste chorasse e pedisse, arremessou-o pelo telhado

abaixo. Vanmegapraná, porém, transformou-se numa folha seca, descendo devagar, em espirais, para o chão. O irmão de Nyimõgo procurou o pé do telhado até que achou a folha, queimando-a numa fogueira distante dos olhos da avó e da mãe, que choravam muito. Todos acreditavam que Vanmegapraná tivesse morrido desta vez.

Contudo, ressuscitou da cinza em forma de um homem branco. Foi à beira do riacho e atirou farinha de mandioca de cuia, aos peixes; imediatamente os peixes brancos se transformaram em gente branca e os peixes pretos, em negros. “Mais tarde também me perseguireis!” disse Vanmegapraná. Fez uma casa grande daquelas que todos os cristãos possuem hoje.

De madrugada, os índios da aldeia ouviram o canto do galo a grande distância; depois também as vozes de cavalos e vacas. “Que animais serão estes?” – perguntavam eles admirados. Depois viram subir fumaça ao longe e verificaram que tinham um vizinho. Um dele resolveu ir até lá e Vanmegapraná mostrou-lhe os animais domésticos e lhe disse os nomes. Depois mandou chamar os seus parentes e deu-lhes arroz e carne de gado para comer, ensinando como deviam preparar essas comidas. Ao seu tio disse: “Se não tivesses me perseguido serias agora um homem rico”. Depois perguntou a Nyimõgo se o reconhecia. Ela respondeu que não e então ele lhe disse que era seu filho. Nyimõgo chorou muito. Vanmegapraná deu muitos presentes aos seus parentes e mandou-os embora em paz.

Vanmegapraná era o velho imperador D. Pedro II.

(NIMUENDAJÚ: 1956, 126)

A narrativa traz uma série de interferências ocidentais. Desde o início, a definição de “rapariga pública” já acena a esta situação. No final, o “ficar rico” entra como um valor pouco provável para índios que viviam no meio da floresta. Ao longo da narrativa, os hábitos alimentares ocidentais e a presença de animais domésticos ocidentais também demonstram esta influência.

No final, parece bastante improvável que depois de ter sido perseguido, torturado e assassinado o jovem Vanmegapraná não alimentasse nenhum sentimento de vingança em relação aos Apinajé. Ainda mais considerando o resultado devastador do contato com os não-índios para estes índios, que resultou em uma grande depopulação. É muito pouco provável que ele tenha se transformado, na visão Apinajé, em D. Pedro II, um herói civilizador sem a interferência ocidental. Do jeito que o homem branco aparece nesta

narrativa, ele é digno de compaixão, pois apesar de ser tão maltratado, ainda presenteou o grupo.

Embora com transformações significativas, esta narrativa continua mostrando o outro lado de um dos diferentes encontros que aconteceram e acontecem no Brasil, uma outra versão, uma outra trama... Para Paul Veyne, historiador francês, a história contada é sempre uma trama. “A trama pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral: ela será sempre trama porque será humana, porque não será um fragmento de determinismo.” (VEYNE: 2002, 42) A narrativa Apinajé mostra outros cortes transversais, outros fios desta trama. Trama que aconteceu bem depois de 1500.

A partir desta narrativa, o que podemos pensar sobre os Apinajé está restrito ao fato de que o homem branco nasceu junto com eles e no início era um Apinajé, mas foi colocado para fora e algum tempo depois voltou completamente transformado.

Esta narrativa foi traduzida por Nimuendajú no início do século XX, mas dependendo do momento vivido pelo grupo, ela recebe desfechos diferentes. Recentemente, uma professora que trabalha com o grupo me falou de um novo final construído para a narrativa, nele Vanmegapraná se transforma em Jesus Cristo e vem “salvar” o grupo. Enfim, existem diferentes versões da forma como compreendem este encontro com a cultura ocidental. Na medida do possível e no tempo deles, eles inventam e reinventam o outro.

Nas discussões que se acirraram em 2000, sobre a chegada dos portugueses ao Brasil, um discurso, que de certa forma se estabilizou, foi o de que não se devia falar em descoberta, mas sim de um “encontro”. Poucos falavam, ainda, sobre uma invasão dos europeus, que, para mim, aproxima-se mais do que aconteceu. A esse respeito, Manuela Carneiro da Cunha (2002:12) acrescenta:

Povos e povos desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e Novo Mundo. Este morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo, cujos agentes foram homens e microorganismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar de capitalismo mercantil.

Além dos homens e microrganismos, eu acrescentaria também a forma como se contou esta história, que serviu e serve ainda hoje, para aumentar ainda mais esta violência. E pensar o começo das relações entre índios e não-índios estabilizado em 1500 silencia uma situação que ainda hoje continua acontecendo.

Ler a chegada do europeu como o maior morticínio de que se tem notícia na história da humanidade, dentre outras coisas, desloca a posição da dor. Não se trata da dor européia. Nem um regime autoritário, nem mesmo o holocausto respondem por tantas mortes como a chegada dos europeus à América, provavelmente, nem a expansão do Império Romano. Mas, o que se derramou na América, e ainda se continua derramando, não doeu nas famílias européias. E, nem, em nossos dias, nas sociedades norte-americanas.

1.4. Em nome do Pai!

*Faces sob o sol, os olhos na cruz
Os heróis do bem prosseguem na brisa na manhã
Vão levar ao reino dos minaretes
A paz na ponta dos arietes
A conversão para os infiéis
João Bosco e Aldir Blanc*

Figura 11 – A Primeira Missa



VICTOR MEIRELLES: *Primeira missa no Brasil*, 1860.
Óleo sobre tela, 268 x 356 cm.
Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

Fonte: http://www.dezenovevinte.net/bios/bio_vm_arquivos/vm_missa.jpg

A participação da Igreja Católica foi efetiva no processo de colonização da América. Em muitos momentos, inclusive, foi decisiva sua atuação entre as sociedades indígenas. Não por acaso, a primeira atitude dos comandantes, quando tomavam posse das novas terras, era mandar rezar a “primeira missa”. São fartas as narrativas sobre estas primeiras missas e há muitos quadros pintados sobre elas. Estas referências são frequentemente citadas nos livros de história como o marco inicial da colonização.

Várias ordens religiosas intermediaram a relação das sociedades indígenas com o Estado, a princípio o português e depois o brasileiro. A maneira como os religiosos se comportaram ao longo destes séculos é bastante variável. Se por um lado houve e há religiosos comprometidos com a causa indígena, por outro, a ação da grande maioria foi e é no sentido de alterar as tradições indígenas e estabelecer uma nova ordem discursiva, onde não há espaço para os rituais religiosos indígenas e a atuação dos pajés continua sendo intensamente coibida.

Ainda que na prática a Igreja Católica tenha em muitos momentos da história colonial se afastado dos ideais de justiça social, o cristianismo sempre colocou em circulação discursos relacionados à humildade, à igualdade entre os homens. A forma violenta como o sistema colonial se impunha era, por isso, contraditória em relação a estes ideais. A ação da Igreja no processo de colonização não se justificava apenas pela conquista de novas terras, como acontecia em relação aos Estados europeus.

No século XVI, os genocídios praticados pelos espanhóis, na América, começaram a ser denunciados na Europa, por alguns religiosos que cumpriam o papel de defensores da justiça social cristã, como foi o caso do incansável Frei Bartolomeu de Las Casas. Tanto os reis de Castela, quanto o Papa foram obrigados a se pronunciar sobre a questão. Mas, a própria Igreja se incumbiu de encontrar justificativas para as chacinas promovidas pela violência da colonização. Profanos, infiéis, idólatras, ateus. Quem não se convertesse merecia o peso da mão do colonizador. Eduardo Galeano explica (1983: 25):

Entretanto, alguns teólogos protestaram e a escravização dos índios foi formalmente proibida ao nascer do século XVI. Na realidade, não foi proibida, mas abençoada: antes de cada entrada militar, os capitães de conquista deviam ler para os índios, sem intérprete, mas diante de um escrivão público, um extenso e retórico *Requerimiento* que os exortava a se converterem à fé católica: “Se não o fizerdes, ou nisto puserdes maliciosamente dilação, certificovos que com a ajuda de Deus eu entrarei poderosamente contra vós e vos farei guerra por todas as partes e maneiras que puder, e vos sujeitarei ao jugo e obediência da Igreja e de sua Majestade e tomarei vossas mulheres e filhos e vos farei escravos, e como tais vos vendereis, e disparei de vós como Sua Majestade mandar, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males e danos que puder...”

Este *Requerimiento*, um texto escrito, lido em uma língua desconhecida para os índios, efetivava o poder da palavra, pois ainda que não conhecessem a língua, o que acontecia depois era bastante evidente. Podemos interpretar este documento como uma metáfora da colonização, que era escrita, cristã e justificavelmente violenta. A Igreja se valeu deste dispositivo para justificar seu apoio à violência colonial. Afinal, que direitos poderiam ter pessoas que não aceitavam Deus e se negavam a obedecer ao mando real?

Em relação à escravidão dos índios, a Igreja também precisava de justificativas. Os religiosos se valeram das determinações papais que haviam resolvido a questão da igualdade social em relação às sociedades africanas, estas determinações estabeleciam que o “negro” não era considerado gente para a Igreja Católica. Diante das incertezas sobre as populações da América, para aprovar as atitudes colonizadoras, os religiosos se valeram deste artifício e passaram a chamar os índios de negro. Então, é comum encontrar em textos jesuíticos do século XVI a palavra “negro” sendo usada para se referir aos índios. As pessoas que formavam as sociedades africanas eram consideradas animais e os jesuítas colocavam os índios nesta mesma categoria. No fragmento a seguir do “Diálogo da Conversão do Gêntio”, a palavra “negro” se refere a “índio” e aparece também a relação com os animais:

Não há homem que em toda esta terra, que conheça estes, que diga outra cousa. Eu tive hum negro, que criei de pequeno. Cuidei que hera boom chrsitão e fugiu-me pera os seus: pois quando aquele não foi boom, não sei o que seja. Não hé este que sô me faz descomfiar destes serem capa do bautismo, porque não fui eu sô o que criei este corvo; nem sei se hé bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos tomados no ninho secião se amasão ensinão e estes mais esquecidos da criação que os brutos animais e mais igratos que os filhos das biboras que comem suas mãis, nenhum respecto tem ao amor e criação que se faz neles. (NÓBREGA: 2006, 6-7)

No início do século XVI, alguns discursos bastante estabilizados entre nós ainda se encontravam instáveis. O significado de palavras como negro, escravo, índio, liberto, forro ainda não tinham seus sentidos definidos. Para justificar muitas de suas atitudes, sem nenhum pudor, a Igreja, para fugir da condição de anti-cristão, chamou os índios de negros.

A Igreja tinha por princípio catequizar as almas dos gentios e pelo menos simbolicamente, este processo não poderia ser violento, a menos que muito bem justificado. O *ethos* discursivo do religioso está relacionado à bondade, à humildade, diferente do que acontecia em relação aos navegadores, aos soldados, aos governadores, cuja imagem associada à violência figurava como uma característica bastante positiva, já que era necessário aterrorizar os índios para que eles não oferecessem resistência.

O *ethos* implica, com efeito, uma disciplina do corpo apreendido por intermédio de um comportamento global. O caráter e a corporeidade do fiador provêm de um conjunto difuso de representações sociais valorizadas ou desvalorizadas, sobre as quais se apóia a enunciação que, por sua vez, pode confirmá-las ou modificá-las. Esses estereótipos culturais circulam nos domínios mais diversos: literatura, foto, cinema, publicidade etc. (MAINGUENEAU: 2001,99)

O colonizador e o religioso chegaram juntos, fazem parte do mesmo processo. É até bem coerente afirmar que os religiosos também eram colonizadores. Mas aos olhos das sociedades indígenas, havia uma grande diferença entre os padres e os militares e colonos. O olhar dos índios foi o fiador destes *ethos* discursivos construídos pelo Ocidente. Eles não recebiam da mesma forma militares agressivos, usando uniformes, com botas imponentes, armados, montados em cavalos, da mesma forma que recebiam aqueles homens de aparência angelical, de fala macia, usando sandália, com olhar de acolhimento.

O corpo dos jesuítas tinha uma atitude diferente. Eles demonstravam interesse pelas línguas e pelas culturas nativas. Chegaram à América trazendo a música erudita, significativo elemento de atração para índios, cujo cotidiano era embalado pela música e pela dança. Não, à toa, estes religiosos conseguiram entrar no universo indígena sem muitas dificuldades a princípio. Eles promoveram diferentes gestos de interpretação no olhar nativo, por isso não podiam ser percebidos da mesma forma que os outros colonizadores.

1.4.1. *A conversão para os infiéis*

O início da colonização não foi tarefa simples para portugueses e espanhóis. Era necessário encontrar formas de se relacionar com as sociedades indígenas, sem que necessariamente tivessem que exterminar todos os índios. Eles precisavam de mão-de-obra na América e viver em estado de guerra encarecia a colonização e diminuía os lucros. Para efetivar este projeto colonizador, teve papel fundamental uma nova ordem religiosa, fundada em 1534, por Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus. Esta nova congregação católica tinha um objetivo claro: instituir a fé cristã

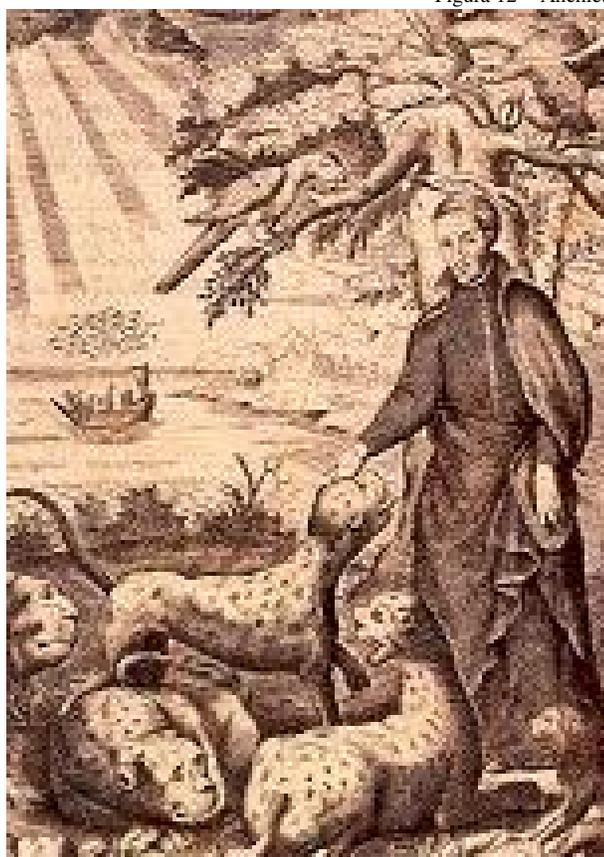


Figura 12 - Anchieta

Fonte: <http://www.instituto-camoes.pt/revista/descbrconstr.htm>

como uma ordem discursiva, submetendo as sociedades colonizadas à religião católica e aos reis europeus através da ação missionária voltada para educação. Não por acaso esta congregação foi tão fortemente apoiada pela Corte portuguesa e encontrou nas escolas fundadas em Portugal seu principal centro irradiador de novos jesuítas.

Quando os jesuítas chegaram ao Brasil, eles se valeram de uma tecnologia discursiva sofisticada de impor a sujeição aos povos colonizados. A Igreja Católica já havia protagonizado em outras colônias espanholas e portuguesas a ação da catequese, que necessariamente passava pela disciplinarização do corpo. Isso incluía agregar os índios em missões, onde eles passavam a levar uma vida sedentária, sob o controle da Igreja, ficando assim dependentes dos favorecimentos dos religiosos. Nestas missões, a Igreja impunha novas regras de condutas que incluíam a monogamia, o hábito de freqüentar escolas e a introdução de um novo cardápio alimentar. No trecho seguinte, em uma carta enviada à Companhia de Jesus, Nóbrega deixa bem claro os objetivos destes religiosos em relação aos índios:

A lei, que lhes hão-de-dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador, fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, , pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos, fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem. (NOBREGA, Carta da Bahia, 08 de maio de 1558)⁶

Em relação à interferência na vida religiosa, uma das estratégias mais eficientes consistia em ridicularizar os princípios religiosos tradicionais, condenar a ação dos pajés e estabelecer a confissão como condição para a convivência com os religiosos.

Para colocar em prática seus objetivos, os jesuítas se dedicaram a uma pesquisa minuciosa entre os índios Tupinambá. Procuraram conhecer sua língua, sua organização social e religiosa para poder agir com mais propriedade entre eles. Eles fundaram as primeiras escolas, escreveram as primeiras gramáticas e os primeiros dicionários das línguas indígenas.

Esta nova ordem discursiva, que começou a ser instituída pelos jesuítas, ainda hoje continua se estabelecendo nas fronteiras da Amazônia com outras organizações religiosas. É uma recorrência que a partir do encontro com as igrejas os índios passem a depender de

⁶ in SERAFIM LEITE SJ. *Carta dos primeiros jesuítas do Brasil vol. I*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954

muitos favorecimentos dos religiosos, quer seja da busca de proteção para as invasões inimigas, para a obtenção de alimentos, para conseguir assistência médica, em função de não dominarem as doenças trazidas pelos não-índios, para receber como presentes os artefatos culturais que passavam a fazer parte do cotidiano ou mesmo porque a doutrina cristã, de alguma forma, encontra e encontrava espaço de diálogo com o *self* religioso de algumas sociedades indígenas.

Na primeira metade do século XVI, a colonização portuguesa enfrentou muitas dificuldades para ocupar o território brasileiro e “civilizar” seus moradores nativos. Ecoava também na América a guerra religiosa promovida pela Reforma Protestante e pela Contra-Reforma da Igreja Católica. A ameaça dos calvinistas franceses, perseguidos pela Contra-Reforma era constante, eles mantinham relações amistosas com os índios e pretendiam fundar no Brasil um país em que pudessem ter liberdade de religião. Foi somente em 1532 com a chegada de Martim Afonso de Souza que começou efetivamente a colonização do Brasil. Mas as primeiras iniciativas da Corte Portuguesa não resultaram na ocupação efetiva de um território tão extenso. A presença da Igreja Católica no Brasil representava uma estratégia dos europeus para transitar entre as sociedades indígenas sem guerras, mas também traduzia a preocupação do Vaticano em relação aos franceses no litoral brasileiro.

Os jesuítas José de Anchieta, Antônio Nóbrega e Antônio Vieira, filhos da Contra-Reforma, são alguns dos maiores expoentes da igreja católica no Brasil. Estes religiosos foram considerados protetores dos índios e a própria Igreja se incumbiu de divulgar este *ethos* pelo mundo inteiro. Os três ainda hoje são respeitados por sua produção literária, além de religiosos eram muito cultos, chegavam a ser eruditos. Mas estes três jesuítas foram decisivos no processo de reconhecimento e apagamento da história dos índios. Eles não são lembrados porque tenham dado voz a uma memória indígena. Não, eles se destacaram pela catequese.

A produção literária destes jesuítas interferiu bastante na imagem que a sociedade brasileira, de forma geral, tem dos índios. A própria imagem deles se confunde com suas atuações entre os índios. Anchieta foi indicado para canonização em função do trabalho que realizou entre os Tupiniquim e Tupinambá. Também a ele se deve o primeiro estudo sistematizado e escrito de uma língua indígena no Brasil, “A Arte (gramática) da Língua mais usada na costa do Brasil”. O trabalho lingüístico realizado pelo jesuíta no Brasil teve

como principal metodologia conhecer o léxico e os aspectos estruturais da língua falada pelos Tupinambá, para poder efetivar um trabalho de catequização entre eles.

Muito antes de Malinowski ou das modernas correntes teóricas dos estudos da linguagem, era bem claro que estar entre os índios e conhecer e manipular sua língua representava as condições essenciais à sua empreitada. Anchieta, além de ser um linguista primoroso, também se tornou um profundo conhecedor da cultura Tupinambá. Preocupou-se, precipuamente, em compreender as estruturas do pensamento religioso.

A gramática do enunciado jesuítico implica, portanto, mapear o tupi e capturá-lo com classes e categorias gramaticais do latim, do português e do espanhol. Ao insemear na língua tupi a presença de uma alma católica proporcionada pela semântica substancialista de uma memória de culpa, a gramática também produz seu análogo sensível, o corpo dócil, ordenado em práticas prescritivas que o integram juridicamente como inferioridade natural. Lição da *Política* aristotélica, é próprio do inferior subordinar-se naturalmente ao superior. (HANSEN: 2005, p. 38)

A produção literária de Anchieta é bastante vasta e compreende poemas em latim, poemas em Tupi antigo, peças de teatro, uma série de cartas enviadas à Companhia de Jesus, entre outros. Aqui, vou tratar especificamente de um de seus poemas, “Os Feitos de Mem de Sá”. Nele ficam bem evidentes as características do índio ideal aos olhos de Anchieta. O índio que ele se empenhou em inventar em sua literatura.

1.5. “Dos Feitos de Mem de Sá” e a Confederação dos Tamoios

Com seus mais de três mil versos, este poema foi publicado pela primeira vez em 1563 para homenagear a vitória dos portugueses sobre a rebelião indígena que ficou conhecida como Confederação dos Tamoios.

Em “Dos Feitos de Mem de Sá”, José de Anchieta, além de revelar o que pensava sobre os índios que resistiam à colonização, ovaciona as ações do governador Mem de Sá. Ele constrói dois *ethos* discursivos bem distintos, do governado como um grande herói e o dos Tupinambá como selvagens, animais e ferozes. O tom áspero do poema traduz a tensão que jesuítas, portugueses e Tupinambá viveram durante a Confederação dos Tamoios. Neste texto, Anchieta evidencia o que significava levar a conversão aos infiéis.

Ethos não diz respeito apenas, como na retórica antiga, à eloquência judiciária ou aos enunciados orais: é válido para qualquer discurso, mesmo para o escrito. Com efeito, o texto escrito possui, mesmo quando o denega, um tom que dá autoridade ao que é dito. Esse tom permite ao leitor construir uma representação do corpo do enunciador (e não, evidentemente, do corpo do autor efetivo). A leitura faz, então, emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel de **fiador** do que é dito. (MAINGUENEAU: 2001,98)

O fiador deste poema não eram os índios. O público a quem Anchieta queria atingir eram os portugueses, os europeus colonizadores. Dentre as principais condições de produção deste poema é importante assinalar que originalmente foi manuscrito em latim e tinha como objetivo a circulação imediata entre os portugueses que viviam no Brasil e na metrópole. O próprio Anchieta fez uma cópia do poema e entregou ao governador geral Mem de Sá.

Segundo alguns críticos literários, este seria o primeiro poema épico feito no Brasil. Sua estrutura segue o modelo clássico épico: há um herói, a forte presença da mitologia cristã e acontecimentos fantásticos a partir de fatos reais.

Ó que faustoso sai, Mem de Sá, aquele em que o Brasil
te contemplou! quanto bem trará a seus povos
abandonados! com que terror fugirá a teus golpes
o inimigo fero, que tantos horrores e tantas ruínas
lançou nos cristãos, arrastado de furiosa loucura!
(ANCHIETA, 1958:12)

Escrever, em latim, com a estrutura épica, já localiza algumas características da formação do jesuíta. Ninguém duvida de suas qualidades como linguista e como literato. Há uma farta literatura especializada que trata destes aspectos da obra de Anchieta. Mas aqui, interessa a posição discursiva do jesuíta. A narrativa épica de Anchieta, herdeira de Homero, foi escrita antes que Camões compusesse “Os Lusíadas”. Seu herói é mais parecido com Ulisses, o conquistador do que com Vasco da Gama, o navegador.

Todo o argumento se define a partir da oposição entre os entre os “heróis” e a “turba horrenda”. Anchieta constrói um discurso tão depreciativo em relação aos índios, que parece plenamente justificável o massacre promovido por Mem de Sá.

Anchieta era, de fato, um religioso da Contra-Reforma e esta condição aparece logo na “Epístola Dedicatória”. Fica bem clara a posição do jesuíta no poema. Ele faz uma crítica severa aos franceses:

15 Vês como de nada valeu a esses ninhos altivos de pedra
toda a estratégia das posições achadas.
Inexpugnáveis embora à força humana as ameias erguidas
pelo hábil francês no cimo dessa penha (ANCHIETA, 1958: 47)

Bem diferente do discurso estabilizado sobre a resistência indígena, que fala em índios pacíficos, que não resistiam, a história dos Tupinambá, já no primeiro momento da colonização, mostra que eles não aceitaram pacificamente a dominação, tampouco nutriram profunda admiração pela cultura ocidental, como afirmam muitos autores. Estes índios eram corajosos guerreiros, que apoiados pelos franceses, promoveram, liderados por Ambirê e Guaixará, no litoral dos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo, entre 1554 e 1567, a Confederação dos Tamoios e levaram a guerra contra os portugueses às últimas consequências. As batalhas entre portugueses e os Tupinambá servem de inspiração para a construção do poema.

Os Tupinambá tinham consciência clara do que estavam em jogo durante as batalhas da Confederação dos Tamoios. Eles sabiam que sua liberdade e a hegemonia sobre os territórios dominados. Eles lutaram para não se submeter, mas Anchieta condena esta luta.

Vês como gentes cruéis em hordas imensas preparam
aos cristãos batalhas ferozes. De morte humilhante
245 ameaçam agora a cabeça dos pobres colonos
quais tigre cruéis em redor da preia lanhada
sorvendo com fauces sedentas o sangue inocente.
(ANCHIETA, 1958: 61)

Os Tupinambá queriam vingar seus guerreiros mortos pelo exército português e compreendiam o risco da presença dos portugueses no Brasil. A respeito do estado de ânimo dos Tupinambá, esclarece Florestan Fernandes (1963: 29):

[a] guerra contra os portugueses assumiu formas violentas, congregando todos os grupos tribais da região. O auxílio direto dos franceses e suas promessas formais de colaboração permanente tornaram-se também um incitamento muito significativo. O objetivo da guerra, do ponto de vista tribal, consistia na expulsão ou extermínio dos portugueses.

Quando se iniciou a guerra, os Tupinambá ameaçaram dominar os portugueses, que passaram a recuar estrategicamente. Foi a intermediação de Nóbrega e Anchieta, que ficaram meses como reféns entre eles, que permitiu aos jesuítas conhecer as estratégias de guerra dos Tupinambá. Com estas informações, ficou mais fácil ao exército português, comandado por Mem de Sá, aniquilar a resistência indígena.

No trecho seguinte, há uma inversão da história do que aconteceu na América entre os índios e os europeus. Os índios são apresentados como vilões. Parece que eles invadiram o Brasil e entrincheiraram a cultura cristã:

825 Essa raça selvagem, sem a menor lei, perpetrava
 crimes horrendos contra os mandados divinos,
 proferindo impunemente ameaças contínuas e altivos
 discurso. Então, com arrogância o índio sanhudo
 olhava para os cristãos e estes entrincheirados,
830 de trás de seus muros tremiam de pavor vergonhoso:
 como quando lobos vorazes, que a fome impiedosa
 açula e avassala, rangendo os dentes, cobiçam
 à ronda do aprisco, espotejar os tenros cordeiros
 e extinguir a sede ardente no sangue que sugam;
 (ANCHIETA, 1958:83)

No trecho seguinte, o índio é identificado com os animais irracionais:

(..) Podem os tigres viver sem a preia
 e os leões ferozes deixar de espedaçar os novilhos
 e os lobos perdoar as mansas ovelhas? Antes deixará a baleia
 de encher de peixes o bojo no vasto oceano
956 antes deixará o gavião, em vôo audacioso librado no espaço,
 de raptar tímidas aves, e a águia real de garras aduncas
 de levantar as alturas em revoada a lebre cativa;
 do que deixarem os brasis de devorar carnes humanas.
 (ANCHIETA, 1958: 89)

No fragmento a seguir, do Livro II do poema, a forma como Anchieta se utiliza dos verbos atua no apagamento da história dos índios e constroe uma “verdade absoluta”, bem própria da história construída pela Companhia de Jesus:

Assim se expulsou a paixão de comer carne humana,
a sede de sangue abandonou as fauces sedentas;
e a raiz primeira e causa de todos os males,
a obsessão de matar inimigos e tomar-lhes os nomes,
1100 para glória e triunfo do vencedor, foi desterrada.
Aprendem agora a ser mansos e da mancha do crime
afastam as mãos os que há pouco no sangue inimigo
tripudiavam, esmagando nos dentes membros humanos.
Há pouco a febre do impuro lhes devora as entranhas:
1105 imersos no lodaçal, aí **rebolavam** o fétido corpo,
preso à torpeza de muitas, à maneira dos porcos.
Agora **escolhem** uma, companheira fiel e eterna,
vinculada pelo laço do matrimônio sagrado
que lhe **guarda** sem mancha o pudor prometido.
(ANCHIETA, 1958: 95)

Em sua sintaxe discursiva, Anchieta usa verbos no passado, que mostram como era a vida dos índios e verbos no presente, que retratam a nova realidade estabelecida depois que Mem de Sá venceu os Tupinambá. Esta escolha dos tempos estabelece uma nova discursividade. O jesuíta usa o presente omnitemporal ou gnômico. Para Fiorin (2001:150-151) isto acontece:

quando o momento de referência é ilimitado e, portanto, também é o momento do acontecimento. É o presente utilizado para enunciar verdades eternas ou que se pretendem como tais. Por isso é a forma verbal mais usada pela ciência, pela religião, pela sabedoria popular (máximas e provérbios)

“Eles *eram*”, depois de Mem de Sá, “eles *são*”: o trabalho de transformação está concluído. Nesta construção, não há escape para a nova ordem cristã estabelecida: “Assim se *expulsou* a paixão de comer carne humana”, acabou a antropofagia e a monogamia se estabeleceu como regra de conduta “Agora *escolhem* uma companheira fiel e eterna”.

O funcionamento discursivo do início da colonização, agenciado pela igreja, reprodutor do modelo das Cruzadas religiosas da Idade Média, em vários momentos da História, construiu duas categorias de *ethos*: o *santo*, que não pega em armas e aparece como uma figura cândida, (daí a imagem estabilizada que temos de Anchieta) e o *herói*, o líder militar, forte, quase imbatível, representado por Mem de Sá. No poema também se observa o *ethos* do índio ideal para Anchieta, aquele que se submeteu a Mem de Sá e que

pode ser considerado humano. Quanto aos outros, são irracionais e não têm o direito de continuar vivendo.

Durante séculos, a Igreja Católica e o Estado português, seguido pelo brasileiro administraram nossos “gestos de leitura” em relação à catequese e à colonização. Colocaram em circulação suas próprias versões da história, que, ainda hoje, sem muita dificuldade, pode ser verificada nos livros, ou, para ser mais contemporânea, em qualquer busca no Google.

O índio não foi inventado sozinho. Para que a imagem do selvagem fizesse sentido, muitas outras também entravam em cenas. Na verdade, esta relação de dominação que aconteceu com as sociedades indígenas e com as sociedades africanas nos séculos XVI, ainda hoje continua se repetindo no Vietnã, no Iraque, na Faixa de Gaza, onde quer que existam pessoas querendo subjugar sociedades inteiras. Nestas situações sempre as invenções discursivas serão mais uma forma de violência contra os povos oprimidos. Em sua mais recente versão, costuma-se afirmar que o mundo mudou e que falar sobre dominantes e dominados é coisa do passado.

Capítulo 2

Outras invenções e o percurso do olhar

Figura 13 - Índia do Pará
George Huebner (1864-1935)



Erro de Português

*Quando o português chegou
Debaixo de uma bruta chuva
Vestiu o índio*

*Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português*

Oswald de Andrade

Figura 14- Índio Botocudo
Alemanha séc.XVIII



As cartas de Colombo e de Vesúcio foram acentuadamente importantes para que se lançassem as bases do índio imaginário no Ocidente. Mas, as imagens sobre a cultura destes índios, em grande parte contribuíram para que eles fossem transformados em um selvagem feroz. Muitos até suspeitavam de que eles não eram pessoas. Para reforçar ainda mais este argumento, o evolucionismo cultural⁷ do final do século XIX afirmava que existia uma hierarquia de racionalidades, os europeus pertenciam a uma raça superior e os índios representavam um estágio inferior na cadeia da evolução humana.

Para ilustrar as cartas sobre o novo mundo, logo começaram a aparecer suas “imagens sobre o novo mundo”. Mas, acompanhando as primeiras expedições não havia artistas plásticos ou desenhistas, por isso as primeiras imagens que vão surgir sobre a América e seus habitantes serão construídas a partir de um discurso indireto, elas serão criadas na Europa a partir das cartas das primeiras expedições.

Também nas imagens podemos ver como o europeu reforçou a invenção deste índio selvagem. Mas como a Igreja Católica proibia a nudez nas telas, o que vai ganhar destaque no primeiro momento do século XVI é o ritual de antropofagia. Não é o índio nu que materializa a selvageria, é o índio que come gente. A primeira imagem sobre os rituais de antropofagia é concebida a partir de paisagens e personagens europeus, como vamos ver mais adiante.

Durante toda a história das relações dos índios com o Ocidente diferentes imagens traduziram o interesse ocidental de interferir na cultura tradicional indígena. Para tratar deste processo discursivo nas imagens, vou mostrar uma fotografia em que um casal de índios aparece vestido com roupas ocidentais.

Existem alguns caminhos possíveis para a análise de imagens nas ciências humanas. O paradigma indiciário proposto pela história da arte, as possibilidades oferecidas pela semiótica e um caminho indicado pelo trabalho de Mangueneau, na análise do discurso francesa, entre outros. Como anunciei na introdução, as particularidades de minha pesquisa muitas vezes me colocaram entre a análise do discurso francesa e as definições de Bakhtin.

Minha opção aqui foi fazer dois deslocamentos analíticos. O primeiro é que, embora esteja trabalhando com discursos, vou tratar especificamente neste momento da definição

⁷ No capítulo 3 retomo esta questão em mais detalhes.

de signo para Bakhtin, em função de esta definição estar acentuadamente imbricada com outro princípio bakhtiniano de que vou também tratar agora, o dialogismo, que retomo algumas vezes em outros capítulos. O segundo deslocamento diz respeito à transferência que fiz para a análise das imagens daquilo que Bakhtin define como discurso direto e indireto na literatura. Considero que estas definições permitem análises menos estruturais e mais interpretativas.

2.1. Bakhtin e a invenção dos índios na imagem

Indecifrável? Representação da loucura? A tela a seguir foi pintada durante a Guerra Civil Espanhola e nasceu da indignação de Picasso, quando os alemães bombardearam Guernica, a antiga capital basca, em abril de 1937. As imagens se misturam, há cabeças de homens, de animais, braços, pernas. O cenário lembra mesmo um campo de batalha, em que a desfiguração não permite definir as personagens, quem é o *eu* e quem é o *outro*. O passeio com os olhos nos oferece uma viagem, que só a linguagem artística é capaz de proporcionar. Seriam signos esfacelados, ou o esfacelamento é mais uma forma de significar?

Figura 15 – Guernica



Os campos de estudo das ciências da linguagem, ainda hoje divergem em relação ao próprio conceito de signo. Há quem insista em sustentar as posições de Saussure e limite a definição de signo aos limites das palavras. Com tantos cursos de semióticas hoje

espalhados pelo Brasil e pelo mundo, defender um conceito de signo limitado às palavras, senão fosse perverso, do ponto de vista discursivo, seria tolo, do ponto de vista acadêmico.

Mikhail Bakhtin em uma época em que o interacionismo da cibercultura ainda não havia mudado o cenário da comunicação mundial, a primeira metade do século XX, já anunciava uma perspectiva ideológica do signo, que fazia cair por terra a linguagem pensada de forma isolada, sem contexto.

Antes mesmo de Bakhtin, o signo triádico de Charles Peirce já revelava a importância do *interpretante* e mostrava uma estrutura aberta do signo, sua incompletude. A definição peirceana também essencializava a presença do outro para a semiose. O próprio Saussure, apesar de ter delimitado sua teoria linguística à palavra, anunciava uma compreensão maior da linguagem.

A língua é um sistema de signos que exprimem idéias, e é comparável por isso à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc., etc. Ela é apenas o principal desses sistemas.

Pode-se, então conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social; ela constituiria uma parte da Psicologia Social e por conseguinte da Psicologia Geral, chamá-la-emos de semiologia (do grego *sêmeion*, “signo”). Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem. Como tal ciência não existe ainda, não se pode dizer o que será; ela tem, porém direito a existência; seu lugar está determinado de antemão. A Lingüística não é senão uma parte desta ciência geral. As leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Lingüística e esta se achará dessarte a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos. (SAUSSURE: 1998, 240)

2.1.2. O conceito de signo em Bakhtin

Para Bakhtin a definição de signo pressupõe a alteridade. Sem o outro, a significação não se realiza, pois ele a define como uma tensão de relação do eu com o outro. A compreensão é uma resposta a um signo por meio de signos. Não existe resposta sem o outro.

Desde a publicação do Curso de Lingüística Geral, de Saussure, as definições de signo têm sido um dos principais assuntos da reflexão sobre a linguagem. E, esta discussão deve considerar uma cadeia de outras divergências, que envolvem: a definição de sujeito e do objeto da lingüística, posição epistemológica, a forma de considerar as relações sociais etc.

A posição defendida por Saussure estabelecia um signo dividido em significante e significado e instituía o campo de estudo da lingüística: a língua abstrata, isolada da fala e do movimento da sociedade. Este signo exclui o sujeito da linguagem e deixa as relações sociais fora da lingüística.

Em Bakhtin, o conceito de signo é ideológico e se circunscreve em uma outra perspectiva semiótica. Não entra em questão uma estrutura fechada. O sentido se realiza na interação com o *Outro*. E o significado não está aprisionado nas fronteiras frágeis das palavras. Para ele “Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Tudo que é ideológico é um *signo*. Sem *signos não existe ideologia* (BAKHTIN: 1999, 31).

O caráter interacional rompe com a definição de exterioridade do signo. Não se pode mais compreender a linguagem sem sujeito. E, este sujeito se constitui na e pela linguagem. Os signos são concebidos como a arena da significação. Mantêm uma base comum, a que ele denomina *tema*, mas na interação com o outro, em meio às forças sociais, como é incompleto, pode constituir novas *significações*.

Para dar exemplos, ele usa “a foice e o martelo”, signos importantes na antiga União Soviética e o significado dos produtos de consumo “pão e vinho”, no ritual cristão da comunhão. Ele identifica um *universo de signos*, paralelo ao mundo dos instrumentos e dos produtos de consumo. Nestes exemplos, além da concepção de sujeito, a constituição ideológica e a alteridade, fica mais visível a perspectiva semiótica com a qual Bakhtin compreendia o signo.

A definição de signo também está associada ao aspecto histórico-cultural das sociedades. Alguns signos importantes em determinadas culturas não fazem muito sentido em outra. A anta, por exemplo, tem um sentido muito particular entre os Suruí do Pará e entre muitas sociedades indígenas. Na cosmologia Suruí, ela determina, no céu, os movimentos de todos os astros e se apresenta como um animal inteligente, esperto. Entre nós, este mesmo animal, discursivizado pelos jesuítas no início da colonização, figura como sinônimo de incompetência, de ignorância.

Dentro de uma mesma sociedade também é possível identificar situações comunicativas em que estas diferenciações acontecem. As pichações “abstratas” nos grandes edifícios ou nas paredes espalhadas pelas nossas cidades nos revelam

representações que para a maioria significa uma forma de perturbar a ordem pública e enfeiar as cidades. Para os grupos sociais de pichadores os sentidos são outros, elas apresentam uma espécie de linguagem cifrada e podem traduzir, pelo menos em parte, suas revoltas diante da exclusão social do sistema em que vivemos, ou ainda a rivalidade entre os grupos etc.

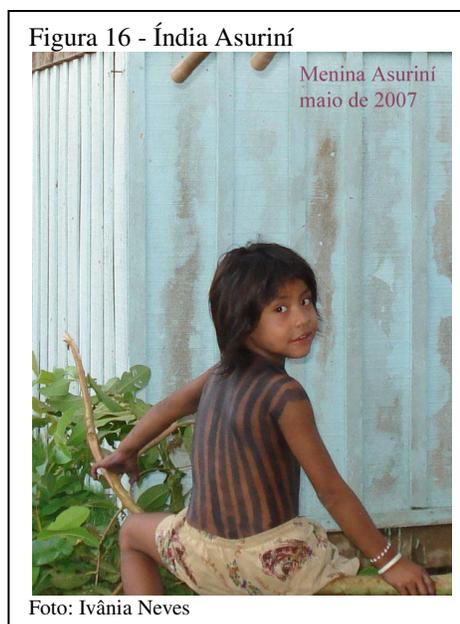
Diante destas pichações, eu vivi uma experiência que explicita bastante este caráter ideológico e dialógico do signo proposto por Bakhtin. Em 2008, acompanhei um grupo de índios Asuriní, que estava hospedado em Campinas e ia para uma visita à USP, em São Paulo. No caminho, ficamos presos em meio a um longo engarrafamento na Av. do Estado.

Os índios Asuriní do Xingu são um pequeno grupo Tupi, vivem no Pará e são conhecidos internacionalmente por seus grafismos. A fotografia ao lado mostra Matuwya Asuriní, na Terra Indígena Kwatinemo. A garotinha estava pintada para o ritual do Turé e tanto as pinturas como os adereços são signos visuais relacionados ao ritual.

Por não conseguirem entender estas pinturas, para alguns elas não seriam consideradas signos. Processo semelhante ao que acontece quando se olha para as pichações nas paredes dos grandes centros urbanos. E novamente estamos diante das fronteiras culturais.

A situação que vivi com os Asuriní diz respeito exatamente a estas fronteiras. A Avenida do Estado, em São Paulo é repleta de grandes prédios, com fachadas pichadas. Eu estava dirigindo o carro e ao meu lado estava a índia Maracawá Asuriní. Ela pinta os desenhos Asuriní em cerâmicas, em tecidos e tem bastante consciência do valor comercial destes artefatos para os não índios. Inclusive nos encaminhávamos para uma exposição em que havia peças Asuriní expostas. O fato é que Maracawá ficou encantada com as pichações e não tirava os olhos dos prédios.

O signo é ideológico e se constitui a partir do contexto histórico-cultural. O processo dialógico que se estabeleceu entre as pichações e Maracawá soam bem diferentes



dos significados que estas mesmas pichações terão para um prefeito ou para um empresário, ou mesmo para uma dona de casa que acabou de pintar seu muro. Quando perguntei a índia Asuriní o que achava dos desenhos, ela me disse que os achava muito bonitos e difíceis de fazer.

2.1.3. Possibilidades dos discursos direto e indireto em signos visuais

O intermédio

*Eu não sou eu
Nem sou o outro
Sou qualquer coisa de intermédio
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim
Para o outro*

(Mário de Sá Carneiro – poeta português)

O *intermédio* do poema de Sá Carneiro, talvez seja o espaço da significação, de que Bakhtin fala. E, de que formas ele pode se constituir? Como aparece o discurso do outro? Como ele se repete e se recria e se transforma em um novo discurso? Segundo Bakhtin (1999: 147):

Toda a essência da apreensão apreciativa da enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário, um ser cheio de palavras interiores, toda a sua atividade mental, o que se pode chamar o “fundo perceptivo”, é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra.

Bakhtin dá uma atenção especial à questão do discurso do outro em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, ele destina os capítulos 9, 10 e 11 para analisar os discursos direto, indireto e indireto livre. Seu corpus de análise são narrativas verbais. Nestes capítulos ele não dá exemplos de imagens ou outros signos. Mas, considerando sua definição de signo, é perfeitamente possível analisar como os discursos do outro aparecem nos signos visuais. E é partindo destas considerações que são analisados os processos de construção do discurso direto e discurso indireto nas imagens a seguir.

A primeira imagem é a capa do cd *Paratodos*, de Chico Buarque, lançado em 1993.

Figura 17 – CD Paratodos



Pode-se observar nela uma série de rostos, que representam as diferentes etnias que compõem o povo brasileiro. A música de divulgação do disco, também intitulada *Paratodos*, trata da origem do compositor e das diversas influências em sua obra. Tudo, na letra da música, remete a cenas bem brasileiras. No centro da capa há duas fotografias do artista, quando tinha 18 anos e foi preso, envolvido em um roubo de carro. Os números são os registros da prisão.

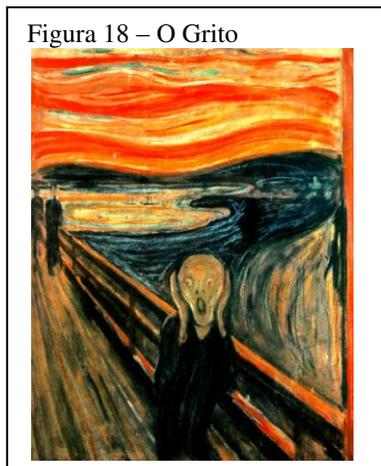
Neste caso, o discurso do *outro*, um fotógrafo da delegacia de polícia, numa situação em que um jovem de classe média estava sendo fichado, é retomado pelo artista que produziu a capa do cd. Não houve qualquer interferência na imagem da fotografia. Ela foi simplesmente transposta.

A composição do cd remete à memória de Chico Buarque e as fotografias guardam o momento em que aconteceu a prisão, mas, muito antes de representar uma situação desagradável, como provavelmente aconteceu na época, elas aparecem para contar a história do artista. E, embora o discurso reapareça de forma direta, incorporado a um novo discurso, ganha outra significação. Segundo Bakhtin (1999:45):

Um enunciado nunca é somente reflexo ou expressão de algo já existente. Um enunciado sempre cria algo que nunca havia existido, algo absolutamente novo e irrepitível, algo que sempre tem que a ver com os valores (com a verdade, com o bem, com a beleza etc.). Porém, o criado sempre se cria do dado (a língua, um fenômeno observado, um sistema vivido, um sujeito falante, o concluído por sua visão de mundo etc.). Todo o dado se transforma no criado.

As outras formas de representar o discurso do outro, segundo Bakhtin, são os discursos indireto e indireto livre. A diferença entre eles diz respeito à citação ou não do discurso retomado. O exemplo a seguir mostra o processo de construção do discurso indireto.

As duas imagens permitem a identificação do discurso primeiro:



A primeira imagem é uma das mais badaladas telas da contemporaneidade, *The Scream* (*O Grito*), de Edvard Munch, de 1893. Ela traz no centro um espectro humano com uma aparência assustadoramente desesperada, de horror. Ao fundo parte de uma ponte, provavelmente um rio e um céu pintados com agitação, compõe, junto com o espectro, uma sensação de total desespero e pavor.

A imagem ao lado, provavelmente desenvolvida no computador, pelo cenário e pela expressão de horror no rosto de Homer Simpson foi construída a partir de *O Grito*. Neste caso, não houve uma transposição direta do discurso do outro. Embora, para quem conheça a tela, seja bem fácil identificá-la na imagem do Simpson, ela sofreu transformações evidentes em sua estrutura, o céu ficou mais abstraído e a imagem central mudou.

Quando descreve o discurso indireto, analisando narrativas, Bakhtin fala sobre as transformações sintáticas que normalmente acontecem. Talvez não seja adequado falar em adequações sintáticas em relação à imagem, ainda que existam autores que assim as denominem. Falemos, então, sem mais complicações, em transformações estruturais. Esta situação, que “repete e recria”, alterando a estrutura é um exemplo de discurso indireto.

2.2. Entre Bakhtin e Pierce: um casal de índios

Realizando-se no processo da relação social, todo signo ideológico, e portanto, também um signo lingüístico, vê-se marcado pelo horizonte social de uma época e de um grupo social determinados.
(Bakhtin: 1999, 44)

Independente das posições teóricas que se possam sustentar, atualmente, é inegável que as posições defendidas por Charles Pierce e Mikhail Bakhtin foram basilares para fundamentar a ciência que estuda os signos, a semiótica. O conceito triádico de signo, proposto por Pierce e a incompletude do *interpretante*, cuja existência se pauta na existência do *Outro*, dialogam com as posições teóricas de Bakhtin. As definições de signo dos dois estabelecem uma relação de complementaridade. Segundo Ponzio (1998: 160):

Tanto em Bakhtin como em Pierce, a estrutura dialógica e dialética do signo (a dialética, em contraste com a pseudo-dialética monológica, pressupõe necessariamente o diálogo e se configura como dialógica) resulta do fato mesmo que, para ser tal, tem que ser ao mesmo tempo idêntico e diferente de si mesmo.

Sem dúvida, é possível estabelecer muitas interseções teóricas entre os dois. Mas aqui, não vamos tratar de todas as possibilidades. O signo, compreendido dentro de uma cadeia de significações é o que mais nos interessa. Na análise, que se segue, serão trabalhadas as definições de *tema* e *significação* de Bakhtin e de *interpretante imediato* e *interpretante dinâmico* de Charles Pierce.

Esta fotografia pertence ao acervo do Museu Emílio Goeldi, faz parte de uma coletânea, que data do início do século XX, em que muitos índios aparecem ora em casais ou grupos vestidos como europeus, ora, apenas os índios sendo medidos e pesados. A paisagem é o parque

Figura 20 – Casal de Índios



zoobotânico do Museu, que se localiza em Belém-PA. A foto faz o registro de um casal de índios vestidos com trajes ocidentais, bem ao gosto europeu.

Considerando a perspectiva ideológica podemos interpretar que as roupas, os sapatos e os cabelos, nesta situação, trazem à tona o discurso ocidental. São roupas que merecem registros. E, embora não possamos responder com certeza, vale a pena perguntar: qual o interesse neste registro? Mostrar o casal de índios? Ou, mostrá-los vestidos de europeus? Bem, as roupas são de mangas compridas, inadequadas ao clima da região.

O Museu Emílio Goeldi foi fundado com o objetivo de realizar pesquisas científicas na região amazônica, e isto, claro, inclui os índios. As fotografias em que os índios aparecem com fita métrica, num ambiente dito científico, ao gosto da época, ainda que numa atitude bastante questionável, justifica-se pela pesquisa. Mas, nas fotos em que aparecem vestidos de ocidentais, convivendo com os europeus que viviam no Museu, aparece uma nova cena enunciativa.

A fotografia deixa ver uma transposição cultural. Os dois índios vestidos com trajes ocidentais corporificam o discurso do *Outro*. Neste caso, temos um tipo especial de discurso indireto, aquilo a que Bakhtin chama de discurso indireto livre, imagens que retomam outras imagens, mas que não permitem a identificação exata de onde se originaram. Na fotografia não são roupas indígenas, isso está claro. Agora, não se pode determinar exatamente a origem deste discurso ocidental, como acontece em relação à imagem de Homer Simpson e a tela *O Grito*.

As roupas apresentam um *interpretante imediato* e um *interpretante dinâmico*, assim também como *tema* e *significação*. Se pensarmos no que se mantém estável em seu significado, vamos pensá-las como uma representação ocidental: vestido, camisa e calça. Não dá para confundir com trajes indianos ou egípcios, por exemplo. Neste sentido, temos aí o *tema*, segundo Bakhtin e uma relação com o *interpretante imediato*, de Pierce.

Acontece que, nesta fotografia, as roupas ganham um caráter ideológico particular. O que vemos é a cultura europeia vestindo a cultura indígena. O discurso hegemônico europeu invadiu a religião, os hábitos, as regras matrimoniais, a organização social. Na foto, há um estranhamento plástico. Ela é um registro da violência experimentada pelos índios, no Brasil. E, considerando que não tinha um objetivo de divulgar a ciência, por que o registro? Fazer o bem para a humanidade, transformando os índios em ocidentais?

As roupas, nesta fotografia, muito além de simples peças de vestuário, tanto lá, no início do século XX, como agora, ganharam uma nova *significação*, ou estabeleceram uma relação com um *interpretante dinâmico*, segundo Pierce. E para usar mais um princípio bakhtiniano, de que vou falar mais claramente no capítulo 4, tanto lá como aqui, sem uma *memória de futuro* muito promissora, já que as roupas ocidentais silenciavam a cultura material indígena.

2.3. Antropofagia no avesso do avesso: primeira imagem

A imagem que será analisada a seguir é uma xilogravura de Johan Froschauer que ficou conhecida como “Imagem do Novo Mundo”. Ela ilustra a carta “Mundus Novus”, que relata a primeira viagem de Américo Vespúcio ao continente americano. Esta carta foi impressa em Augsburg em 1505 e trouxe como ilustração a primeira imagem sobre antropofagia do Novo Mundo. Esta xilogravura é contemporânea da Pintura de Viseu, a “Adoração dos Magos de Grão Vasco” (1501-1506). E, embora nenhum dos dois artistas tenha vindo ao Brasil, as duas são as primeiras imagens do índio do Brasil, inauguram, portanto, a invenção do índio nos signos visuais.

Como as duas primeiras imagens sobre o continente americano e sobre o cotidiano de seus moradores foram produzidas a partir dos relatos de viajantes, podemos afirmar que são representações construídas a partir do discurso indireto livre. Não há uma referência clara a uma obra específica, mas ela segue os padrões europeus do início do século XVI.

É possível identificar nesta xilogravura algumas particularidades das produções imagéticas da época. Embora na descrição da xilogravura falem sobre pessoas nuas, todos estão vestidos, pois as regras desta época não permitiam a nudez nas telas e nas esculturas. Os homens estão de barbas, o que não traduz as características físicas dos indígenas, eles mais se assemelham à imagem do “selvagem” europeu cabeludo e barbudo. As saias masculinas parecem simular penas, mas as femininas e as das crianças são feitas de folhas, o que lembra bastante as telas retratando Adão e Eva no Paraíso. A posição dos corpos e a paisagem parecem muito mais com uma cena romana da antiguidade do que um ritual indígena de antropofagia.

Figura 21: Imagem do Novo Mundo e Texto Descritivo



Xilogravura aquarelada à mão. 22x33cm

...Essa imagem nos mostra o povo e a ilha descobertos pelo Rei Cristão de Portugal ou por seus súditos. Essas pessoas **andam nuas, são bonitas** e têm uma cor de pele acastanhada, sendo bem construídas de corpo. **Cabeças, pescoços, braços, vergonhas e pés, tanto de homens quanto de mulheres, são enfeitados com penas. Os homens têm também no rosto e no peito muitas pedras preciosas.** Ninguém é possuidor de coisa alguma, pois a propriedade é de todos. **Os homens tomam por mulher a que mais lhes agrada, podendo ser sua mãe, irmã ou amiga, já fazem distinção. Guerreiam entre si e devoram uns aos outros, inclusive os que matam em combate, cujos corpos penduram para assar sobre fogueiras.** Vivem 150 anos. E não possuem governo. (LEITE: 1995,2)

A forma como estão dispostos os restos humanos, braços, perna, cabeça destitui qualquer caráter religioso dos rituais antropofágicos. Não há qualquer referência ao fato de que eles comem aqueles inimigos que consideravam virtuosos, para que pudessem incorporar estas virtudes. As partes do corpo humano estão dispostas como se tratasse das partes do corpo de qualquer outro animal. Os índios estão degustando um braço e uma perna e de uma das vigas da construção pendem partes de um corpo retalhado que está sobre uma fogueira. A cena mostra a antropofagia como uma simples e cotidiana refeição.

No fundo, compondo a paisagem, um elemento que faz referência direta às Grandes Navegações: duas caravelas com uma cruz desenhada nas velas. A presença destes elementos localiza historicamente a imagem.

O trecho que acompanha a xilogravura não faz parte do texto original da *Mundus Novus*. A descrição é um adendo da carta de Américo Vespúcio e está baseada na própria xilogravura. Ela descreve a imagem, mas deixa ver uma contradição, pois afirma que “essas pessoas andam nuas” e, no entanto, todos os corpos estão cobertos. Tanto no texto original da carta como nesta descrição a questão da nudez é bastante significativa.

Outro aspecto a ser considerado é o fato de que não se sabe exatamente a que sociedade indígena brasileira ela se refere. Havia mais de uma sociedade que praticava rituais de antropofagia. Normalmente atribuem-se estes rituais aos índios Tupinambá. Na bibliografia sobre o século XVI, no Brasil, estes índios aparecem bastante. Foram eles o primeiro interesse dos jesuítas, portanto, sua língua e sua cosmologia receberam muita atenção da parte dos europeus. Estas imagens sobre antropofagia, embora não tenham uma especificação, normalmente, ainda hoje, são associadas a eles.

Esta xilogravura, apesar de ser uma invenção e de suas incoerências, serviu de inspiração para muitas outras imagens que foram produzidas sobre a antropofagia. É quase inacreditável que ainda hoje este tipo de imagem seja uma espécie de guardião da memória “oficial” sobre as culturas indígenas. É exatamente a este aspecto da tradição inventada, já referido no início do capítulo, que Hobsbawm (2008) chama atenção: a repetição como dispositivo de manutenção. Então, em nossa memória visual, tanto a “Imagem do Novo Mundo” como todas as outras produzidas a partir dela estiveram e estão tão repetidas vezes simbolizando o cotidiano das sociedades indígenas. É muito difícil pensar nos Tupinambá ou em seus contemporâneos sem visualizar estas telas.

Sem dúvida, os rituais de antropofagia causam muito estranhamento aos olhos ocidentais. Só não podemos nos esquecer de que culturas causam estranhamento reciprocamente. Certamente muitos dos rituais ocidentais também causavam estranhamento entre os índios. O viajante francês Jean de Léry ([1578]-1992) conta como os índios Tupinambá ficavam muito surpresos com a simbologia da hóstia, o corpo de Cristo. Para aqueles índios, que eram antropófagos e comiam os inimigos que julgassem virtuosos, parecia bem estranho que os católicos comessem seu próprio pai, já que Deus, o Espírito

Santo e Jesus Cristo representam a mesma pessoa. Então eles não traziam em si mesmos as virtudes de seu pai? Para eles comer o inimigo fazia muito mais sentido. É bastante etnocêntrico acreditar que os nossos rituais também não causam estranhamento a outras culturas. Mas o processo discursivo instituído pelo Ocidente faz da antropofagia uma prova cabal de que se tratavam de mentalidades primitivas.

Os rituais de antropofagia e a nudez, de que tratei no capítulo anterior, faziam parte da realidade de muitas sociedades indígenas. Ainda hoje muitas sociedades que vivem isoladas andam naturalmente sem roupa pela floresta. E essas realidades não são invenções do europeu. Mas a forma como os discursos coloniais se apropriaram delas tinha um objetivo claro: inventar um índio selvagem, destituído de racionalidade, sem direitos políticos e que precisava ser catequizado.

2.4. Outros olhares em Porto Alegre e São Miguel das Missões

A relação dos índios com o olhar o ocidental, ao longo destes cinco séculos, naturalmente viveu momentos bem diferentes. Os interesses iniciais ainda hoje são evidentes e não por acaso as mesmas imagens, desde o século XVI, continuam anunciando a antropofagia Tupinambá. Por outro lado, houve e há situações em que a imagem do índio herói e virtuoso passou a ser discurso dominante. Outra situação possível, que desloca os olhares ocidentais, é o fato de que os próprios índios também vão administrar os gestos de interpretação da sua imagem.

Neste tópico, vou analisar algumas imagens registradas durante a última etapa de meu trabalho de campo, no Rio Grande do sul. Visitei os índios Kaingang e Mbyá-Guarani de Porto Alegre e os Mbyá-Guarani que viviam, em 2008, em São Miguel das Missões. Nesta fronteira, “menino”, nas narrativas orais dos Mbyá, é “gurizinho” e o colonizador é muito mais a Espanha que Portugal. Ainda que, em algumas situações, como no processo de expulsão dos Sete Povos das Missões, os dois países apareçam juntos.

Nesta região, as sociedades Guarani e Kaingang, contactadas há muitos séculos, precisaram aprender a sobreviver nas fronteiras da cultura ocidental. É comum índios Mbyá-Guarani e Kaingang vendendo artesanato nas praças de Porto Alegre. Estas sociedades encontraram e encontram formas de reinventar suas tradições em meio aos novos contextos históricos de que fazem parte.

Diferente do acontece com algumas sociedades que vivem mais isoladas na floresta, em Porto Alegre, Kaingang e Mbyá-Guarani não podem ignorar as instituições ocidentais e com muita frequência precisam transitar entre sua identidade indígena e sua “cidadania” brasileira para poderem sobreviver. Estas sociedades indígenas, portanto, estão muito próximas das universidades, das ONGs internacionais, das igrejas missionárias e de alguns órgãos estatais.

2.4.1. Gaúchos e índios em Porto Alegre

O Rio Grande do Sul é um dos Estados brasileiros mais conhecidos por suas particularidades regionais. Desde a época do Império, a Revolução Farroupilha com ideais republicanos alimenta uma memória discursiva particular do povo gaúcho. Em Porto Alegre e por todo o Estado não são poucas as homenagens a esta Guerra. A identidade cultural deste Estado se constitui fundamentalmente a partir da Farroupilha e de todas as invenções criadas para fixá-la como uma tradição, roupas, telas, livros, esculturas, monumentos arquitetônicos.

A foto, ao lado, mostra um gaúcho em Porto Alegre, na Praça do Brigue da Redenção, onde aos domingos há uma feira de artesanatos muito frequentada pela população da cidade. Ao fundo, podemos ver uma parte da feira. Expostas na pista estão algumas peças de artesanato Kaingang. As roupas “tradicionais” dos gaúchos materializam no corpo esta memória farroupilha.

Eric Hobsbawm (2008) mostra como os ingleses, à época da união da Grã – Bretanha, para atribuírem uma atitude mais nobre aos escoceses inventaram um tipo de saiote feito de lã para caracterizar esta nobreza. Atualmente, estas saias quadriculadas usadas pelos escoceses são um dos mais importantes símbolos da identidade escocesa.

Nos trajes típicos dos gaúchos, o chapéu grande, as roupas, os mantos, as botas traduzem a masculinidade e a força, característica principal dos valentes soldados

Figura 22 – O Gaúcho



Foto: Monica Cruvinel

farroupilhas. Esta forma de se vestir é uma tradição inventada pelos gaúchos para marcar sua identidade. Esta imagem, que está muito além das palavras, estabiliza um discurso identitário do Estado do Rio Grande do Sul.



Esta outra foto, também no Brigue da Redenção, tirada na mesma manhã, mostra um índio Kaingang, que estava vendendo artesanato na praça junto com sua família. Antes das imagens que se notabilizaram do presidente Lula de paletó, usando boné, talvez a composição das roupas parecesse ainda um pouco mais estranha. O paletó usado pelo índio pode suscitar vários gestos de interpretação. Ele revelaria alguma ambição política? A cor poderia nos sugerir uma inspiração a partir das roupas usadas pelos pastores evangélicos? Como estava vendendo artesanato, o paletó estaria sendo usado porque ele estava fazendo negócios? São possibilidades. De qualquer forma, muito provavelmente no momento em que decidiu usar esta roupa, ele sabia que era um índio e sabia também o significado de usar um paletó, o que nos leva a pensar que ele próprio administrou sua imagem diante do olhar das pessoas que frequentam a praça.

O corpo é um espaço de injunção e nos possibilita estas leituras. Certamente que há um estranhamento no fato de um índio estar usando um paletó, mas o que suscita este estranhamento? Antes de responder a esta pergunta, vou analisar uma obra de arte da cidade de Porto Alegre que também causa estranhamento.

A foto ao lado e as próximas duas fotos são de uma escultura em homenagem às missões jesuíticas. Como é muito grande, é melhor olhá-la inteira, mas dando destaque em close para alguns detalhes. Feita em metal, ela é constituída por três personagens: o jesuíta,

Figura 25 – Escultura Jesuíta



A foto acima mostra o personagem que está em cima da escultura, mais perto do céu, um jesuíta, já que em uma das mãos carrega uma flâmula onde aparece a cruz missioneira, símbolo da Companhia de Jesus. A expressão do rosto do religioso é angelical, seu dedo em riste, virado para a esquerda, sugere que ele está ensinando a palavra de Deus, a missão natural dos jesuítas.

Neste outra foto, aparece um close no índio Sepé, que está montando em um cavalo e nas mãos carrega uma lança, já que ele era um guerreiro. Não há tranquilidade em seu olhar e sua atitude é de agressividade. Afinal, ele entrou para a história do Rio

Figura 24 – Escultura de Ferro



Foto: Monica Cruvinel

que aparece na parte de cima, o índio Sepé, na parte de baixo e há ainda um terceiro personagem que não está visível, uma figura mítica da região das missões. Esta obra de arte está localizada na praça central de um shopping popular no Centro de Porto Alegre.

Figura 26 – Escultura Sepé



Grande do Sul como o índio que declarou guerra a Portugal e a Espanha para “defender” as missões jesuíticas. É dele a famosa frase que marca a identidade indígena na região; “Esta terra tem dono.”

A escultura evoca o *ethos* discursivo do religioso angelical, que não pega em armas, bem ao gosto da Companhia de Jesus e o *ethos* do valente soldado, que aqui, devidamente adaptado aos interesses históricos, é um índio. Sepé materializa os discursos da coragem e da força na região das missões.

Na escultura, o jesuíta olha para o céu, enquanto o índio olha para a terra. Significa que os dois tinham projetos distintos? Ou significa que o jesuíta não tinha pátria e interesses terrenos, já que sua pátria e destino é o céu? Sepé olha para a terra do Rio Grande, sua terra, e a ele se atribui a célebre e falsa frase “Essa terra tem dono!” – inventada para alimentar a criação do mito. Desta atitude nasceria a identidade dos gaúchos?

O jesuíta está em cima e o que isso significa? Os índios serviriam apenas de ‘escada’ para o projeto dele? Está acima por que isso é uma crítica à sua posição hierárquica? Muito improvável! É mais fácil pensar que está em cima porque esta seria a posição ‘natural’ para todos os que enaltecem as missões.

Em relação ao cavalo, ele seria apenas um complemento do índio? Ou justamente quer dizer que de Sepé saiu o gaúcho (cavalo e gaúcho, sim, são indissociáveis, ainda que só no imaginário hoje em dia)? Tudo isso, enfim, “jesuíta, índio e cavalo” materializa o discurso oficial estabilizado como gênese do “gaúcho”, ou do Rio Grande.

O que podemos observar, neste processo agenciado pelos próprios gaúchos é um apagamento da história: quem fica, na região das missões e nos pampas, com os índios, miscigena e forma o campeiro mestiço, não é o jesuíta, nem o espanhol (ainda que tenham tido alguma participação), e sim os paulistas. Eles passaram a levar o gado para a feira de Sorocada, desde antes de 1750 e se fixaram também em Passo Fundo, Cruz Alta, Palmeira (são eles os fundadores de tudo isso). Em outras palavras: os gaúchos apagam sua origem paulista.

Esta escultura é contemporânea, data do século XXI. Vemos nela personagens do século XVIII interpretados em peças de metal. O artista se apropriou da história das missões, que faz parte da memória oficial gaúcha para criar uma obra absolutamente

diferente, ele atualizou esta memória, mas este processo centra-se menos na inclusão de novos acontecimentos históricos e mais pelo material que utilizou para produzir a escultura. Retomando Bakhtin, podemos dizer que o tema continuou o mesmo, pois trata da guerra contra a expulsão dos jesuítas, mas a significação, irrepetível, com padre e índio esculpidos em metal introduz um novo tempo, são formas de contar do século XXI.

Uma escultura de metal, um índio vestido de paletó e a imagem de um gaúcho vestido com roupas típicas em uma grande cidade como Porto Alegre são representações que podem causar muito estranhamento. Tudo aquilo que foge aos discursos estabilizados, quer seja pelas roupas, quer seja pelas formas do corpo, quer seja pelo material usado para representar, escapa de uma classificação ocidental cartesiana, onde a diferença deve estar sempre devidamente separada.

Porto Alegre é uma grande metrópole e é justamente a multiplicidade de discursos que ocupam novos lugares na arquitetura, nos corpos, na música, no cinema, nas gôndolas de supermercado, na fachada das farmácias, nas vidraças das grandes agências bancárias, na decoração dos shoppings que reside a principal característica destas grandes cidades. É muito difícil, hoje, encontrar uma paisagem homogênea nas grandes cidades.

Talvez sempre tenha sido muito difícil em qualquer tempo-espço uma homogeneização de discursos, quer fosse nos corpos, quer fosse na paisagem, porque mesmo quando as aparências são muito semelhantes, o ser humano sempre encontra formas de escapar às classificações. Talvez a paisagem sem estranhamento seja uma das mais importantes invenções do Ocidente, um dispositivo eficaz que taxionomizou as diferenças em benefício de uma “raça” superior. Tanto a foto do gaúcho, quanto a do Kaingang e a escultura são atravessadas por discursos indiretos que estão bem além das fronteiras culturais de Porto Alegre.

2.4.2. Sepé, os jesuítas e São Miguel das Missões: invenções e reinvenções

Efetivar a colonização do Brasil, por suas dimensões continentais, não foi tarefa fácil. Como já referido no capítulo anterior, a participação dos jesuítas ao lado da Coroa portuguesa foi fundamental para submeter os índios à colonização e havia missões jesuíticas espalhadas do Pará ao Rio Grande do Sul. No século XVIII, porém, depois de dois séculos de catequese, o poder destes religiosos e o patrimônio que adquiriram em

terras brasileiras passou a ser uma ameaça ao poder da metrópole portuguesa. Em 1750, o Tratado de Madri determinou a retirada dos Sete Povos das Missões para outra região, os índios, apoiados ou estimulados pelos jesuítas resistiram a este tratado e entraram em guerra contra espanhóis e portugueses e foram vencidos em 1756. Em 1759, por ordem do Marquês de Pombal os jesuítas foram expulsos de Portugal e claro, de suas colônias também.

Na região das Missões do Sul, este decreto teve como repercussão uma guerra travada entre os índios aldeados nas missões e os exércitos portugueses e espanhóis que desejavam fazer cumprir as determinações do Tratado entre portugueses e espanhóis. Atualmente, o turismo, que explora a história vivida pelos jesuítas e pelos índios Guarani é uma das principais atividades econômicas desta região e nas cidades que formam a região das missões é possível encontrar uma farta produção de obras arquitetônicas, ruínas, artesanatos e outros artefatos culturais que materializam uma memória muito particular da expulsão dos jesuítas.

Figura 27 – Remanescentes arquitetônicos da Igreja de São Miguel Arcanjo



Foto Monica Cruvinel

Esta fotografia é dos remanescentes arquitetônicos da Igreja de São Miguel Arcanjo, em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, onde os missionários jesuítas inventaram uma forma muito particular de organização social com os Guarani. Ela é o principal ponto turístico da região. Atualmente, a cidade vive do turismo em torno desta ruína.

As ruínas representam uma resistência. Apesar de todo massacre indígena e da expulsão dos jesuítas, a igreja continua lá, com sua única torre erguida. É patrimônio histórico da humanidade. Mas, que discursos resistem nela?

Na região, há um discurso estabilizado que os jesuítas e os Guarani viveram uma experiência particular de organização social, formaram um Estado “Jesuítico-Guarani”. Mas, quando olhamos para a arquitetura desta igreja, não vemos elementos característicos

da cultura Guarani. Ela não apresenta nenhuma semelhança com as casas de reza tradicionais do grupo. Tampouco as missas rezadas nesta igreja dialogavam com a religião destes índios. Sem a intervenção dos discursos locais que falam deste “Estado”, a simples imagem da igreja nos remete apenas ao patrimônio arquitetônico da Igreja Católica. Trata-se de uma edificação muito comum no centro das cidades brasileiras mais antigas. É possível até imaginar que se os jesuítas não tivessem sido expulsos e São Miguel das Missões tivesse se tornado uma grande cidade, no entorno desta igreja haveria escolas e hospitais católicos e uma grande quantidade de antigos casarões coloniais.

Indo além das propagandas do turismo na região, não consigo ver nenhum discurso indireto das culturas Guarani que possa atravessar esta edificação jesuítica e colonial. Pelo contrário, observando a planta das missões, é possível perceber como os jesuítas encontraram estratégias de submeter os Guarani a uma nova ordem discursiva, deixando-os dependentes de seus favorecimentos. Pelos relatos de como era o cotidiano de índios e jesuítas nas missões também podemos observar como os religiosos procuraram interferir e alterar a tradição religiosa Guarani.

Grande parte do sucesso da catequese jesuítica nesta região, que chegou a reunir mais de 30 mil índios se deveu à estrutura de poder que organizava as cidades que cresceram em torno das igrejas. O sistema de poder incluía o *cabildo*, cargo ocupado pelas lideranças indígenas, que equivaleria hoje a uma espécie de sub-prefeitura. Então, antes de tê-los como inimigos, os líderes indígenas eram incorporados à administração jesuítica.

Não havia só Guarani nas missões e nem tampouco a vida transcorria sem resistência às imposições culturais jesuíticas e sem que as rivalidades entre os próprios índios cotidianamente aflorassem. Nestas situações, o *cabildo*, muito mais que a palavra de Deus, era fundamental para contornar as desavenças.

Também fazia parte do discurso jesuítico o paradoxal e falacioso “respeito às particularidades religiosas dos Guarani”. Mas, o fundamento primeiro da missão, por si só, já descaracterizava a cultura Guarani. Os índios, entre outras interferências, passavam a levar uma vida sedentária, assistiam às missas, eram inseridos na religião católica e aprendiam a música clássica européia.

Figura 28 – Cruz Missioneira



Foto: Monica Cruvinel

Figura 29 - Imagem de Santa nas Missões



Foto: Monica Cruvinel

A arte de esculpir também recebeu muita dedicação dos índios reduzidos nas missões, principalmente as imagens de santos católicos. Alguns historiadores registram que eram os índios exímios copistas. Ainda hoje há cópias de santos que foram esculpidos pelos índios, nas missões, mas bem pouca coisa sobreviveu. Porém, o que mais chama atenção nestas esculturas é a aparência indígena de algumas delas. De tudo o que há para ser visto em São Miguel das Missões, o rosto indígena de algumas esculturas representam, materialmente, a falha no discurso da catequese. Se as ruínas da igreja se impõem com a cruz missioneira, a pia batismal, as colunas de pedra, a arquitetura colonial, a história dos Guarani sobrevive nesse escape do escultor Guarani.

Não fossem os traços indígenas desta santa, o patrimônio ali preservado só faria falar o colonialismo e o cristianismo. Assim como acontece em relação a Anchieta, também os jesuítas das missões são transformados em heróis sem nenhum julgamento das suas atitudes como catequizadores. Afinal, entre nós, catequizar já é naturalizado como uma necessidade da alma humana.

Por todo mundo, onde houve a colonização européia, é comum encontrar esculturas e pinturas que tenham imprimido às figuras humanas características bem regionalizadas. Se por um lado estas imagens contribuía para que os índios se sentissem mais próximos da igreja, por outro, elas demonstravam novas formas e novas cores que o cristianismo assumia nas colônias.

Atualmente, na região das missões, estas imagens com aparência Guarani são bastante exploradas pela indústria do turismo. A própria definição “Estado Jesuítico-Guarani” trabalha com a idéia de que houve uma miscigenação harmônica entre jesuítas e Guarani.

No portal de entrada da cidade de São Miguel das Missões, a figura de um jesuíta e do índio Sepé se destacam. E, enfim um nome próprio de índio se registra na história. A

Figura 30 - Frontal Sepé



Foto: Monica Cruvinel

reação dos índios ao tratado assinado por Espanha e Portugal, que os obrigava a sair das missões não foi pacífica.

Esta heroicização de Sepê não tem muito eco entre os Mbyá-Guarani que vivem nas missões. Perguntei a alguns deles sobre Sepé e eles parecem não reconhecê-lo como um antepassado glorioso. Na verdade, em 2008, o grupo que morava em São Miguel estava lá desde 2001, por incentivo da prefeitura.

O que acontece na região das missões é uma reinvenção da história de jesuítas e Guarani com objetivos muito mais relacionados ao turismo que a levantamentos históricos. O índio Sepé é um herói da

resistência, mas ao contrário do que se possa supor, não é uma resistência a um regime de opressão ou de resistência ao sistema colonial. Afinal, os jesuítas não podem representar uma resistência ao sistema que eles ajudaram a implementar. Sepé, como aparece hoje, é um herói indígena do mundo ocidental. Neste caso, a imagem do índio está discursivizada “positivamente” em favor dos interesses econômicos.

Percorrendo as lojas de artesanato que ficam no entorno das ruínas, encontrei muitas esculturas de santos com face de índio e muitas esculturas do índio Sepé, vestido de todas as formas, mas, nenhuma destas esculturas havia sido confeccionada por um Mbyá-Guarani. O artesanato produzido por eles são esculturas de animais, arcos e flechas, alguns brinquedos e algumas esculturas de índios. E embora eles vendam este artesanato dentro das ruínas, não vi nenhuma peça que traduzisse apreço pelos missionários jesuítas ou pelos santos católicos.

2.5. Outros olhares sobre o patrimônio: Belém e a colonização



Figura 31 – Igreja da Sé com um índio

“Esta igreja tem mais de trezentos anos?! Esta casa tem mil anos?!”.
Depois de me ouvir pronunciar muitas frases de surpresa como estas, Hugo, um amigo francês que nos acompanhava explicou: “Ivânia, nós estamos na França, na Europa. Tudo aqui é muito antigo, por isso se chama o Velho Continente”.
Grenoble, julho de 2002

As consideradas primeiras cidades brasileiras foram todas fundadas pelos europeus, no período colonial. No Brasil, quando pensamos em patrimônio histórico, a primeira imagem que nos vem à memória são as Igrejas Católicas mais antigas e os edifícios coloniais, casarões, escolas, hospitais, prédios da administração pública. Naturalmente que os mais antigos datam da segunda metade do século XVI, então, para a grande maioria dos brasileiros, um prédio antigo não tem mais que 500 anos.

Para encerrar este capítulo, vou analisar como a arquitetura colonial se estabeleceu como memória histórica “oficial” no Brasil. Estes prédios construídos para atender ao sistema colonial se impuseram como marco de nossa memória. E, parece que antes deles não havia história no Brasil. Em relação às sociedades indígenas que aqui viviam é como se eles materializassem uma desinvenção do índio. Nosso olhar reconhece na arquitetura colonial o familiar histórico.

Precisamente porque o patrimônio cultural se apresenta alheio aos debates sobre a modernidade, ele constitui o recurso menos suspeito para garantir a cumplicidade social. Esse conjunto de bens e práticas tradicionais que nos identificamos como nação ou como povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado, com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo. As únicas operações possíveis – preservá-lo, restaurá-lo, difundi-lo – são a base mais secreta, a simulação social que nos mantém juntos.

(CANCLINI: 2006, 160)

No início da colonização do Brasil, havia por parte do europeu o desejo de transformar o Outro em um cristão com valores ocidentais. Do contrário, este Outro deveria morrer. Como já disse anteriormente, o trabalho dos jesuítas agenciou este processo de intervenção cultural e histórica junto às sociedades indígenas. Mas, ainda bastante competente, a palavra escrita dos jesuítas, por razões óbvias, não alcançava, a princípio, um número significativo de índios. Provavelmente, no século XVI a gramática elaborada por Anchieta foi mais lida pelos viajantes e religiosos europeus do que pelos índios. A palavra escrita era estrangeira. O português é a primeira língua estrangeira a ser ensinada no Brasil (HASHIGUTI, 2008). Primeiro era necessário fixar os índios para poder ensinar-lhes a letra. E a letra, para fazer sentido, também fez circular novos rituais entre os índios. Segundo Hansen (2005: 15-16):

Nas práticas missionárias dos jesuítas no Brasil do século XVI, vários gêneros, como o auto, a carta, o poema didático, o diálogo, o sermão, o catecismo e o livro de doutrina, são usados nos colégios e em circunstâncias administrativas e eclesiásticas da hierarquia, como visitas de governadores, padres da Companhia e prelados seculares.

Essas novas práticas também prescindiam de novos espaços para a encenação do ritual da língua escrita. Nos lugares tradicionais indígenas, os padres, a princípio, para serem entendidos, passaram a rezar a missa na versão que deram ao Tupinambá, criaram uma língua franca, que marcaria decisivamente a colonização na América. Na América, o latim reclamava outros espaços...

Não há, antes, uma instituição, depois uma massa documental, enunciadores, ritos genéticos, uma enunciação, uma difusão e, enfim, um consumo, mas uma mesma rede que rege semanticamente essas diversas instâncias. (MAINGUENEAU, 2005: 142)

As primeiras escolas do Brasil foram fundadas pelos jesuítas. A maior cidade brasileira nasceu de um colégio católico. Uma visita ao centro histórico de São Paulo nos leva à Fundação José de Anchieta, no Pátio do Colégio. Lá podemos observar ruínas de uma parede construída no

Figura 32- Índio no Pátio do Colégio



Foto: Ivânia Neves

século XVI, representando a história da cidade, filiada à memória discursiva do colonizador cristão. Apenas no jardim, feita por um artista plástico contemporâneo, uma escultura de um índio estereotipado, que durante o inverno paulistano sente muito frio, em função de sua pouca roupa. Ele representa as culturas indígenas assistidas pelo jesuíta. A escultura data do século XX.

Os jesuítas, mais especificamente o Pe. José de Anchieta é o fundador da cidade e não há qualquer dúvida sobre sua atitude de benevolência em relação aos índios. Ele é um dos inauguradores de nossa memória oficial, quando, junto com outros religiosos, começa a instituir o cristianismo e o colonialismo no Brasil.

A arquitetura colonial com suas igrejas e suas escolas, muitas vezes construídas por sobre lugares indígenas sagrados, representa patrimônio cultural da humanidade. As cidades brasileiras mais antigas exibem um centro histórico caracterizado pela arquitetura colonial e pelas igrejas, cujo em torno muitas vezes exhibe também grandes colégios e alguns hospitais.

Nada melhor do que os antigos edifícios e seu estilo, a história de uso escolar e as imagens convencionais para representá-la. Para o conservadorismo patrimonialista, o fim último da cultura é converter-se em natureza. Ser natural como um dom. (CANCLINI, 2006:164)

A estrutura das cidades mais antigas da colonização, que se naturalizou como nossa memória histórica oficial, materializa a realização estética do europeu dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Ainda que preparado pelo espírito renascentista que o desenha, este molde de cultura universal que se desenvolve no século XVI somente adquiriria seu aperfeiçoamento nas monarquias absolutas dos Estados nacionais europeus, a cujo serviço militante se somavam as igrejas, concentrando rigidamente a totalidade do poder numa corte, a partir da qual se disciplinava hierarquicamente uma sociedade. A cidade foi o mais preciso ponto de inserção na realidade desta configuração cultural e nos deparou com um modelo urbano de duração secular: a *cidade barroca*. (RAMA, 1985: 24)

Cidades como Salvador, São Luiz, Belém, Rio de Janeiro exibem seus centros históricos como o mais importante patrimônio que uma cidade pode ter. Se a princípio esta arquitetura foi uma imposição européia, não demorou para que as primeiras gerações

letradas que nasceram nas colônias adotassem este modelo colonial como seu ideal de cultura. E assim, a herança social destes prédios se perpetuou como um discurso de superioridade.

Era necessário negar qualquer herança indígena na paisagem das cidades. A descendência negra, ainda que em uma espécie de segunda classe ganhou visibilidade nas paisagens urbanas, podemos pensar em Salvador e em São Luís, onde a ligação com a África é bastante intensa. Em relação aos índios, eles não figuram sequer como antepassados. (ORLANDI:2002)

Há casos particulares como os de Ouro Preto em Minas Gerais, que ainda hoje mantém a paisagem colonial associada ao cristianismo. A foto mostra uma das principais ruas da cidade, com seus sobrados e casarões coloniais.



A cidade é repleta de igrejas, a dos ricos, a dos pretos, a dos pobres, bem ao gosto do sistema colonial e elas são os principais pontos turísticos da região. A arquitetura das casas e dos prédios comerciais mantém o estilo colonial e existe uma lei municipal que proíbe qualquer mudança nas fachadas.

O que diferencia Ouro Preto é que esta cidade mantém por toda parte o estilo colonial. Andando por suas ruas, fica a impressão de que estamos em algum momento do período colonial. Este tipo de arquitetura é típico de muitas cidades antigas brasileiras. Esta rua, da foto, poderia ser no Centro histórico do Rio de Janeiro, ou de Salvador, por

exemplo. São as mesmas fachadas, com janelas e portas grandes, cercadas por molduras coloridas. Estas construções materializam o discurso colonial e cristão na América Latina.

O curioso em relação a estas cidades e aos centros históricos é que não são estas as referências que os próprios europeus procuram no Brasil. Hoje, a arquitetura colonial traduz mais o gosto do próprio brasileiro, que de certa forma, é o público que faz uma espécie de turismo católico no Brasil. Paradoxalmente, ou não, o que os europeus mais procuram no Brasil são as praias, os orixás africanos em Salvador e os encantos da floresta Amazônica, inclusive já há grupos indígenas na Amazônia que exploram este filão turístico. Na visão predominante sobre patrimônio histórico, ainda somos tributários do sistema colonial.

2.5.1. Belém: entre os Tupinambá, Lisboa e Paris

Na história ocidental, Belém é uma cidade que nasceu no século XVII para proteger a entrada da Amazônia, das invasões francesas, como se nesta região não vivesse ninguém. A cidade se organizou a partir da construção de um forte, assim como tantas outras ao longo do Amazonas. Viviam naquele território alguns grupos indígenas, que, num primeiro momento ajudaram na construção da cidade.

Como aconteceu no litoral sudeste, no Pará e no Maranhão vivam muitas sociedades Tupinambá e elas foram as primeiras contactadas pelos portugueses. A Igreja Católica, depois da experiência no Rio de Janeiro e na Bahia já havia elaborado dispositivos mais sofisticados para lidar com os Tupinambá no século XVII. Estes índios foram perseguidos pelos portugueses e muitos foram exterminados e uma boa parte se rendeu à catequese e se transformou na população pobre da cidade. O fato é que no início do século XIX já não existiam mais sociedades Tupinambá no entorno da cidade.

A influência destes índios, porém, ainda hoje é bastante evidente na cultura da cidade. Se não podemos ver a memória Tupinambá materializada na arquitetura dominante nos centros históricos, podemos pensá-la materializada, por exemplo, no tradicional “Almoço do Círio de Nazaré”.

O Círio de Nazaré é a segunda maior procissão religiosa do Brasil e no segundo domingo do mês outubro costuma reunir



na cidade mais de um milhão de pessoas. Depois da procissão, como componente importantíssimo da identidade paraense, acontece o almoço do Círio. E apesar do Círio ser um ritual católico, este almoço é absolutamente indígena. Regados ao molho de tucupi, vários pratos regionais, que tem por base a culinária indígena são servidos. Também acompanham uma grande fartura de doces típicos da região. E, ainda que se trate de uma festa católica, cuja procissão se arrasta pelas ruas onde o sistema colonial levantou seu patrimônio histórico, é em grande medida no almoço do círio que o paraense materializa discursivamente sua identidade.

Na fotografia aparece o tacacá, uma sopa regional de camarão e jambu, um verdura cozida meio apimentada, a base é feita com ingredientes extraídos da mandioca, o caldo amarelo chamado tucupi e a goma.

Qualquer pessoa que visite a cidade, independente do período do ano, vai conhecer a culinária paraense. À base de peixes e camarões regionais, a comida materializa a identidade paraense. E, inegavelmente, como acontece em muitas cidades da Amazônia, nela aparece a influência indígena.

Figura 35 - Rua da Cidade Velha



Foto Monica Cruvinel

A cidade de Belém é constituída por dois centros históricos, o primeiro, que se criou em torno do Forte do Castelo apresenta uma influência notadamente portuguesa. Há muitas igrejas antigas e muitos casarões coloniais. Quem chega à cidade pelo rio, pode observar esta forte influência cristã e colonial que constitui esta parte da cidade. No bairro denominado Cidade Velha, ainda hoje algumas de suas estreitas ruas são recobertas por paralelepípedo. Esta parte da cidade é mais lisboeta e nela podemos perceber uma memória colonialista cristã.

Nesta outra foto, aparece uma das portas de entrada da Igreja de Santo Alexandre. Podemos observar tanto o tamanho da porta como a largura da parede. A grandiosidade das Igrejas e dos prédios da administração colonial exibiu o poder destas instituições. Estas edificações materializavam a força do Ocidente na América.

Em uma outra região histórica, podemos ver uma Belém mais afrancesada. Sob os efeitos da *Belle Époque* tardia na região, proporcionada pela extração da borracha, nesta região da cidade existem verdadeiras *étoiles* parisienses. A Praça da República é um bom

exemplo, dela saem várias avenidas, algumas bem largas, em muitas direções. Também nesta praça se localiza um dos pontos turísticos principais da cidade, o Teatro da Paz. Nesta parte da cidade, que começou a ser construída no final do século XIX, já não encontramos mais tantas igrejas como na Cidade Velha. É possível ver uma clara influência do sistema colonial, sem a presença intensa do cristianismo. Ainda que o Brasil já fosse um país independente, a dependência desta herança cultural da colonização européia continuou erguendo seus prédios históricos na cidade.

O título de Paris na América⁸, no início do século XIX, tão aclamado pela sociedade da cidade mostrava como o discurso do colonizador havia se estabelecido na cidade. Era necessário chegar a um nível superior dentro da tradição ocidental e Portugal, no final do século XIX não representava mais o modelo de metrópole. Muitos anos depois da Independência, a cidade elege Paris como modelo de urbanidade, mais luzes e menos igrejas. Neste cenário, ficava bem difícil estabilizar qualquer discurso indígena na memória oficial da cidade. Ainda hoje, para a maioria dos intelectuais da cidade, quando se fala em patrimônio, não há dúvida de que se está falando da Belém portuguesa ou da Belém francesa.

Figura 36- Porta de Santo Alexandre



Foto: Monica Cruvinel

⁸ No final do século XIX, por importar um modelo cultural parisiense, que estava presente nas roupas, na arquitetura, nas produções artísticas, coube à cidade de Belém o título de Paris na América.

As cidades brasileiras mais antigas compõem a cena da arquitetura católica e colonial no Brasil. Para Canclini (2006:160):

O patrimônio é o lugar onde melhor sobrevive hoje a ideologia dos setores oligárquicos, quer dizer, o tradicionalismo substancialista. Foram esses grupos – hegemônicos na América Latina desde as independências nacionais até os anos 30 deste século, donos “naturais” da terra e da força de trabalho das outras classes – os que fixaram o alto valor de certos bens culturais: os centros históricos das grandes cidades, a música clássica, o saber humanístico.

Hoje, Belém se constitui com seu Centro Histórico e incontestavelmente ele faz parte da identidade da cidade. Mas, existe um lugar em que há um escape da arquitetura colonial e cristã, trata-se da maior feira ao ar livre da região, o Ver-o-Pêso. Lá já foi palco da Cabanagem, uma revolta popular contra o Império brasileiro. Vários governos já tentaram mudar sua dinâmica. Em muitos momentos as políticas públicas já deixaram a feira literalmente entregue aos ratos e às baratas. Já ergueram no meio do Ver-o-Pêso o Mercado de Ferro, o Mercado de Carne, cujas singularidades arquitetônicas são inquestionáveis para um padrão estético ocidental. É uma longa história. Mas, é o movimento dos barquinhos, trazendo verduras, frutas, peixes e todo o colorido, pintando em suas barracas uma grande aquarela amazônica, que deixa ver a forte memória indígena viva no cotidiano de Belém. Lá também é o lugar em que se compram alguns artigos da culinária paraense incorporados da tradição indígena como a farinha, o tucupi, o jambu...

Figura 37 - Mercado Ver-o-Pêso



Foto: Monica Cruvinel

Figura 38 - Feirante do Ver-o-pêso



Foto: Monica Cruvinel

Essas águas, que contornam o Ver-o-Pêso são algumas das principais ruas da região e dão conta de uma memória mais antiga que a colonial. Afinal, esses rios que desenham a Amazônia, foram primeiro acarinhados pelas embarcações das sociedades indígenas que por aqui viviam. Estas ruas eram trafegadas por aqueles primeiros Tupinambá que estavam na beira do rio, quando os primeiros portugueses chegaram.

Hoje o Ver-o-Pêso é cartão postal da cidade e figura entre as dez maravilhas arquitetônicas do Brasil. Apesar de um Centro Histórico exuberante, de todos os edifícios construídos no período da Belle Èpoque, da Igreja e dos militares, o Ver-o-Pêso é algo que escapa, que desestrutura um discurso patrimonialista de conservação. Suas paredes não são de mármore, seus feirantes não pertencem às classes dominantes, os barquinhos que por lá trafegam são de pessoas do povo e muitos deles devem ser descendentes daqueles Tupinambá que foram incorporados à população das cidades..

2. 6. Olhando pelo avesso

O significado que a feira do Ver-o-Pêso tem no Estado do Pará, já que é o ponto de chegada das pequenas embarcações que vêm do interior, mostra como as estruturas dos discursos dominantes deixam brechas. Afinal, as pessoas estão aí, escrevendo cotidianamente uma história nova, que não se molda aos princípios da erudição ocidental transposta para o continente americano. A estrutura de “murta”, do mercado do Ver-o-Pêso, pode perfeitamente simbolizar a fragilidade material da arquitetura dos índios Tupi, para lembrar Viveiro de Castro, mas há séculos ela resiste ao “mármore” da resistente estética européia.

Nossa idéia de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a preservar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensar que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e se transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. [...] Talvez, porém, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menor sentido. (VIVEIRO DE CASTRO: 2007, 195).

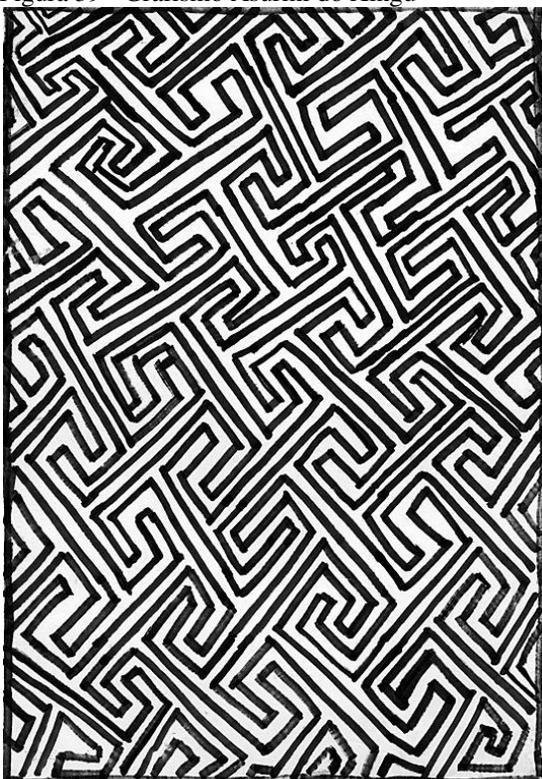
Talvez se a Belém da época dos Tupinambá exibisse edificações como as de Machu Picchu dos Incas, no Peru, a consistência da arquitetura, que resiste aos séculos, fizesse lembrar que outras civilizações já viveram nesta região. Reproduzimos a cultura européia em nossas vidas e em nossas cidades e nem sequer negociamos uma fronteira cultural em que possamos nos particularizar como uma outra possibilidade de civilização. Talvez se olhássemos com mais atenção para os discursos que se materializaram no Brasil, pudséssemos encontrar um novo caminho, que não nos colocasse nem como colônia, nem como metrópole. Mas parece que ficamos presos ao modelo instituído pelo colonizador e tão apaixonadamente administrado por nós, que estamos nas academias ou nos cargos políticos das grandes cidades.

O discurso se materializa nos corpos, nas telas, na arquitetura, na comida. Ele vai muito além da palavra falada. Os dispositivos que instituíram o sistema colonial foram bastante rigorosos e estiveram presentes nas mais diferentes materialidades. Quando falamos sobre a história das sociedades indígenas é quase impossível não esbarrar nestas estratégias do sistema colonial, que atualmente são administradas por nós mesmos. Agora, somos obrigados a pensar no que estamos fazendo com o que fizeram da gente. Por outro lado, por mais violentos e rigorosos que tenham sido estes dispositivos sempre houve quem resistisse a eles. O olhar como gesto interpretativo estabilizou discursos, mas é também a partir do seu deslocamento que podemos, talvez, quem sabe escrever uma outra história, onde não haja um único e absoluto discurso dominante.

Capítulo 3

Considerações sobre mito, história e ciência

Figura 39 - Grafismo Asuriní do Xingu



Fonte: CD-Rom Asuriní do Xingu

Figura 40 - Menemosine



Fonte: <http://www.cliopsyche.uerj.br/porque/cli02.jpg> em 15/02/2009 às 15h

Como diria Marx, até uma criança sabe que uma formação social que não reproduz as condições de produção ao mesmo tempo que produz, não sobreviverá nem por um ano. Portanto, a condição última da produção é a reprodução das condições de produção.

Louis Althusser

Neste capítulo, continuo falando sobre a invenção do índio, contudo, trato mais especificamente do processo discursivo agenciado pelas ciências humanas. Na primeira parte, discuto as definições de mito, história e ciência. Evidencio como a classificação de mitologia carrega uma noção evolucionista de cultura. Para as ciências ocidentais, as sociedades indígenas são a-históricas e devem ser compreendidas apenas em suas manifestações culturais. Embora rotuladas como mito, as narrativas orais indígenas são o conhecimento histórico destas sociedades, a forma como narrativizam suas experiências, organizam seus conceitos.

Há um discurso bastante estabilizado no Ocidente que relaciona as sociedades indígenas e a definição de mito. Essa associação, no entanto, revela-se em mais de uma situação, pois o que se entende por mito apresenta mais de um significado. Aqui, especificamente, trato de duas definições desta palavra, mito como narrativa oral, também chamada narrativa mítica, que se diferencia da história ocidental e mito como cosmovisão, quando então se fala em pensamento mítico, diferenciado do pensamento científico.

Na segunda parte deste capítulo já começo a apresentar o conhecimento indígena, pois descrevo algumas particularidades dos céus Tupi e a forma como as sociedades indígenas significam o conhecimento que produzem sobre o cosmo. Este capítulo faz, portanto, a passagem da primeira para a segunda parte da tese. Como anunciei na

introdução, concluo a invenção índio e passo a analisar as representações dos próprios índios.

No Brasil, no que se refere à diferenciação entre mito e história, houve uma divisão muito clara entre o trabalho do antropólogo e o do historiador. Como as representações indígenas não se utilizavam tradicionalmente nem da cronologia nem do alfabeto ocidental, não coube aos historiadores estudar as representações indígenas. Por outro lado, não podemos desconsiderar que o Estado brasileiro nasce a partir das relações coloniais com Portugal. A primeira faculdade brasileira foi fundada por D. João VI e deu início à forma oficial de “fazer ciência” no Brasil.⁹ E ainda que muitas pesquisas já tenham conseguido se deslocar deste marco inicial, não podemos negar que uma grande parte do “pensamento acadêmico” brasileiro continua buscando na Europa ou nos Estados Unidos anuência bem aos moldes do colonialismo. A antropologia, por sua vez, nasce também da relação das metrópoles europeias com suas colônias para dar conta de conhecer e dominar melhor o Outro. Não desligada desta situação, a antropologia brasileira é quem vai trabalhar com as sociedades indígenas.

Diferente do que acontece nos Estados Unidos ou no Canadá, países que passaram pelo processo de colonização e que também possuem populações indígenas, onde os departamentos não são demarcados nesta perspectiva, na academia brasileira, história, antropologia e linguística ocupam espaços bastante demarcados em relação aos povos indígenas. Normalmente, a história fica de fora, a linguística se ocupa da descrição das línguas e a antropologia estuda as culturas indígenas. A definição de mito, no rastro desta compartimentalização, reserva à história sob o ponto de vista das sociedades indígenas um lugar menor. Mostro como esta definição, bastante relacionada ao evolucionismo cultural se construiu no Ocidente.

Na segunda parte deste capítulo, analiso a segunda definição de mito que está relacionada à cosmovisão das sociedades indígenas. Ainda hoje, há grande resistência em aceitar que os índios possam produzir algum tipo de conhecimento científico. Um dos

⁹ Embora esteja sendo, aqui, condescendente, uma vez que as Faculdades não passavam, então, de lugar de transmissão de conhecimentos, artes ou práticas. A ciência, no Brasil, feita por brasileiros e de forma minimamente sistemática, talvez tenha se iniciado com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sob as bênçãos de Dom Pedro II, neto de D. João VI.

problemas mais evidentes em relação a isso diz respeito à forma compartimentalizada como se compreende ciência, religião e arte, pois a maior parte das epistemologias ocidentais ainda são herdeiras do cartesianismo. Então, quando olham para o conhecimento, estabelecem fronteiras, aqui começa a religião, ou aqui começa a ciência, ou ainda, aqui começa a arte.

Considerando a pesquisa que realizei entre vários grupos Tupi, mostro como estas sociedades a partir de observações, experimentações, correlações entre o céu e os fenômenos observáveis na natureza produzem e produziram conhecimento astronômico. Desde os primeiros cronistas que passaram pelo litoral brasileiro até os nossos dias, há um grande número de registros sobre a astronomia indígena. Também nesta segunda parte, em função das regularidades e do conhecimento de astronomia representar um espaço de resistência à memória “oficial” da ciência, levanto a hipótese de que existe uma memória discursiva Tupi nas representações que estes grupos fazem do céu.

3. 1. Histórias ou Mitos dos Índios no Brasil? Administrando verdades e mentiras

As civilizações nativas que viveram e vivem na América não começaram a existir e nem passaram a contar suas próprias histórias com a chegada do europeu. O que os discursos europeus iniciaram, no final do século XV, foi uma luta pelo poder, que se materializou na palavra escrita, mas também se constituiu com massacres de sociedades indígenas inteiras.

Pretendo, aqui, discutir como a história dos índios no Brasil está atravessada pelas concepções ocidentais de mito e história. O objeto de estudo da história é a narrativa, mas não existe neutralidade no ato de narrar. Quem estabelece o que é e o que não é da ordem da história? Há relações de poder que constituem as narrativas e determinam, inclusive, qual é o narrador que merece mais prestígio social. E é muito provável que esse movimento não seja uma particularidade das sociedades ocidentais.

Comumente as representações indígenas são colocadas apenas na ordem do cultural. Para a maior parte dos discursos das ciências sociais, o índio não tem história. Ele não se conta. Da Carta de Caminha a nossos dias, nos cânones ocidentais, o índio brasileiro é descrito pelo olhar estrangeiro. Quanto às narrativas indígenas, porque falam de um lugar

diferente e não usam as solenidades da língua escrita, para os mais ortodoxos, elas não são fontes históricas, são apenas da ordem da mitologia.

Há tantos discursos naturalizados a respeito da mitologia indígena, que muitas vezes parece que o conceito de “verdade”, já tão duramente criticado e desconstruído pelas ciências humanas, depois de Nietzsche e Foucault e tantos outros pensadores, retoma um sentido sagrado. A forma como se administra a verdade em relação às representações indígenas ignora duas questões fundamentais a que já me referi: quem conta a história e para quem se conta? As representações humanas, inclusive a palavra escrita, são profundamente atravessadas por estas questões.

Para racionalidades ocidentais, parece que é mais fácil relativizar a verdade diante de textos escritos, com status de documentos. A oralidade, por suas particularidades é mais fluida, ou pelo menos, vista assim do ponto de vista das sociedades de tradição escrita. Lidar com a fluidez, com os gestos, com o corpo, com a voz, só para citar alguns aspectos da oralidade, somados às diferenças histórico-culturais das sociedades indígenas, deixa nossa racionalidade insegura. Então, por diversas razões que envolvem, naturalmente, relações de poder, precisamos sacralizar a verdade e ratificar as taxionomias.

As diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana. (SAHLINS, 2003: 62)

As representações indígenas, freqüentemente, são desautorizadas como fontes históricas, embora os próprios historiadores, de certa forma, já tenham redefinido o que representa o arquivo para a história. A dificuldade é maior quando não estamos analisando sociedades ocidentais.

Entendo que os avanços na historiografia contemporânea são importantes, eu diria mesmo fundamentais, principalmente para o estudo das sociedades ocidentais. Olhar, como Marx, para as classes sociais e compreender o poder da ideologia refina a análise, quando podemos identificar uma economia de mercado. Perceber, como diz Foucault, que a linearidade da história interessa a uma ordem, desloca uma posição de olhar para o tempo, mas continua sendo um olhar para o tempo ocidental. Compreender como o prosaico

moleiro de Ginzburg constitui o quadro cotidiano de uma Itália medieval descortina bastante o que representou a Santa Inquisição na vida de pessoas simples.

Todos estes deslocamentos da historiografia a partir do final do século XIX, sem dúvida, são fundamentais, principalmente para olhares ocidentais, como o meu. Eles assinalam as diferenças. Acontece que estes caminhos não são suficientes para analisarmos as sociedades indígenas, é preciso um deslocamento em outra direção.

Vivemos uma época em que há muito a narrativa histórica já deixou de ser a descrição de feitos de guerras e a consagração heróica de reis valentes. Em *Ilhas de História* (1999), Sahlins analisa as modificações ocorridas com as novas gerações de historiadores e sua proximidade com as ciências sociais:

A “nova história” mais recente, de inspiração populista é também, por vezes, cliente das ciências sociais e se volta para questões como a das estruturas inconscientes, mentalidades coletivas e tendências econômicas gerais. Tende a ser populista pela relevância dada às práticas das populações subjacentes. (SAHLINS, 1999: 60)

As histórias dos vencidos, do corpo, da sexualidade, do amor, do cheiro, a micro história, só para dar alguns exemplos, delineiam alguns novos caminhos da história. A preocupação com o cotidiano, com a vida das pessoas do povo, somada à flexibilização das fontes institucionais, assinalam estes novos caminhos. Mas Sahlins afirma também que estes caminhos não estão sendo percorridos pela primeira vez.

Mas antes de parabenizarmos a nova história por finalmente ter aprendido lições antropológicas (ou políticas), devemos lembrar que a passagem de uma consciência de elite para uma mais coletiva realmente ocorreu na história da sociedade ocidental, enquanto uma diferença real histórica, e isso muito antes do declínio das monarquias em favor das democracias populares, e antes ainda da economia de mercado fazerem com que a produção em massa da história parecesse a verdade auto-evidente de nossa própria experiência social-burguesa, poderíamos dizer. (SAHLINS, 1999:61)

Ele lembra que na experiência ocidental, durante o primeiro milênio antes de Cristo, a polis grega já descentrava a figura do rei da narrativa histórica. O deslocamento do foco narrativo da história ocidental não se movimenta nesta direção pela primeira vez.

Uma história menos voltada para o rei, porém, não deve criar a ilusão de que todos os segmentos sociais são tratados de forma igualitária pelos historiadores, ou ainda, que as

ciências sociais tenham conseguido esta igualdade. Onde quer que haja circulação de discursos, lá estarão as relações de poder. Não podemos ignorar que o homem é capaz de recriar criativamente a história, o que torna possível, sim, tomar o poder, subvertê-lo, modificá-lo, encontrar novos caminhos. Mas também, não nos esqueçamos de que não se publica um livro, não se realiza uma pesquisa, não se coloca um site na internet, nem mesmo se consegue audiência em uma praça pública fora das teias do poder. Para Foucault (2007: 05):

A historicidade que nos domina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido” o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é ininteligível e deve ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas.

A história é contada pelos homens, atravessada por relações de poder, administrada. Seria ingênuo acreditar que existem sociedades cujos historiadores não marquem posições ideológicas. A ficcional neutralidade da história, ainda que muito poderosa, é apenas um dispositivo discursivo que serve para transformar a versão parcial na verdade absoluta. Para Foucault (2007:12):

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as tendências e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

A história dos índios na América não é diferente neste sentido. Mas, naturalmente, mantém suas peculiaridades. As histórias contadas pelos próprios índios falam de um lugar diferente da história ocidental. Há, de certa forma, um deslocamento de sentidos da história ocidental, quando o assunto são as sociedades indígenas. Salvas algumas poucas exceções, não são os historiadores que trabalham com elas, são os antropólogos.

Uma das discussões centrais deste tópico diz respeito à delimitação destes dois campos de saberes em relação às sociedades indígenas: de um lado a história ocidental e do outro a antropologia, a mitologia, a sociologia. Por que são preferencialmente os

antropólogos que estudam as sociedades indígenas? A maior parte do que se escreve sobre história indígena no Brasil parece ser na perspectiva da chamada “etnohistória”, um campo da antropologia.

3.1.1. Nem tanto pelo encanto da palavra...

Boa parte das narrativas indígenas é classificada como mitologia. A seguir, vou tratar de alguns sentidos que circulam entre nós sobre mito e mitologia e procurar mostrar como as narrativas classificadas como míticas se dissociaram das narrativas históricas.

Os usos da palavra mito são bastante diversificados. É possível dizer que Getúlio Vargas é um mito da política brasileira ou que Madona é um mito da música pop. Fala-se também em mito do Estado, mito do futebol. Enfim, a palavra abriga um universo muito abrangente de sentidos. Não vou, aqui, no entanto, analisar detidamente todas as suas possibilidades polissêmicas. Interessam-me as relações entre mito e narrativas orais indígenas.

Em nossa sociedade, quando pensamos em mito ou mitologia, é muito comum nos reportarmos à mitologia greco-romana. Nos livros didáticos de história, nas edições paradidáticas, nas séries de desenhos animados exibidas em programas voltados para o público infantil, ou no cinema é muito fácil encontrar as narrativas dos deuses e dos heróis greco-romanos. Também não faltam, nas livrarias, dicionários específicos voltados para esta mitologia. Um livro intitulado *Dicionário de Mitologia*, muito provavelmente estará se referindo à mitologia greco-romana.

Também a mitologia bíblica está fortemente presente na vida do brasileiro. A indústria cultural gospel leva, diariamente, através de sua rede de emissoras de televisão e rádio as narrativas bíblicas a um público bastante significativo. No cotidiano, porém, estas narrativas não estão associadas à mitologia. Historicamente, classificar a bíblia como um livro de mitos sempre recebeu muita resistência por parte das igrejas. Mas desde as análises de Micea Eliade, parece que já não há como refutar que as sagradas escrituras, dentro da perspectiva das ciências sociais, são constituídas por narrativas mitológicas.

Menos associados à palavra mitologia, mas muito presentes na formação das crianças brasileiras estão também as narrativas orais dos japoneses, dos ingleses, dos norte-americanos e dos nórdicos. Difícil mesmo é encontrar neste vasto leque oferecido pela

indústria cultural a mitologia indígena. Mas agora ela já aparece, pelo menos nas prateleiras. Se no início as publicações eram tímidas, muito simples e só tratavam das “lendas” dos índios brasileiros, hoje já encontramos, ainda que com certa dificuldade, encadernações mais luxuosas, que falam sobre os mitos indígenas. Há algumas mais raras ainda, que falam sobre a história dos índios e são assinadas pelos próprios índios.

Em nossa sociedade, de maneira geral, não se tem clareza da diferença entre mito e mitologia. Seria a mitologia um conjunto de mitos ou o estudo dos mitos? A palavra apresenta estes dois sentidos. Há, porém, quem não consiga dissociá-la dos gregos. E, há, ainda, quem não consiga entender como as representações indígenas podem estar no mesmo patamar de uma cultura tão “superior” como foi a da Grécia Antiga. Este conceito é muito amplo e pode confundir as pessoas que não são especialistas no assunto.

No discurso acadêmico, as narrativas orais dos gregos antigos, da bíblia, dos índios da América do Sul ou dos contos maravilhosos da Rússia, desde o século XIX, em regra geral, dependendo do seu grau de importância e do seu caráter identitário, passaram a ser classificadas como lendas ou mitos. Estas definições desconsideram os percursos históricos das narrativas. Ginzburg, a respeito da definição de mito, assim se pronuncia:

Continuidade de palavras não significa necessariamente continuidade de significados. O que chamamos de “filosofia” ainda é, apesar de tudo, a “filosofia” dos gregos; – já a nossa economia – tanto a disciplina como seu objeto – e a economia dos gregos tem pouco ou nada em comum. Falamos, com frequência, de “mito”, seja no sentido genérico, seja em um sentido específico: “os mitos das novas gerações”, “os mitos das populações da Amazônia”. Sem hesitar, aplicamos o termo “mito” a fenômenos muito distantes no tempo e no espaço. Trata-se de uma manifestação de soberba etnográfica? (GINZBURG, 2001: 42)

O que Zeus ou Jesus Cristo, por exemplo, teriam a ver com o Uajaré dos índios Asuriní do Xingu? Por outro lado, não podemos acreditar que as narrativas dos Asuriní são as mesmas de 500 anos atrás, antes do contato com o não-índio. Ou que mesmo antes deste contato elas eram dotadas de uma “pureza original” imutável. Estamos falando de sociedades humanas. Analisando as motivações históricas da mitologia Maori, num episódio acontecido em 1845, na Nova Zelândia, afirma Sahlins (1999:9):

O mesmo tipo de mudança cultural, induzida por forças externas mas orquestrado de modo nativo, vem ocorrendo há milênios. Não somente porque as chamadas sociedades primitivas jamais foram tão isoladas quanto a antropologia em seus primórdios, obcecada pelo interesse evolucionista com o antigo, gostaria de acreditar (cf. Wolf, 1982). Os elementos dinâmicos em funcionamento – incluindo um confronto com um mundo externo, que tem determinações imperiosas próprias e com outros povos, que têm suas próprias intenções paroquiais – estão presentes por toda experiência humana

Em 2007, entre os Asuriní do Xingu, produzi dois filmes curta-metragem, com narrativas orais contadas pelos pajés, em sua língua ancestral e pude experimentar como as narrativas se constituem com as novas experiências vividas por eles. Nos filmes, durante a narração dos pajés, vão aparecendo os desenhos que os mais novos fizeram sobre a história e algumas explicações em língua portuguesa. Estes filmes representam uma tentativa de tradução audiovisual, linguagem em que de fato se realizam as narrativas orais dos Asuriní e de muitas outras sociedades indígenas. Os corpos dos narradores e as onomatopéias que eles usam, entre outros elementos, constituem a história.

As imagens dos narradores foram filmadas durante oficinas de contação de história na aldeia dos Asuriní. Entre eles há narradores que têm mais ou menos audiência. Dependendo do prestígio social de quem estivesse contando e também de quem estivesse filmando, havia mais ou menos Asuriní na platéia.

Durante as gravações, as roupas dos narradores chamaram atenção. Os filmes seriam material didático para a escola Asuriní e eles sabiam disso. Os três narradores convidados chegaram à escola de banho tomado e vestidos com roupas ocidentais. O que me surpreendeu, porque em todas as imagens que conhecia dos Asuriní, eles apareciam com pinturas corporais. Lembro-me ainda da expectativa da antropóloga Regina Müller, a quem eu acompanhava, esperando que eles viessem com suas vestes tradicionais e com as pinturas corporais.

Um dos filmes, *Como nasceram os Asuriní ou a história de Uajaré e Y'uu, a grande água*, narrado por Mbaiô, conta a história de Uajaré, o primeiro Asuriní. Há outro filme que conta a história de Uajaré, produzido pelo olhar de Regina Müller, gravado em um ritual xamanístico, na década de 1970. O filme que vai para a escola não traz só os narradores com roupas diferentes, ele vem também com a história vivida pelo grupo nestes últimos 40

anos. Neste novo espaço-tempo, os Asuriní vão à escola e usam relógios. E as próprias narrativas tradicionais “vão à escola” (e, pior, em algumas comunidades indígenas, só “sobrevivem” na escola). A história continua acontecendo e sendo contada.

3.1.2. Administrando verdades e mentiras

O mito indígena normalmente aparece imbricado com as definições ocidentais de religião ou de arte. Não é comum considerar as narrativas indígenas como produção de conhecimento. Pleitear que exista nestas narrativas algum critério científico ou rigor metodológico é quase um sacrilégio acadêmico. E este é um discurso naturalizado entre nós.

Mesmo nos programas de formação de professores indígenas, o mais comum é um tratamento infertilizador por parte dos formadores (sobretudo agentes das secretarias estaduais), uma atitude “condescendente” com a “ingenuidade indígena”, expressa e revelada em suas narrativas.

Existe uma administração destes gestos de leitura em relação às narrativas orais. A partir das análises feitas por Ginzburg e por Detienne, pretendo assinalar alguns movimentos significativos desta fabricação ideológica do mito e da mitologia no Ocidente. Como a sagrada oposição entre verdade e “imaginação” atravessou o Atlântico e aportou no Novo Mundo? Como ela ainda se mantém viva entre nós?

No artigo *Mito: distância e Mentira*, Ginzburg analisa o processo histórico dos sentidos da palavra mito. Ele procura mostrar como o mito esteve associado à idéia de mentira, desde as narrativas povoadas por seres híbridos da Antigüidade Clássica até a força da publicidade e do jornalismo dos nossos dias. Ele também assinala o caráter manipulatório que existe em classificar como mito a história de sociedades que nem sequer conheciam esta definição.

A elaboração de conceitos como *ficcio*, *signum* é tão-somente um aspecto da tentativa de manipular a realidade de maneira cada vez mais eficaz. O resultado está diante de nossos olhos, incorporado nos objetos que adoramos (inclusive o computador em que digito estas palavras). Do patrimônio tecnológico que conferiu aos europeus a possibilidade de conquistar o mundo fazia parte também a capacidade, acumulada no curso dos séculos, de controlar a relação entre o visível e invisível, entre realidade e ficção. (GINZBURG, 2001: 57)

Pelo menos desde que Platão voltou suas atenções para o mito grego, a relação entre verdade e fantasia permeia as análises do que arbitrariamente se convencionou a chamar de mito. Para o filósofo grego havia mitos falsos e verdadeiros. Os falsos só deveriam ser considerados se estivessem a serviço do bem comum. Esta posição inicial, relativa, deixa ver como a mentira e verdade são passíveis de administração.

É também da Antigüidade Clássica que vem a primeira divisão sistemática entre ficção e verdade. Tucídides, acreditando que lidava com a verdade, declara-se diferente de todos os historiadores seus predecessores, porque retira da história todos os animais híbridos e os episódios fantásticos. Diferente de Platão, ele identifica a pouca verossimilhança das narrativas com a realidade observável como a característica definidora do mito. Para Ginzburg (2001: 46): “Falar de elemento mítico, como faz Tucídides, acompanhado por Dionísio de Halicarnasso significa considerar o mito uma categoria homogênea (e, no caso, negativa).”

Na Idade Média, a Igreja católica, talvez a mais importante administradora dos sentidos da verdade, no ocidente, também esteve diante do caráter “mentiroso” e justificável do mito. Como condenar Homero, se o discurso bíblico também se constituía de interpretações alegóricas?

Santo Agostinho havia insistido sobre a necessidade de distinguir uma *fictio* que é uma mentira de uma *fictio* que é *aliqua figura veritatis*, se não, “tudo o que foi dito por Deus mesmo em forma figurada seria considerado mentira somente porque, de acordo com a interpretação costumeira, essas expressões não são compatíveis com a verdade. A aproximação dos antigos sábios com os santos da bíblia sob o signo da figuralidade decorre da convicção de que Deus, ao se dirigir aos homens, se ajustou à limitada compreensão destes. (GINZBURG, 2001: 60)

Talvez esta tenha sido a principal habilidade de Santo Agostinho: administrar verdades e instituir mentiras, que neste caso se transformavam em pecados. Ele era um representante da igreja que tinha “o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.” (FOUCAULT, 2005:12)

Marcel Detienne, em *A Invenção da Mitologia* (1992), faz uma análise minuciosa dos discursos que fabricaram o mito, no ocidente. Ele desconstrói a idéia de mito como uma categoria “natural” das narrativas orais. Numa espécie de arqueologia, ele vai, aos

poucos, mostrando como a mitologia comparada, a psicanálise, a antropologia, a sociologia, a teoria literária e a lingüística construíram uma memória discursiva sobre as narrativas orais, profundamente associada à ficção. Detienne mostra as estratégias de que o ocidente se valeu para associar a verdade a um padrão de escrita, desprovido de figuras de linguagem. Como se a ficção estivesse apenas na materialidade significativa e não nas ideologias que estão sendo significadas.

Que voz faz ouvir a mitologia? Que pensamento nela descobrir? Seria uma linguagem, a primeira linguagem, a infância da humanidade? A ingenuidade da ignorância ou a palavra original? O canto da terra ou a tragédia da natureza? O discurso das sociedades primitivas ou arcaicas sobre si mesmas? Seria um fenômeno religioso superior aquele que empresta eficácia e significação aos outros, cujos responsáveis, no país indo-europeu de Dumézil, são os sisudos administradores da memória e do pensamento coletivos? Ou, talvez, uma filosofia de ama-de-leite, para usar a terminologia de Tylor, pai fundador da antropologia? Existe um pensar mítico ou todas as formas de cultura trazem, digamos, o invólucro do mito? (DETIENNE, 1992: 10)

No século XIX, proliferaram na Europa, cátedras de história das religiões e de mitologia, instância acadêmica em que as narrativas orais de sociedades primitivas se inscreveram. A história das sociedades hegemônicas européias segue outro itinerário. Neste período, a mitologia comparada, de Max Müller e a escola antropológica de Tylor procuram definir o lugar que as narrativas orais deviam ocupar no ocidente.

Para Müller, os mitos se estruturariam em linguagem, mas, seriam o aspecto ilógico, incoerente, irracional da linguagem. Retomando a idéia generalista de Tucídides, o mito novamente é analisado a partir de suas inverossimilhanças. Para Tylor, as sociedades primitivas eram inferiores e o mito estava associado à hierarquia da evolução humana. As narrativas míticas evidenciavam a inferioridade das sociedades primitivas. Com a evolução, estas sociedades deixariam de produzir este tipo de narrativa. Com Müller e Tylor inicia-se o processo de administração dos gestos de leitura das narrativas orais a que, em nossos dias, estamos mais profundamente ligados.

Como ponto de partida para este percurso, tomemos um estágio onde o saber mitológico se arvora em ciência dos mitos e se fixa em uma ordem institucional: quando o ensino público começou a falar em “ciências dos mitos” e “mitologia comparada”. Em outras palavras, quando o saber se instala, quando começa, diz Molière, a pregar em cadeira, ou em cátedra da verdade – o mobiliário designando o saber como ciência. Entre 1850 e 1890, a Europa estava repleta destas cátedras: de história das religiões, de ciência dos mitos e de mitologia comparada. (DETIENNE, 1992: 16)

A ilogicidade dos mitos gregos e bíblicos não representava uma novidade na Europa. Há muitos séculos era administrada, ora lida como verdade, ora como mentira, dependendo das relações de poder a que estivesse submetida. A mitologia comparada não nasceria para analisar os mitos cujas narrativas já eram tão naturalizadas para o espírito ocidental. Nem a antropologia poderia classificar como inferiores as narrativas gregas ou cristãs. Que narrativas poderiam compor o quadro do escândalo e do exótico? Que novas ordens discursivas entravam em tensão?

A nova mitologia se apresenta de imediato como uma ciência do escandaloso. Mas, para que haja um estado de escândalo ao qual se aplique a ciência de Müller e Tylor – ambos decididos a falar sobre o mito em si mesmo -, é preciso que algum tipo de sismo tenha devastado, em maior ou menor profundidade, a paisagem familiar da mitologia clássica. Narrativas de uma mitologia conhecida desde sempre poderiam provocar abruptamente um escândalo? (DETIENNE, 1992:18)

As narrativas gregas ou bíblicas constituem discursivamente o ocidente. A mitologia que entraria em cena seria a do outro, das sociedades africanas e das sociedades indígenas, entre outras.

No final do século XIX, a antropologia começou a se estabelecer como um campo de saber. Pautados, então, firmemente no discurso evolucionista, os estudos sobre os povos da América começam a se circunscrever em uma nova episteme. Não eram de responsabilidade dos historiadores. Aí começa a ruptura: não se escreve a história dos povos da América, passa-se a estudar-lhes a cultura. Marcel Detienne, analisando o processo histórico da invenção da mitologia como um estudo a parte da história ocidental, faz as seguintes indagações:

Como se instaura o saber que quer falar dos mitos e que, a partir do século XIX, pretende fundar uma ciência dos mitos, “enfim considerados em si mesmos”? Essas questões podem ser formuladas de maneira diversa: quem empresta voz à mitologia-ciência? E de onde ela fala? Como, através de quais práticas esse saber demarcou seu território? Depois de que rupturas ele tomou forma? (DETIENNE, 1992: 16)

A criação da antropologia, com todas as suas ambigüidades e seus dispositivos de silenciamento, inventa uma categoria de sociedades que está paralela à hierarquia da história. Talvez seja melhor dizer que se inventa uma espécie de grau zero da história. Nesta perspectiva, os índios não figuram nem como povos vencidos, já que o silenciamento de sua história apaga também suas lutas de resistência ao sistema colonial. Os povos colonizados, tanto na América, na África, na Ásia ou na Austrália, são instituídos no ocidente como a-históricos.

Fora dos arquivos oficiais da história ocidental, as narrativas orais e as representações indígenas, de forma geral, serão também consideradas como manifestações religiosas ou artísticas. De certa forma, ainda hoje, estas representações continuam figurando nestas rubricas, de arte ou religião. Ainda se fala pouco sobre o conhecimento indígena. Ou, como preferem alguns, para marcar o deslocamento das epistemes ocidentais, fala-se pouco dos saberes indígenas.

Analisando a divisão entre os textos literários e os científicos, dentro da cultura ocidental, Pêcheux mostra como, a partir de Pascal, estes dois tipos de textos passaram a constituir dois cânones diferentes. Para Michel Pêcheux (1994, p.58):

Evidentemente, este divórcio cultural entre o “literário” e o “científico” a respeito da leitura de arquivo não é um simples acidente: esta oposição, bastante suspeita em si mesma por sua evidência, recobre (mascarando esta leitura de arquivos) uma divisão do trabalho social de leitura, inscrevendo-se numa relação de dominação política: a alguns o direito de produzir interpretações originais, logo, “interpretações”, constituindo, ao mesmo tempo, atos políticos (sustentando ou afrontando o poder local); a outros a tarefa subalterna de preparar e de sustentar, pelos gestos anônimos do tratamento “literal” dos documentos, as ditas “interpretações”...

Analisemos os dois fragmentos a seguir. A narrativa Tembé e a Constituição brasileira, embora sejam representações de culturas e histórias diferentes, agenciam regiões de sentido semelhantes, já que dão diretrizes de conduta.

Fragmento 1

Muito jovem, o índio desejou uma mulher proibida, sua tia. Seu pai já havia determinado um outro destino para a irmã de sua mulher. E, mesmo sabendo disso, Zahy não controlou seu desejo.(...)

Quando voltou para a aldeia, os deuses, a índia mais velha e sua tia descobriram quem era o amante misterioso. Zahy foi por isso expulso da Terra. Transformado em Lua, foi condenado a viver eternamente no céu. – Narrativa Tembé (CORRÊA, 1999: p.14)

Fragmento 2

CAPÍTULO II DOS DIREITOS SOCIAIS

Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição. [\(Redação dada pela Emenda Constitucional nº 26, de 2000\)](#)

IV - salário mínimo, fixado em lei, nacionalmente unificado, capaz de atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social, com reajustes periódicos que lhe preservem o poder aquisitivo, sendo vedada sua vinculação para qualquer fim; (Constituição Brasileira de 1988)

O primeiro fragmento é parte de uma narrativa Tembé. Na tradução para a língua escrita, dificilmente ela seria escrita com as solenidades institucionais do texto da Constituição. As solenidades da oralidade são de outra ordem, podem estar relacionadas ao corpo do narrador, aos adereços, ao canto etc. Na língua escrita, textos jurídicos, científicos, jornalísticos, que são representações ocidentais, utilizam-se muito mais dos aparatos da pontuação, da disposição dos parágrafos. Diante deste aparato e de sua perspectiva ideológica, o que pode ser verdade? Zahy virando lua ou o salário mínimo da Constituição brasileira atender às necessidades de um trabalhador e sua família? Para racionalidades ocidentais, onde está a verdade? Estaria na mentira a serviço do bem comum, a que se referia Platão?

As narrativas orais, das sociedades ditas primitivas, poderiam se situar em algum lugar dentro do espaço literário do ocidente, mas, pelo grau de ilogicidade, certamente num lugar menor. A administração destes *gestos de leitura*, iniciada sistematicamente pela

mitologia comparada e pela antropologia, vai ganhar ainda mais força política com a teoria freudiana e a análise estrutural dos mitos.

3.1.3 *Só Freud explica...*

O irracional e o ilógico de Müller e o primitivo de Tylor vão ganhar um poderoso aliado no final do século XIX, a psicanálise de Sigmund Freud. O mito deixaria de ser um fato isolado e passaria a se relacionar com fenômenos bem conhecidos.

Para Freud (1974), as organizações totêmicas dos povos selvagens apresentavam regras de prevenção ao incesto de forma muito rigorosa. Na época em que escreveu *Totem e Tabu*, o evolucionismo cultural dominava a cena acadêmica das ciências humanas e sociais, inclusive os autores em que baseia sua pesquisa, como Tylor e Frazer. A idéia de evolução é bem clara no livro. A repressão ao incesto é o fio condutor da análise.

Há homens vivendo em nossa época que, acreditamos, estão muito próximos ao homem primitivo, muito mais do que nós, a quem portanto, consideramos seus herdeiros e representantes diretos. Esse é o nosso ponto de vista a respeito daqueles que descrevemos como selvagens ou semi-selvagens; e sua vida mental deve representar um interesse peculiar para nós, se estamos certos quando vemos nela um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento. (FREUD: 1974, 21)

Na visão freudiana, o desejo do filho pela mãe ou pela irmã, na medida em que o menino vai crescendo, desaparece e se aloja em seu inconsciente. Sem esta fase, surgem as neuroses mais sérias e o menino fica preso a estes desejos infantis.

Freud (1974) analisa regras de incesto de várias sociedades primitivas. Não trata especificamente dos povos da América, mas sim de sociedades africanas e dos aborígenes australianos. De qualquer forma, as conclusões a que chega vão fundamentar ainda mais os traços de inferioridade atribuídos ao “outro” do europeu. Para ele, as regras de interdição ao incesto dos sistemas totêmicos, que vão além da consangüinidade, representavam um dispositivo social de contenção, já que o homem primitivo não conseguia, sozinho, reprimir seu desejo, na medida em que se transformasse em adulto. Algo como uma dose mais forte do remédio.

Por conseguinte, não é de pouca importância que possamos mostrar que esses mesmos desejos incestuosos, que estão destinados mais tarde a se tornarem inconscientes, sejam ainda encarados pelos povos selvagens como perigos imediatos, contra os quais as mais severas medidas de defesas devem ser aplicadas. (FREUD,1974: 37)

Embora o próprio Freud tenha revisto algumas de suas posições, quando visitou algumas colônias africanas e conheceu de perto o que era o sistema colonialista, a partir daí, a base psíquica da inferioridade cultural estava constituída. Instaure-se um discurso muito poderoso. Como não conseguem conter seus impulsos, os indivíduos apresentam um alto grau de neurose, inferior aos ocidentais “bem castradinhos”. E, como considerar suas representações imbuídas neste espírito? Ainda hoje a “falta de lógica” de uma narrativa indígena, por exemplo, se não é encarada como loucura, ou como reflexo de uma “mentalidade primitiva” (leia-se, atrasada) logo é acomodada na rubrica de arte. Há uma direção de leitura bem estabelecida.

3.1.4. Ideologia, eu quero uma pra viver...

No início do século XX, o estudo dos mitos, como observa Vladimir Propp, ao se referir à realidade da Rússia, não poderia mais se limitar ao registro de narrativas. Já havia uma quantidade substancial de textos coletados, era necessário mergulhar em suas análises. Uma das principais dificuldades era a falta de um método menos pautado na subjetividade do investigador. É dentro dessa perspectiva que seu livro, *Morfologia do Conto Maravilhoso* vai representar, para além dos limites da Rússia, uma grande revolução na análise das narrativas. Ele propõe um método fundamentado na função das personagens, simplificando bastante as diferenças entre os textos a variações de 31 funções. Inicia-se a busca de uma cientificidade, que não pode ser analisada sem se considerar a memória discursiva a que ela estava filiada.

A partir das funções estabelecidas por Propp e do conceito de inconsciente de Freud, filiado a uma memória discursiva que determina quem tem cultura e quem tem história, Lévi-Strauss vai criar um dos mais importantes dispositivos de análise da antropologia: o método estrutural de análise mítica.

Nos anos de 1940, muitos intelectuais europeus foram morar nos Estados Unidos para fugir das perseguições da Segunda Guerra. Entre eles estavam Lévi-Strauss e Roman Jakobson, lingüista estruturalista que levou para as universidades norte-americanas os conceitos lingüísticos de Ferdinand de Saussure e os desenvolvimentos singulares da Escola de Praga. Neste contato com a lingüística se engendrou a análise dos mitos proposta por Lévi-Strauss. Para ele toda a análise cultural era uma questão de linguagem. Ele introduz definitivamente o simbólico na análise antropológica.

Interessado em encontrar os aspectos universais da cultura humana, o método estruturalista não se ocupava com a diversidade cultural. Era necessário, ao contrário, encontrar a regra geral. Segundo Lévi-Strauss¹⁰: “Em antropologia, como em lingüística, o método estrutural consiste em descobrir formas invariantes no interior de conteúdos diferentes.” Para ele, as formas invariantes, a que se chega pela análise dos mitemas, levam ao modelo de estrutura social.

O estruturalismo de Lévi-Strauss coloca a objetividade impessoal como princípio científico da análise antropológica. Sobre esse distanciamento da história, Roberto Cardoso de Oliveira (1988:18) critica:

O paradigma racionalista na Escola Francesa de Sociologia. Trata-se do privilegiamento da consciência – e de uma consciência racional – na interioridade mesma dos fenômenos sociológicos; claros sintomas desse privilegiamento da razão podemos encontrar na pesada crítica que a noção de mentalidade “pré-lógica” cunhada por Lévy-Brühl, receberia no âmbito da própria escola; e, já em nossos dias, como um desdobramento desse mesmo racionalismo na obra de um Lévi-Strauss, temos o seu “selvagem cerebral” – como assim é visto (e criticado) por Geertz esse Homem criado pelo estruturalismo. Um homem, digo eu, dissociado de qualquer historicidade.

Outra forte crítica que recai sobre o racionalismo etnocêntrico do método estruturalista é a condição de impessoalidade do autor. Clifford Geertz (1995), redimensiona o papel do autor no texto etnográfico, sem subjetividade e sem história. Para ele, essa presunçosa condição de impessoalidade já denota uma posição ideológica.

A objetividade proposta pelo método estruturalista parece ignorar que a linguagem/ideologia também estão presentes no texto etnográfico.

¹⁰ Texto extraído de um inquérito sobre estruturalismo e crítica, publicado no Catálogo Generale, 1958-1965, da editora italiana Il Saggiatore, p. LI-LIII.

Uma arqueologia do ‘mito’ nos levaria a concluir que a mitologia, incontestavelmente existe, pelo menos desde que Platão a inventou à sua maneira. Todavia não dispõe de um território autônomo, nem designa uma forma de pensar universal cuja essência pura aguarda seu próprio filósofo. Outras descobertas nos dizem ainda que o ‘mito’ é um gênero inacessível, tanto na Grécia quanto fora dela, e que a Ciência dos mitos de Cassirer e Lévi-Strauss não é capaz de definir seu objeto e por boas razões. (DETIENNE: 1992, p. 12)

Gerações e gerações de antropólogos saem das academias profundamente influenciadas por esta ambigüidade de Lévi-Strauss, que se por um lado cria o método estruturalista, por outro, mergulha no estudo das culturas indígenas para provar, cientificamente, ao mundo acadêmico ocidental, que não existe inferioridade ou superioridade e sim diferenças. Sem dúvida, ele é uma das grandes instituições da antropologia. É claro que hoje já existem muitas outras vozes e tendências da antropologia contemporânea, inclusive no Brasil e em outros países que passaram pelo processo de colonização.

3.1.5. Asa da palavra, quando não se diz nada...

Outro aspecto significativo da relação mito/narrativas orais diz respeito à palavra escrita. A afirmação de que as sociedades indígenas eram ágrafas, reforça o discurso de que os índios são inferiores. O alfabeto, a escrita ocidental é uma representação do ocidente, que tem, entre seus principais objetivos, representar as culturas ocidentais.

Entre os grupos indígenas, a escritura acontece de outras formas. Não eram ágrafas, apenas não usavam uma forma de registro ao estilo as escritas alfabéticas.

Há muita resistência em aceitar que possa haver outras formas de escrituras. No ocidente, até mesmo os ideogramas chineses são classificados em outro estatuto. É claro que existem

Figura 41 - Escrita Cuneiforme

A escrita cuneiforme, considerada a primeira língua escrita, no ocidente, lembra muito a cerâmica indígena. O que determina o estatuto das representações é quem está interpretando.



Fonte: <http://palavrarocha.blogspot.com/2008/04/verdadeira-origem-do-homem-iii.html> , em 14/07/2008, às 15h

diferenças entre as formas de representar a realidade. Nós podemos, evidentemente, formular diversas denominações para cada uma delas e criar mais uma taxionomia. O complicado é quando elegemos um único padrão como representante de uma racionalidade superior. No ocidente, a escrita delinea a direção do desenvolvimento social, do progresso.

A prática escriturística assumiu valor mítico nos últimos quatro séculos reorganizando aos poucos todos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer sua história e assim fazer história. Entendo por mito um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e que as articula simbolicamente. No Ocidente moderno não há mais um discurso recebido que articule esse papel, mas um movimento que é uma prática: escrever. A origem não é mais aquilo que se narra, mas atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O “progresso” é de tipo escriturístico. (CERTEAU, 2002: 224)

As sociedades indígenas instituíram e instituem a escrita de outras maneiras, com outras materialidades significantes. De grupo para grupo é possível perceber uma grande diversidade que vai desde a cestaria, passando pela pintura corporal, pela cerâmica entre outras representações. As narrativas e os textos orais de diversos gêneros compõem o quadro das representações indígenas.

As narrativas orais, que representam um importante elemento estruturador da memória, (isso não se restringe aos grupos indígenas), desde a chegada do europeu, foram classificadas como um gênero menor, classificadas como arte ou como religião, nunca como conhecimento. Elas foram desautorizadas pela história ocidental, são “apenas” expressões das culturas indígenas.

De uma forma geral, há ainda muita incompreensão em relação às instituições indígenas. Apesar de suas incoerências, há mais de um século, é a antropologia que vem mostrando para as sociedades ocidentais que existem outras racionalidades. A respeito da incompreensão em relação às instituições indígenas, Pierre Clastres (2006) faz uma análise esclarecedora sobre as sociedades ditas primitivas, em *A Sociedade contra o Estado*. Ele desconstrói o discurso de que o Estado, com seus aparelhos ideológicos e repressores é um estágio superior para onde evoluiriam as sociedades primitivas, isto é, as “sociedades sem Estado”. Ao contrário disso, entende que as sociedades indígenas são contra o Estado. Sociedades que se organizam de tal modo que ameaçam o surgimento de um poder político

destacado do conjunto da sociedade. Fundamentalmente, ele mostra a questão ideológica que constitui a classificação “sem Estado”.

Para racionalidades ocidentais, é difícil conceber uma sociedade sem Estado. Parece que o Estado não é um princípio de organização. Como é o princípio ocidental, a definição de Estado se confunde com a própria definição de organização social. O Estado, com letra maiúscula, é único princípio de organização possível para as sociedades.

Pierre Clastres também analisa uma outra instituição da sociedade Guarani, a economia. Ele contesta a posição capitalista que fala de forma pejorativa da “economia de subsistência” das sociedades primitivas. Sob esta perspectiva, parece que os índios são incapazes de produzir além do necessário para sua subsistência. Além, é claro, de defender a ideologia de que os índios são preguiçosos. Para fundamentar sua argumentação, ele usa o seguinte exemplo: quando os Guarani conheceram o machado de ferro, incorporaram-no às suas atividades agrícolas, mas, ao contrário do que se esperava, não fizeram isso para produzir mais, passaram a gastar menos tempo para chegar à mesma quantidade.

Em *Cultura e Razão Prática* (2003), Sahlins faz uma análise detalhada do pensamento ocidental sobre os modos de produção e a razão prática para mostrar que existe uma outra espécie de razão: “a simbólica ou a significativa”.

Acredito que o contato com as sociedades tribais e camponesas gerou algo de novo e autêntico na antropologia, particularmente no seu conceito de cultura, e me encaminho para defender este ponto. Seria uma reflexão desanimadora - embora concebível - sobre nossa suposta ciência se a interpretação materialista, tal como desenvolvida por Marx, em meados do século XIX pudesse ser aplicada sem problemas no mundo tribal. Cem anos de pensamento e trabalho de campo, todo aquele desconforto mental e físico teriam sido literalmente para nada. (SAHLINS: 2003, 11)

Não se pode esperar que as sociedades indígenas signifiquem a economia do mesmo jeito que as sociedades ocidentais.

A estrutura da economia aparece com a consequência objetivada do comportamento prático, em vez de uma organização social das coisas, pelos meios institucionais dos mercados, mas de acordo com um projeto cultural de pessoas e bens. (SAHLINS: 2003, 167)

Sociedade sem Estado, economia de subsistência e culturas ágrafas se constituem na mesma memória discursiva. Sem estado é sem organização, de subsistência revelaria uma

suposta incapacidade de produção, ágrafa é sem representação. Há, não por acaso, uma incompreensão, ou talvez fosse mais apropriado dizer, uma intolerância em relação às instituições indígenas.

3.1.6. E no Brasil...

Nos últimos anos, desenvolveu-se uma vertente na antropologia, (com certo destaque para a antropologia brasileira), denominada perspectivismo. No Brasil, o nome de “referência” dessa abordagem é Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional). O problema do perspectivismo é que ele parece encontrar alguma satisfação em fortalecer uma visão das sociedades e culturas indígenas como dotadas de uma lógica muito particular, que se não chega a ser pensada como pré-lógica (ao contrário, isso jamais seria cogitado). A lógica das cosmologias indígenas, sob a ótica perspectivista, é tão diferente que, naturalmente não pode ser compreendida e deve ser contemplada apenas porque é diferente, pitoresca. Em outras palavras, é um discurso acadêmico que quer radicalizar o relativismo e o rompimento com o etnocentrismo, mas acaba se alimentando dele e atualizando o discurso da superioridade cultural.

Em “Araweté, os Deuses Canibais”, quando vai falar sobre as constelações indígenas, Viveiros de Castro afirma que os Araweté não as identificam no céu. Mas, quando descreve cosmologia deste grupo, associada à religião, ele fala bastante sobre as divisões do universo:

O universo é cortado por inúmeros caminhos, que levam aos outros mundos e, em cada um, às aldeias de diversas raças de divindades. Mas há uma via principal no cosmos – o *kĩrepe* (cf. *hepe*, trilha) que segue o eixo do sol, E—W. É por ele que o xamã sobe aos céus, é por ele que os deuses e as almas já divinizadas descem à terra para “passear” (*ĩpoho*) e participar dos banquetes cerimoniais. O *Kĩrepe* é concebido como um caminho largo, penumbroso e perfumado, que se estende do zênite até o leste, ou alternativamente, da aldeia Araweté aqui na terra até um ponto indefinido do céu, a leste; pois ele é inclinado, uma ladeira. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:191)

É bem provável que a “via principal no cosmo” que ele descreve seja o braço visível da Via Láctea, na terra, e que no meio destas referências haja algumas constelações. A partir das conclusões do autor sobre as referências astronômicas destes índios, poderíamos

deduzir que os Araweté produzem uma lógica muito particular sobre a organização do universo, que não pode ser entendida por nós. Se, no entanto, consideramos nossas limitações em compreender muitos aspectos do conhecimento indígena, talvez não seja a lógica dos índios que seja tão relativa assim.

Por outro lado, existem muitas outras iniciativas de antropólogos espalhados pelas terras indígenas no Brasil, com pesquisas. Os estudos de fricção interétnica, coordenados por Roberto Cardoso de Oliveira, deram início a uma série de pesquisas no campo da antropologia que esclarecem bastante sobre as histórias dos índios no Brasil. Há muitos antropólogos que procuraram e procuram mostrar como sociedades expostas às mesmas fronteiras culturais, econômicas, sociais reagiram de formas diferentes, construíram histórias diferentes do contato. Em 2007, a publicação de *Pacificando o Branco* procura, na medida do possível, mostrar a história vista sob a ótica dos índios. Diferente de algumas coletâneas de história dos índios, em que só aparece a voz dos pesquisadores analisando as representações indígenas, neste livro há as impressões dos próprios índios sobre o contato. E há outras iniciativas neste sentido.

Já começam a surgir historiadores especializados na história das sociedades indígenas. Alguns cursos de história já têm a disciplina história indígena e há até universidades, como a Universidade Federal do Pará, que incluíram no conteúdo programático do vestibular a história dos índios no Brasil.

As sociedades indígenas são muito heterogêneas. Ainda hoje existem grupos de índios isolados na Amazônia. O contato com o ocidente vem acontecendo desde o final do século XV, as fronteiras econômicas e culturais a que estas sociedades foram e são expostas também são diferentes. A presença de pesquisadores, da burocracia do Estado, dos projetos de desenvolvimento faz parte da realidade de muitas sociedades. As novas tecnologias também figuram neste cenário tão heterogêneo: a chegada do rádio, da televisão, do telefone celular, da internet. Enfim, há um número quase infindável de particularidades que circunscreve a história de cada sociedade indígena. Por outro lado, não se pode desconsiderar as rupturas internas, as alianças e as guerras entre as sociedades indígenas e a história milenar das civilizações nativas da América.

A definição de mito constantemente esbarra nas definições de arte, ciência e religião. Esta classificação que o ocidente impôs à sua própria racionalidade tem balisado

até hoje as pesquisas com as sociedades indígenas. Não vivemos mais o final do século XIX e não precisamos ficar determinando que aqui nesta fronteira termina uma disciplina e começa outra. “Quem deve estudar a história dos índios?” é uma pergunta interessante, mas “Como isso deve ser feito?” não pode ser irrelevante.

Nos últimos quinze anos, no campo da história, ou mais propriamente da etnohistória, criou-se uma perspectiva ou abordagem dita “protagonismo” indígena. Afirma-se ela contra a abordagem que denominam “vitimista”, ou seja, a que apresenta os povos indígenas como vítimas somente dos processos de conquista e dominação colonial, quando muito, com ações “reativas” (mas a reação ou a resistência é vista como determinada pela iniciativa de conquistador ou agente externo). O “protagonismo” se pretende portador e legítimo interpretante do ponto de vista indígena.

Nesta abordagem, os índios são sempre donos e senhores de sua história, ou pelo menos “senhores de suas ações”, protagonistas. Os defensores desta perspectiva não ignoram a existência de compulsões históricas e outras, mas acreditam que, sob qualquer circunstância, as decisões são dos índios. Assim, se o povo indígena tiver que decidir entre abandonar suas terras e fugir, ou ser massacrado em seu próprio território, a decisão de fugir é uma decisão de protagonismo.

Compreender e aprofundar o movimento da história que levou à fuga daqueles índios, certamente nos faria saber mais sobre o funcionamento do empreendimento colonial e sua responsabilidade pelo desaparecimento de tantas sociedades indígenas. Atentar à forma como a sociedade indígena encarou a situação, como a vivenciou e como a deliberou e o porquê, talvez ensine mais sobre essa sociedade e ajude a compreender outros momentos de sua história e seu momento atual. São compreensões e conhecimentos complementares que se obtêm.

Os adeptos do “protagonismo” parecem acreditar que existe uma forma correta de se contar a história. A abordagem “vitimista”, uma outra forma de contar, estaria comprometida com uma visão “de fora”, com o discurso da sociedade dominante. Doces ilusões que continuam perseguindo os que crêem que podem, a despeito das condições de produção em que estão imersos, escolher seu lugar de narrar. Em outras palavras, constroem-se novas narrativas que se desejam “mais verdadeiras”, “mais legítimas”, mas que seguem sendo narrativas *sobre* os índios.

Por outro lado, uma narrativa indígena como a registrada por Darcy Ribeiro em “Uirá à procura de Deus”, segundo a qual, Maíra criou os homens, depois os reuniu e mandou que escolhessem as armas; os Kaapor escolheram o arco e a flecha, enquanto os brancos escolheram as armas de fogo, continua sendo classificada, sem hesitação, como mito, e não história.

3. 2. Mito e Conhecimento

A administração dos gestos de leitura do Ocidente não se limitou em estabelecer a distinção entre mito e história, naturalmente que estas distinções também se estendem às diferenças entre mito e ciência. Nesta perspectiva, a palavra mito vai além da definição de narrativas orais dos povos “primitivos” e pode ser entendida como sinônimo de cosmovisão, palavra emprestada da filosofia, que significa, em linhas gerais, a forma de se conceber o Universo. Assim sendo, quando se diferencia mito de ciência, o Ocidente está colocando a forma de perceber o universo das sociedades indígenas numa categoria inferior. Para o antropólogo francês George Gusdorf (1979):

[a] idéia de universo é uma noção adquirida. Ela resume em si uma herança cultural muito longa de determinações sucessivas, de descobertas e invenções promovidas ao posto de evidências imediatas. O espaço no qual se move o adulto ocidental de hoje é, por exemplo, um domínio no qual os objetos, a partir dos trabalhos dos pintores italianos do Renascimento, obedecem espontaneamente às leis da perspectiva geométrica. A cifra da ciência marcou-o profundamente.

Classificar o conhecimento como “saber mítico” é um dos dispositivos da ordem discursiva do Ocidente mais eficaz de silenciamento das culturas indígenas. Se no início da colonização esta foi uma ordem imposta pelo sistema colonial, hoje esta distinção é administrada pelas universidades, pelos centros de pesquisa e, claro, pela mídia e pelas escolas do Brasil. Mas felizmente, aos poucos, esta situação já começa a mudar na produção científica brasileira, ainda que a grande maioria dos pesquisadores continue exigindo um rigor metodológico cartesiano em relação ao conhecimento indígena. Acredito que se este mesmo rigor fosse aplicado em relação ao conhecimento científico produzido pelo Ocidente, os resultados seriam surpreendentes. Se submetidas às certezas absolutas que são necessárias para “provar” que os índios produzem ciência, as pesquisas ocidentais

provavelmente sucumbiriam. As discussões sobre ciência, depois da Teoria da Relatividade de Albert Einstein deslocam o lugar das certezas absolutas, o problema é que esta relativização não funciona quando o cientista ocidental analisa o conhecimento indígena. Aí, nos vemos diante de Newton e Descartes sem nenhum pudor.

É o tratamento normalmente dado ao conhecimento produzido pelos índios. Dificilmente se fala sobre isso. Quando se fala em biopirataria na Amazônia, hoje, de forma bem tangencial um ou outro comentário cita o conhecimento dos índios sobre as ervas da floresta. O mais importante, no entanto, é a comercialização dos produtos da floresta.

No discurso científico ocidental, o conhecimento indígena quase sempre está associado à religião. Se invertida a situação, seria algo como imaginar que a cultura ocidental explica o surgimento do universo pela versão bíblica. Nem os saberes ocidentais, nem os indígenas apresentam sentidos assim tão delimitados: aqui termina a religião e começa o conhecimento. Os discursos se atravessam e o caráter “mágico” do conhecimento indígena lhe confere a classificação de mito, não podemos deixar de olhar para a ciência ocidental sem ver nela também uma boa dose de magia. Afinal, uma das teorias que explicam a origem do universo mais aceitas pela astrofísica ocidental é o Big-Bang: de uma singularidade formada por dois pontos aconteceu uma explosão que deu início a tudo. Convenhamos, uma explicação bastante fantástica. São incoerências e incompletudes do discurso científico ocidental. Natural: erros, acertos, desencontros, lacunas, isso é a produção do conhecimento. O problema é que esse mesmo discurso científico ocidental, quando olha para outras culturas, na maioria das vezes reduz a produção do conhecimento à rubrica de religião, ou quando muito, à de arte.

A cosmologia indígena tupi-guarani e de outras sociedades indígenas, tradicionalmente, vem sendo compreendida a partir de quatro elementos constitutivos: a definição de pessoa, os sistemas de parentesco, a organização social e a religião. Uma classificação que guarda bem os princípios antropológicos estruturalistas da primeira metade do século XX.

3.2.1. Sobre os céus indígenas

Para falar sobre o conhecimento indígena, trato mais especificamente da astronomia. Desde o século XVI há muitos registros do conhecimento que os índios têm

sobre o céu. Mesmo assim, alguns antropólogos ainda resistem em aceitar que há rigorosidade metodológica nas observações e correlações que os índios fazem entre as estrelas e os fenômenos observáveis na natureza.

Como já falei anteriormente, comecei a conhecer o céu visto sob o ponto de vista das sociedades indígenas a partir do trabalho que realizei no Planetário do Pará, em 1999. Este início assinalou uma entrada diferente no universo cultural dos índios Tembé, pois não estava à procura das estruturas de parentesco, das definições de pessoa, nem da organização social e religiosa desta sociedade, temas recorrentes nas pesquisas antropológicas. Interessava-me o conhecimento que os índios produziam sobre o céu.

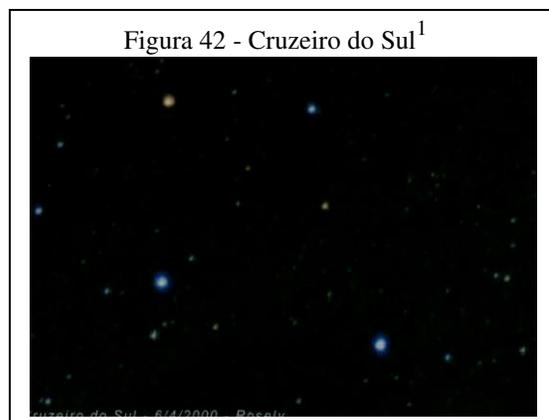
As narrativas orais e as constelações dos índios Tembé me deixavam ver a diversidade cultural projetada nos céus da amazônia. A partir daí, o céu não poderia mais ser explicado apenas pela astronomia “oficial”, conhecimento respaldado pelo saber ocidental. Passou a ser imperativo compreender como se organizavam estas racionalidades diferentes.

Já como aluna do mestrado em antropologia, realizei um trabalho de campo que me permitiu compartilhar com os Suruí-Aikewára um pouco do conhecimento que produziram e produzem sobre o céu. Minha dissertação foi sobre este grupo, que vive na Terra Indígena Sororó, localizada no município de São Geraldo do Araguaia, no estado do Pará. A língua Aikewára, que também significa a autodenominação do grupo, pertence ao tronco linguístico Tupi.

No imaginário dos índios Suruí, como acontece com qualquer sociedade, o céu remete a representações próprias do universo cultural do grupo. A forma como identificam os astros celestes, a correlação de atividades cotidianas às estações climáticas e suas narrativas sobre a origem das constelações, do Sol, da Lua, das estrelas traduzem a cosmovisão destes índios e deixam ver uma racionalidade construída a partir da cultura Suruí.

Para explicar melhor, vou analisar como acontecem os processos de significação das constelações, a partir das práticas discursivas dos índios em relação ao céu. Os nomes que as diversas sociedades humanas dão aos signos relacionados à astronomia traduzem o momento histórico-social em que vivem.

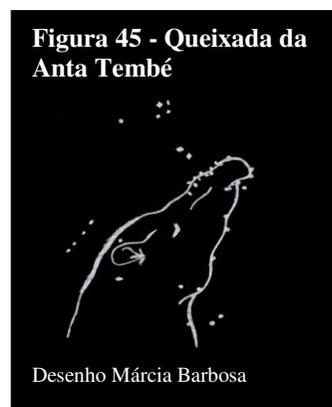
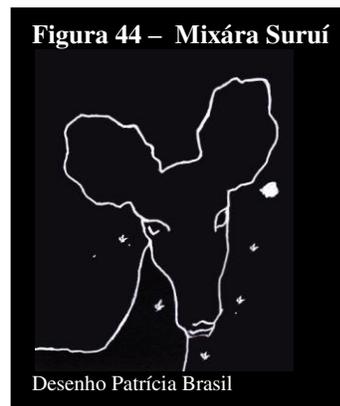
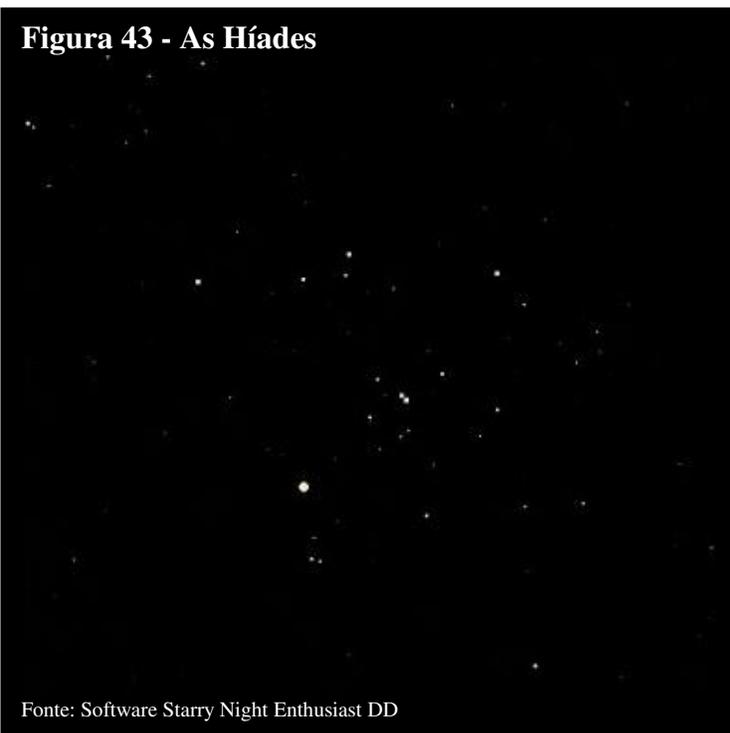
Uma das constelações mais conhecidas do hemisfério sul é o Cruzeiro do Sul. Esta constelação recebeu este nome quando os navegantes europeus, no período das Grandes Navegações, avistaram-na pela primeira vez. Uma das supostas razões das Grandes Navegações era a de levar a fé cristã aos povos gentios, portanto, chamar aquele aglomerado de estrelas de Cruzeiro do Sul, que de fato tem uma forma bastante semelhante à de uma cruz, era bastante coerente com a missão daqueles navegadores.



A maior parte das 88 constelações consideradas oficiais pela Nasa são denominações relacionadas à mitologia da Grécia Antiga. Naturalmente que os gregos que viveram na Antiguidade não dariam um nome cristão a uma constelação. Da mesma forma, esta mesma região do céu recebe diferentes denominações entre as sociedades indígenas. Para os Tembé, ela é parte da constelação da Ema. É importante observar que estas denominações são manifestações culturais, mas que estão associadas à observação das regularidades dos movimentos das estrelas no céu. Tanto entre os gregos, como entre os navegadores, ou entre as sociedades indígenas, ou mesmo para a Agência Espacial dos Estados Unidos, existe uma convenção social a respeito do nome e da região do céu que forma as constelações. Então, podemos dizer que as constelações, assim como as denominações do céu, da lua, do arco-íris, dos cometas, como todas as representações humanas são também materialidades significantes. O céu é um espaço de significação onde há movimentação de sentidos, portanto, ele é colocado em discurso pelo homem.

A seguir, três diferentes representações da mesma região do céu. Na figura maior aparecem as Híades, ou melhor dizendo, a região do céu que na astronomia ocidental se convencionou chamar de Híades. Esta região é caracterizada por um grupo de estrelas que

se assemelham à letra “V”. Curiosamente, as Híades fazem parte da constelação zodiacal de Touro, elas representam o queixo do Touro.



Nas outras duas figuras, esta mesma região do céu recebe nomes diferentes. Para os Suruí é o Queixo do Veado, enquanto que para os Tembé é o Queixo da Anta. Para os Suruí e os Tembé, quando esta região do céu norte começa a aparecer no início da noite significa que a estação das chuvas já chegou. Mais adiante vou tornar a falar sobre estas constelações.

Mais especificamente, a partir de cultura dos índios Suruí, com quem convivi por mais tempo, a chegada do Veado no início da noite significa que vai começar a colheita do cupuaçu e da castanha e que eles precisam armazenar comida, porque as chuvas intensas atrapalham a caça na floresta. Também é neste período que alguns rituais do grupo acontecem, regados por uma série de comidas a base de castanha.

Depois dos trabalhos realizados com os Tembé e com os Suruí, agora no doutorado, realizei pesquisas de campo com outros grupos Tupi, mais especificamente os Asuriní do

Xingu, no Pará e os Mbyá-Guarani que vivem em Porto Alegre e São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. Com estas sociedades, pude aprender um pouco mais sobre o conhecimento da astronomia Tupi. Pelas recorrências nas denominações e na forma de compreender o movimento dos astros celestes entre estes diferentes grupos Tupi e os registros que existem na bibliografia especializada é possível falar que existe uma memória discursiva Tupi também nos céus.

3.2.2. Polifônicos céus Tupi

Antes de entrar nos céus Tupi, é necessário fazer um esclarecimento a respeito do modo como eles lêem o céu noturno. Considerando que o céu é um grande espaço para a escritura, a primeira diferença entre o céu ocidental e o céu Tupi que deve ser assinalada diz respeito ao fato de que no Ocidente se identificam as constelações traçando linhas imaginárias de uma estrela a outra. Para os Tupi, as constelações são os espaços negros delimitados pelas estrelas.

O conhecimento que as sociedades Tupi produziram e produzem sobre o céu revela um número considerável de regularidades. Algumas delas surpreendentes, porque estão muito distanciadas no tempo e no espaço, do século XVII aos nossos dias, da região norte à região sul. Há historicidade na forma como estas sociedades compreendem o universo e as diferenças e as regularidades vão tecendo um céu muito particular, um céu marcado pela memória discursiva Tupi.

Entre as regularidades mais evidentes há, por exemplo, denominações que estas sociedades dão ao sol, à lua e às estrelas. Em relação ao sol, quase todas as sociedades Tupi o chamam Kwarahy ou Coaracy. Em relação à lua, embora haja diferenças de uma língua Tupi para outra, são palavras semelhantes.

No quadro a seguir, podemos observar o parentesco lingüístico bastante próximo, das línguas elencadas, que se revela nos termos cognatos para “lua” e “estrela”.

Quadro 01 - Tronco Tupi: lua e estrela		
	Lua	Estrela
Tupinambá século XVII	<i>Jaceí</i>	<i>Jaceí- tatá</i>
Tembé	<i>Zahy</i>	<i>Zahy-tatá</i>
Suruí Aikewára	<i>Sahy</i>	<i>Sahy-tatá</i>
Asuriní do Xingu	<i>Jay</i>	<i>Jay-tatá</i>
Mbyá-Guarani RS	<i>Jacy</i>	<i>Jacy-tatá</i>

Em todos os grupos a palavra fogo é *tatá* e a denominação de estrela sempre se constrói a partir da denominação de lua, acrescida de *tatá*. Entre os Suruí, pude perceber que eles diferenciam os astros pela intensidade do brilho. Para eles as estrelas são feitas de fogo, por isso elas não são iguais à lua, que não é feita de fogo.

Se pensarmos o céu como uma grande escritura, a primeira diferença entre o céu ocidental e o céu Tupi que deve ser assinalada diz respeito ao fato que no Ocidente se identificam as constelações traçando linhas imaginárias de uma estrela a outra. Para o Tupi, as constelações são os espaços negros que estão dentro dos limites das estrelas.

É muito provável que todas as sociedades indígenas brasileiras tenham produzido conhecimento sobre céu, pois existem vários registros da identificação de estrelas e de narrativas orais relacionadas a ele. É até possível falar em astronomia indígena comparada, em função das recorrências encontradas sobre este tipo de conhecimento, que é, de certa forma o que aqui estou propondo em relação às sociedades Tupi. Os registros a seguir, todos de grupos Tupi, remontam ao século XVII e chegam até as minhas pesquisas realizadas recentemente.

No início do século XVII, o frade capuchinho francês Claude D'Abbeville esteve por quatro meses entre sociedades Tupinambá, no norte do Brasil, no Maranhão. A partir desta sua experiência, escreveu uma das mais importantes referências sobre estas sociedades, “História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras Circunvizinhas” de 1614. Neste livro, ele afirma: “Poucos entre eles desconhecem a maioria dos astros e estrelas de seu hemisfério; chamam-nos todos por seus nomes próprios, inventados por seus antepassados”. (1945: 246).

O frade apresenta um capítulo inteiro destinado à astronomia dos Tupinambá. Estes índios também não diferenciavam planetas e estrelas e D'Abbeville faz o registro de várias constelações, de algumas estrelas e de alguns planetas que são compreendidos como estrelas, como é o caso de Vênus¹¹, chamada por estes índios de *Jacéi-tatá-uaçu*, quando aparece logo pela manhã, ou *Pirapaném* quando aparece no começo da noite. D'Abbeville faz uma descrição cuidadosa da astronomia Tupinambá. Segundo seus registros existiam, entre outras, as seguintes constelações:

YANDOUTIN¹²/Iandutim

Conhecem uma constelação denominada Iandutim, ou Avestruz branca, formada de estrelas muito grandes e brilhantes, algumas das quais representam um bico; dizem os maranhenses que elas procuram devorar duas outras estrelas que lhes estão juntas e às quais denominam uirá-upiá.

(...)

SEYCHOU/Seichu

Temos entre nós a 'Poussinière' que muito bem conhecem e que denominam seichu. Começa a ser vista, em seu hemisfério, em meados de janeiro, e mal a enxergam afirmam que as chuvas vão chegar, como chegam efetivamente pouco depois.

(...)

SYMBIARE RAIEUBOIRE/ Simbiare ra jeiboare

[...] isto é, maxilar. Trata-se de uma constelação que tem a forma dos maxilares de um cavalo ou de uma vaca. Anuncia a chuva. (D'ABBerville: 1945, 246)

Embora seja possível relacionar quase todos os astros que ele registrou com aqueles que encontrei durante minha pesquisa, ou que aparecem em outros registros, aqui, destaquei

¹¹ Na época em que escreveu seu livro sobre os Tupinambá, algumas definições da astronomia ocidental eram diferentes e ainda não se tinha uma definição mais clara de sua órbita.

¹² No artigo "Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D'Abbeville", Flávia Pedroza e Ildeu de Castro Moreira fizeram uma análise detalhada do livro de D'Abbeville e sua tradução para o português. Neste artigo eles fazem algumas críticas à tradução e no momento de apresentar as constelações, primeiro aparece a denominação, em seguida a descrição feita em francês, na sequência a tradução e por fim os comentários feitos por Rodolfo Garcia, na edição em português de 1945 http://www.mast.br/arquivos_sbhc/22.pdf

apenas estas três constelações, porque são elas que vou correlacionar mais a seguir, no quadro das regularidades da memória Tupi sobre o céu.

3.2.3. Antas e Veados no Céu Norte

Em 1735, o navegante francês La Condamine foi enviado pela Academia de Ciência Francesa, para a América do Sul, com o objetivo de conferir as medidas do centro da Terra. Ele entrou na América do Sul, pela Guiana Francesa, começou sua viagem pelo Peru, na nascente e percorreu, com a ajuda de vários índios e trocando várias vezes de embarcação, todo o rio Amazonas, no sentido Oeste-Leste. La Condamine fez o seguinte registro (1745):

Notei também que eles conheciam diversas estrelas fixas, e que davam nomes de animais a diversas constelações. Eles chamam as Híades, ou cabeça de touro “Tapiira Raiufa”, dum nome que significa hoje em sua língua “Queixada do boi”.

Em sua viagem, fez contato com vários grupos indígenas. E, em muitos momentos, demonstrou que considerava os índios uma raça inferior. Revelava até uma certa surpresa por perceber que eles identificavam, com precisão, algumas estrelas. Embora no livro ele não fale qual era o grupo que conhecia as estrelas, provavelmente esses índios pertenciam ao tronco linguístico Tupi, por causa da palavra *Tapi'ir*.

Em “O Céu dos Índios Tembé” (CORRÊA,1999) aparece catalogada a constelação Tembé *Tapi'ir Hazywer*, que significa o Queixo da Anta e ela está localizada, no zodíaco ocidental, na constelação de Touro. Quando La Condamine tentou traduzir o nome da constelação identificada pelos índios, é bem possível que tenha se equivocado, já que em Tupi *Tapi'ir* significa anta. Quando ele fez este registro, a palavra *tapir* ainda não havia sido incorporada à língua francesa e a tradução que eles faziam buscava semelhanças, daí aparecer “boi”. D'Abberville provavelmente também passou por esta dificuldade quando registrou *Simbiare ra jeiboare* como maxilar da vaca ou do boi.

O registro feito por La Condamine, no século XVIII demonstra como o conhecimento de astronomia era importante para índios brasileiros. Ele, assim como outros pesquisadores, não tinha como objetivo estudar especificamente a astronomia, mas ela acaba aparecendo em seus registros, devido à sua importância na vida cotidiana dos índios.

Quadro 02 – Os queixos de veados, antas e similares nos céus			
Denominação	Sociedade	Tradução	Registro
<i>Simbiare ra</i> <i>jeiboare</i>	Tupinambá	Maxilar da vaca, do cavalo	D'Abbeville
<i>Tapiira Raiufa</i>	Indeterminada	Queixo do boi	La Condamine
<i>Tapi'ir Hazywer</i>	Tembé	Queixo da anta	Germano Bruno
<i>Tapi'i rainhykã</i>	Guarani	Queixo da anta	Germano Bruno
<i>Mixára Dil</i>	Asuriní do Xingu	Queixo do Veado	Ivânia Neves
<i>Mixára</i>	Suruí	Veado	Ivânia Neves

Na figura 30 (pág. 9) aparece a região do céu que ocidentalmente conhecemos como As Híades, cuja disposição das estrelas tem forma de “V” e que se localiza no Céu Norte. Esta região do céu aparece no início da noite, nas proximidades do equador, (realidade geográfica de todos os povos relacionados, menos dos Guarani) no período das chuvas. Curiosamente, todas as denominações, inclusive a ocidental projetam nestas estrelas a forma de um queixo, do touro, da anta, do veado.

Todas as traduções do quadro são traduções culturais, falam de universos diferentes e nem sempre as equivalências são possíveis. Nos registros dos dois franceses, a dificuldade é evidente em relação à anta, como não existe este animal na Europa, os dois procuraram fazer uma aproximação e traduziram como vaca, cavalo, boi.

Os dois últimos registros foram feitos durante meu trabalho de campo. Conheci primeiro o “Queixo da Anta” e desde o mestrado saí à procura desta constelação em outras sociedades. Entre os Suruí e os Asuriní do Xingu encontrei uma outra denominação, eles vêem nesta região do céu o Queixo do Veado. Durante as minhas pesquisas, logo no início, ficou bastante evidente que havia regularidades entre as referências sobre o céu e sempre que encontrava pela primeira vez um grupo, eu me valia destas regularidades para poder começar um diálogo com eles sobre o céu.

Em relação a esta região do Céu Norte, o Veado foi a novidade, é possível que apareça nos céus de outros grupos, mas eu não o conhecia. Insisti com os Suruí no Queixo

da Anta, mas eles falavam em *Tapirapé*¹³, que havia uma grande Anta lá, mas o queixo era do Veado. Quando cheguei aos Asuriní, perguntei sobre o queixo e sobre a anta. Eles não conheciam *Tapirapé* como um caminho no céu, apenas o identificavam como o caminho da anta na floresta. E o queixo que viam no céu também era de um Veado.

3.2.3. Ema ou Avestruz: problemas da tradução cultural no Céu Sul

Agora vou falar de uma outra região, o Céu Sul. Nas representações ocidentais, no hemisfério sul, uma das constelações mais conhecidas e mais visíveis é o Cruzeiro do Sul, a que já me referi anteriormente (Figura). Também se localiza no Céu Sul, a constelação de Escorpião, composta por um conjunto de estrelas que forma uma grande sinuosidade no céu, semelhante a um ponto de interrogação “?”.

Esta região do céu é identificada por vários grupos indígenas. Entre os Suruí, a mesma região da constelação de Escorpião é chamada de Móy, a cobra e não tem relação com nenhuma espécie de ave. No trabalho com os Asuriní não tive oportunidade de ver o céu Norte e não consegui saber como chamavam esta região.

Nos registros sobre as constelações indígenas, em vários momentos aparecem referências a esta região do céu. No século XIX, o General Couto de Magalhães, produziu, dentro de uma perspectiva acentuadamente evolucionista, muitos textos sobre os índios brasileiros. A seguir, uma passagem em que deixa ver as habilidades indígenas em relação ao céu:

Figura 46 - Escorpião



Fonte: Stary Night

¹³ No capítulo 5 analiso a narrativa Suruí que mostra o nascimento de Tapirapé, o Caminho da Anta.

[v]iajei dezenas, talvez centenas de noite pelo Araguaia com guarnições de selvagens Carajás – e sempre eles conheciam a hora da noite por meio das estrelas, com precisão que bastava perfeitamente para regularizar as marchas. Não me envergonho de dizer que neste tempo eu conhecia muito menor número de constelações que eles. Uma noite eles me fizeram observar que uma das manchas do céu (que fica junto à Constelação do Cruzeiro), figurava uma cabeça de avestruz, e que ao passo que a noite se adiantava – aparecia na Via Láctea a continuação da mancha como o pescoço e depois como o corpo dessa ave. Entre os Tupi, o planeta Vênus, que chama-se *ixci-tata-uaçú* e a constelação das Plêiades *ceiúxu* figuram freqüentemente na contagem do tempo durante a noite. (Couto de Magalhães, 1944)

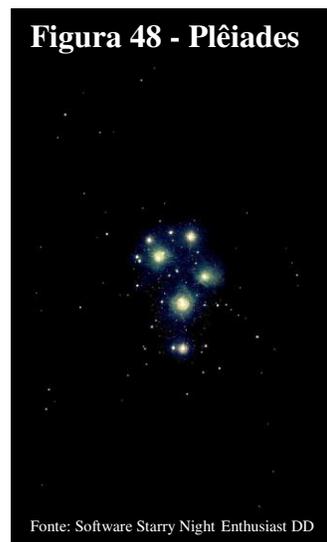
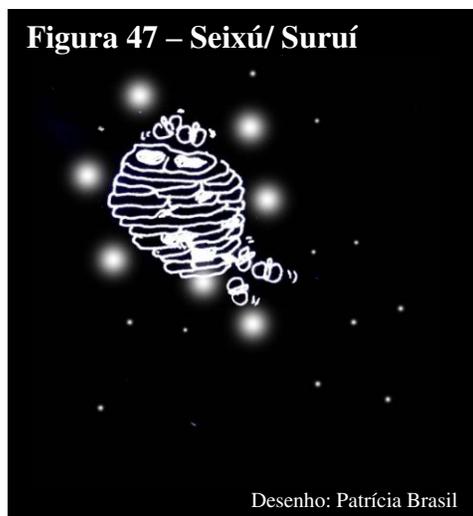
Os índios Tembé identificam uma constelação em condições idênticas à constelação mencionada por Magalhães e por Frei D’Abbevillele como Avestruz; trata-se da constelação da Ema. *Wira*, em Tupi, significa ave. Infelizmente o General não disse como era em Tupi o nome da constelação. O bico da Ema é formado pelo Cruzeiro do Sul e nos meses de Julho a Outubro, em latitudes próximas ao Equador, podemos ver este movimento descrito por Couto de Magalhães. Primeiro surge o Cruzeiro, e aos poucos vai aparecendo o resto do corpo. Uma das pernas da Ema é formada pela constelação de Escorpião. Os índios Tembé também identificam suas constelações observando as manchas pretas no céu (CORRÊA,1999). A mancha de que Couto de Magalhães fala, provavelmente é o Saco de Carvão, localizada entre as estrelas Magalhães e Formosa, do Cruzeiro do Sul.

Quadro 3 - Constelações do Céu Norte		
Ema	<i>Wiranu</i>	Tembé
Avestruz Branco	<i>Iandutim</i>	Tupinambá
Cobra	<i>Móy</i>	Suruí
Avestruz	?	Carajás

D’Abbeville também fala sobre a constelação, traduzida como *Avestruz Branca*. Neste caso, o avestruz e pelo mesmo processo que a tradução de anta se transformou em boi, vaca e cavalo, a Ema passou a ser Avestruz. Os europeus também não conheciam a ema, então fizeram uma equivalência com avestruz, animal originário da África. Estas traduções interferem nos sentidos culturais destas palavras, alguns pesquisadores podem fazê-las apenas pela falta de equivalências, sem ter por objetivo alterar os sentidos, mas há

outros, inclusive muitos religiosos que se valem das traduções para interferir no universo cosmológico das sociedades indígenas. No capítulo mostro como estas traduções interferem na tradição indígena e colocam em circulação novos sentidos.

Ainda no Céu Norte aparece a constelação mais constante dos céus Tupi, trata-se de Eixú.



Todos os grupos Tupi identificam esta constelação. A denominação *Eixú* aparece catalogada no vocabulário Tupi traduzida como Casa de Abelha. No zodíaco ocidental esta região do céu é conhecida como as Plêiades.

Quadro 04 – As Plêiades no Universo Tupi	
<i>Seichu</i>	Tupinambá
<i>Ceiúxu</i>	Carajás
<i>Eixú</i>	Guarani
<i>Eixú</i>	Asuriní do Xingu
<i>Seixú</i>	Suruí
<i>Zahy-tatá-pei-pei</i>	Tembé

Esta constelação, situada no céu Norte, visível, portanto, no período das chuvas no hemisfério Sul, apresenta uma irregularidade em sua trajetória, que ainda hoje não foi explicada pela astronomia ocidental. Mesmo quando o céu Norte está visível, *Eixú* desaparece por quase dois meses.

À exceção dos Tembé, os outros grupos usam denominações muito semelhantes, revelando serem formas cognatas. Assim como acontece em relação à lua, às estrelas, ao sol. O estudo das constelações nos leva a reforçar a hipótese do professor Aryon Rodrigues de que, de fato, as sociedades Tupi, antes de se dispersarem pela América do Sul, formavam uma única nação.

A memória discursiva Tupi sobre o céu representa um espaço de resistência do conhecimento indígena. Se por um lado os processos de sujeição impostos pelos europeus e pela própria sociedade brasileira conseguiram silenciar e alterar profundamente a tradição indígena, o fato de ainda existirem sociedades que mantêm sua própria memória sobre o céu marca a identidade destes índios. A astronomia Tupi assinala um processo de subjetivação destas sociedades, processo no qual, os índios continuam se constituindo como sujeitos na escritura e nos gestos de leitura que fazem no/do céu.

Ainda que os europeus desconhecem as constelações do hemisfério Sul, as estrelas indígenas poderiam ter sido apagadas do firmamento Tupi, através dos processos de sujeição a que foram submetidas estas sociedades. O conhecimento dos índios se impôs ao europeu, num processo de resistência que chega até os nossos dias. Em 1998, quando precisei falar sobre o céu visto na Amazônia, foi à astronomia indígena que recorri. O céu que brilha na região continua sendo o dos índios, e em grande medida dialoga profundamente com o céu discursivizado pelos Tupinambá nos primeiros séculos de contato.

A memória Tupi sobre o céu é uma colcha de retalhos costurada por todas estas constelações, com suas semelhanças e diferenças. Não se pode falar em um céu Tupi, no singular. Cada sociedade escreve no céu suas singularidades, portanto, pensar em uma memória Tupi sobre o céu é pensar em um céu constituído por muitas vozes que se afinam e encontram novos tons, em novos caminhos.

Talvez as previsões do que vá acontecer com este conhecimento indígena sobre o céu não sejam muito boas. Hoje, a maioria dos índios mais jovens já frequenta as escolas, onde aprende a astronomia ocidental. Há inclusive sociedades indígenas que já perderam suas próprias referências sobre o céu. Por outro lado, podemos também rever nossas previsões, já que por elas era pouco provável que no século XXI ainda houvesse tantas

sociedades indígenas que inventando e reinventando suas tradições, escrevem seus próprios discursos no céu.

Capítulo 04

Memórias Tupi sobre a lua: Sahy, Zahy. Jahy, Jaci

Figura 49 - O Nascimento de Zahy



Desenho: Márcia Barbosa

Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, Yebá-gõãmi deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, as rezas para curar as doenças... Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, que foi o último a sair da Canoa-de-Transformação, ele deu o poder da escrita. Com os livros, ele poderia obter tudo o que ele precisaria, ele havia dito. É por isso que o homem branco chegou na nossa terra com a escrita, com os livros. Assim, Yebá-gõãmi havia dito!

(Luiz Gomes Lana- índio Desana)

Para os índios Tembé, lua é Zahy, para os Makurap é Uri e entre os Suruí do Pará é Sahy. Segundo os Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul, Jacy e Kwarahy, o sol são irmãos. Já para os Asuriní do Xingu, Jay é um homem que deseja Arimajá. No universo das línguas Tupi, há várias palavras que designam lua e uma pluralidade de narrativas, com suas particularidades históricas e culturais, que contam seu nascimento. Neste capítulo, vou analisar algumas destas narrativas e procurar mostrar como elas constituem as teias de uma memória discursiva Tupi.

Logo de partida, é necessário esclarecer com que definição de memória estou trabalhando. Há, hoje, entre as ciências humanas uma tensão latente quando falamos sobre memória. É possível falar sobre a memória a partir de pelos menos três perspectivas: ela estaria a serviço de um sujeito individual? Será que ela se constituiria nas relações dialógicas entre o sujeito e seu Outro? Só poderíamos concebê-la a partir de uma perspectiva coletiva?

A epígrafe que abre este capítulo, fragmento de uma narrativa oral dos índios Desana, evidencia, ainda outro aspecto sobre a memória: ela não é uma prerrogativa das sociedades ocidentais. As sociedades indígenas também têm suas próprias definições filosóficas do que seja a memória. Na narrativa Desana há uma preocupação com o seu funcionamento: “*Yebá-gõãmi* não deu ao homem branco a faculdade da memória”. Para

eles, portanto, nem todos os homens têm memória. Os livros representariam a incapacidade do “homem branco” de conseguir evocar, naturalmente, as lembranças.

Em *Araweté os Deuses Eram Canibais* (1986), para citar apenas um exemplo famoso na etnografia brasileira, Viveiros de Castro narra como os Araweté se encantavam com o poder de registro da palavra escrita. Ele descreve como uma índia ficava horas olhando as palavras que ele escrevia em seu caderno de anotações e como ela tentava desenhar as letras. Não somos, portanto, os únicos que se preocupam com a memória alheia. A nossa memória, seja ela definida como individual, dialógica ou coletiva, também é observada.

A preocupação com a memória também não é uma particularidade do nosso tempo. Na filosofia clássica, Platão e Aristóteles também se interrogavam sobre a memória, mas eles não estavam preocupados em saber “quem se lembra”. “Eles indagavam o que significa ter ou buscar uma memória” (RICOER: 2008, 106).

A memória discursiva da análise do discurso “francesa” é apenas mais uma definição possível e minha discussão aqui vai um pouco além de seus limites. Meus objetivos são: a) mostrar como esta definição se construiu e b) mesmo fazendo um deslocamento do campo de saber da análise do discurso, chegar a uma definição de memória que se aproxime da minha prática como pesquisadora entre sociedades indígenas.

A definição de memória discursiva Tupi com que trabalho se constitui a partir das muitas dispersões históricas vividas pelos grupos e por algumas regularidades, que vão além da semelhança linguística. Também não representa somente um conjunto de recorrências entre as narrativas, não se trata de uma análise de mitemas, já que as narrativas não são classificadas como mitos a-históricos e não se situa apenas nos limites de uma memória social ou coletiva. As narrativas e as outras representações indígenas são entendidas, aqui, como a história dos índios, a forma que eles próprios encontraram de narrativizar sua experiência com e os acontecimentos históricos vividos por eles. Uma história que tem emoção, toque e cheiro.

Esta memória Tupi que aqui apresento também é atravessada pelos percursos de vida, pelas minhas escolhas metodológicas e pela minha experiência como pesquisadora. Andei pelos caminhos das histórias e das culturas Tupi, mas falo, em língua portuguesa, de dentro da academia ocidental.

No início da pesquisa, como eram grupos de língua e tradição Tupi, acreditava que encontraria um fio condutor entre as narrativas que atravessaria as cosmologias de todos os grupos. A pesquisa me mostrou, porém, que existem vários fios dialógicos constituindo estas narrativas. Alguns atravessam algumas narrativas, outros atravessam outras, fazendo a tecitura de uma memória discursiva Tupi. Para passar de um fio a outro, precisei ficar atenta às novas discursividades que eles inauguravam e colocavam em circulação. Também entendi logo que era necessário despir-me de qualquer idéia de linearidade ou de sistemas fechados.

O surgimento da lua é um tema bastante recorrente nas narrativas Tupi. A bibliografia, desde os viajantes dos primeiros séculos de colonização até as etnografias contemporâneas, apresenta uma série destas narrativas. Durante a realização do meu trabalho de campo, estive com cinco grupos diferentes e todos encontraram uma forma particular de historicizar o aparecimento da lua.

Na primeira análise, trato de três narrativas de grupos indígenas Tupi que mostram o nascimento da lua: *O nascimento de Zahy*, dos índios Tembê, *Os namorados irmão ou a Lua*, dos índios Macurap e *Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí*, dos índios Suruí-Aikewára.

O incesto e as manchas de jenipapo são os fios discursivos que ligam as narrativas Tembê e Makurap, a exemplo de outras narrativas Tupi. A narrativa Suruí, no entanto, não apresenta esta regularidade. Procuo mostrar por que os Suruí colocaram em circulação uma outra discursividade sobre Sahy.

Além da discussão sobre a memória, ao longo das análises das narrativas, também vou tratar de outras duas ferramentas da análise do discurso: as condições de produção e o contexto e a noção de acontecimento discursivo.

4. 1. Sobre memória discursiva

Se não se sabe o que significa a prova da memória na presença viva de uma imagem das coisas passadas, nem o que significa partir em busca de uma lembrança perdida ou reencontrada, como se pode legitimamente indagar a quem atribuir esta prova e esta busca?
(Paul Ricœur)

Afinal, o que é a memória? As respostas podem partir das mais diversas direções epistemológicas (psicanálise, psicologia social, linguística, teorias do discurso, antropologia), mas provavelmente, em todas haverá alguma relação com as lembranças que se pode ter do passado. Também é bem possível que se relacione memória e história, ainda mais se estivermos falando sobre os historiadores contemporâneos. E, dependendo da noção de sujeito de quem responda, as respostas podem ser incompatíveis.

Deixando de lado as grandes reflexões teóricas sobre o tema, a “minha memória” seria simplesmente o meu conjunto de lembranças. Mas quando acuramos um pouco mais a reflexão, logo podemos concluir que “minha memória” não é tão minha assim, ou pelo menos, ela não está apartada da experiência que construo com meu Outro, nem dissociada dos princípios ideológicos e das relações de força que constituem os grupos sociais de que faço parte e nem tampouco do ambiente material que me cerca.

A definição de memória está imbricada com as definições de sujeito e de linguagem. Por razões epistemológicas, algumas correntes da psicologia e filosofia, ou mesmo da linguística nos falam de uma memória individual, de um sujeito intencional, senhor de suas ações e de sua memória. E, como mostrei na introdução, esta é uma tensão que alimenta muitas polêmicas nas ciências humanas.

4.1.1. Benveniste e o dono da palavra

Nos estudos linguísticos, a discussão sobre este sujeito autônomo, proprietário de suas lembranças, tem início sistematicamente a partir de Benveniste. Embora não tenha se disposto a escrever uma teoria do sujeito ou da memória, quando afirmou que é na linguagem que a subjetividade se constrói, abriu o debate sobre a centralidade do sujeito. Para Benveniste, a enunciação não é o enunciado, mas o ato de produzi-lo, de colocar a língua em funcionamento: “Este ato é o fato do locutor que mobiliza a língua por sua conta. A relação do locutor com a língua determina os caracteres lingüísticos da enunciação” (1989, p.82).

Benveniste localiza na linguagem um *eu* que fala e se significa. Naturalmente é também um *eu* que tem memória. Uma memória livre, individual, que mobiliza seu repertório, no momento da enunciação.

A consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste. Eu não emprego *eu* a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha alocação um *tu*. Essa condição de diálogo é que é constitutiva da pessoa, pois implica reciprocidade - que *eu* me torne *tu* na alocação daquele que por sua vez se designa como *eu*. (BENVENISTE, 1991, p.286)

Ao utilizar o pronome *eu*, o sujeito se constitui, na medida em que se diferencia do outro, do *tu*. Não há um sujeito que adquire consciência de si por si mesmo. Para Benveniste: “A instalação da 'subjatividade' na linguagem cria na linguagem e, acreditamos, igualmente fora da linguagem, a categoria da pessoa” (1991:290). Mas, esta pessoa que significa na oposição ao outro, está livre das relações de poder dos grupos sociais de que faz parte.

4.1.2. Dialogismo e Memória de Futuro

Para Bakhtin, o enunciado conhece outros contornos, que não apenas a inserção do sujeito como pessoa na linguagem. Ele está ligado a uma cadeia discursiva, que pressupõe uma memória, onde há uma negociação de sentidos, como explicita a afirmação seguinte:

Cada enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera de comunicação discursiva. Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma *resposta* aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra “resposta” no sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-se como conhecidos, de certo modo os leva em conta. (BAKHTIN: 2003, 297)

E toda a “esfera da comunicação discursiva” em que se situam os enunciados, os sujeitos e, por consequência também a memória, constroem-se a partir de signos ideológicos:

Essa cadeia ideológica estende-se de consciência individual em consciência individual, ligando umas às outras. Os signos só emergem no processo de interação entre uma consciência individual e uma outra. E a própria consciência individual está repleta de signos. A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social. (BAKHTIN :1999, 34)

Para o Círculo de Bakhtin, na Rússia, nas primeiras décadas do século XX, a memória é um processo complexo e está relacionada às definições de signo, enunciado, dialogismo, memória do passado e memória de futuro.

Sem dúvida alguma o pensamento bakhtniano alicerça-se em dois pilares: a alteridade, pressupondo-se o Outro como existente e reconhecido pelo “eu” como Outro que não-eu e a dialogia, pela qual se qualifica a relação essencial entre o eu e o Outro. Evidentemente assumir a relação dialógica como essencial na constituição dos seres humanos não significa imaginá-la sempre harmoniosa, consensual e desprovida de conflitos. (GERALDI: 2007, 42)

O processo em que a memória se constitui também é dialógico e acontece entre *eu* e o *Outro*, numa relação marcada por juízos de valores que se constituem a partir do contexto social e histórico e da posição que estes sujeitos ocupam nos diferentes grupos sociais. Eu não me dissolvo com o Outro, eu me constituo com ele, a partir das cadeias ideológicas em que estamos envolvidos. Para Bakhtin (2003: 117):

Ninguém pode ocupar uma posição neutra em relação a *mim* e ao *outro*; o ponto de vista abstrato-cognitivo carece de um enfoque axiológico, a diretriz axiológica necessita de que ocupemos uma posição singular no acontecimento único da existência, de que nos encarnemos. Todo juízo de valor é sempre uma tomada de posição individual na existência.

Mas a memória conhece duas perspectivas diferentes para Bakhtin: a memória do passado e a memória de futuro. “Para mim, a memória é a memória do futuro, para o outro, a do passado [...] Em que consiste a minha certeza interior, que me apruma a coluna, me levanta a cabeça, me faz olhar para frente?” (BAKHTIN, 2003: 115). A memória do passado é do outro. Em relação às sociedades indígenas, é a memória que os não-índios contaram sobre elas. O outro conta uma história selecionada, estetizada, pronta e acabada, livre do por-vir.

A memória de futuro é que é minha, pois apenas eu não estou livre do por-vir, o que permite que eu funde no futuro a minha própria memória. É memória que *eu*, como um ser sempre inacabado, projeto no futuro, a partir dos meus próprios atos responsivos diante da existência. Ela é baseada em cálculos de possibilidades daquilo que quero realizar e posso realizar.

Uma das mais conhecidas narrativas Guarani, “A Terra se Mal” propõe que os índios devem procurar uma terra melhor para viver, onde não haja doença, fome, pobreza. A busca desta terra e o que eles vão viver nela se projeta em uma memória de futuro dos Guarani. Se pensarmos que é uma busca social, neste sentido, podemos também pensar em

uma memória coletiva de futuro. Em relação à Terra sem Mal, este futuro não pode ser contado pelo não-Guarani, pois é um tempo particular de realização social, que inclusive pode não acontecer. Não é o Outro que escreve esta memória. Sem memória de futuro não conseguimos nos deslizar no presente.

Muitas sociedades indígenas vivem nas fronteiras culturais e históricas do Ocidente. A forma como reagem a este contato muitas vezes gera uma série de dificuldade com suas próprias tradições. Nestas fronteiras, a negociação com futuro às vezes toma proporções dramáticas, pois produz uma sensação de não pertencimento, isto é, não pertencem nem a uma sociedade indígena, nem conseguem inserção no mundo ocidental. A situação dos Kaiowá de Dourados, com um número elevado de suicídio entre os jovens revela esta falta de futuridade para esta sociedade.

Nas fronteiras, mas sem condições de transitar, estas sociedades começam a criar novas formas de significação, mas este processo é violento e desigual. As condições econômicas desfavoráveis e as tecnologias do Ocidente muitas vezes tornam insustentável a vida tradicional indígena. Acredito sim que é possível que estas sociedades inventem novas formas de viver, mas não podemos ignorar que para muitos índios, principalmente os mais novos, que são expostos a uma sociedade de mercado sem muita chance de concorrer às melhores oportunidades, a relação com a cultura ocidental representa uma grande dificuldade para projetarem uma memória de futuro.

Analiso nesta tese uma memória discursiva Tupi que se constitui na relação dialógica com as sociedades indígenas com que interagi, com os narradores indígenas que se dispuseram a compartilhar comigo suas histórias. Fundei entre eles uma memória de futuro que me permite, agora, escrever esta tese.

4.1.3. A esquecida memória coletiva

No início do século XX, na Europa, as discussões sobre memória ganharam bastante destaque. A obra de Marx e a psicanálise de Sigmund Freud desconstruíam a idéia de centralidades, tanto na perspectiva social como na individual. A partir daí não existiria mais nem um centro da história e nem mesmo uma centralidade do próprio sujeito. Seria

portanto, mais difícil conceber uma memória individual absolutamente consciente, independente e uma memória social onde não houvesse luta de classes.

É neste cenário, após a 1ª Guerra Mundial, que o sociólogo francês Maurice Halbwachs escreve uma das obras mais lúcidas sobre memória social. Publicado postumamente, em 1950, na França, o livro “Memória Coletiva”, que no início foi execrado pelos historiadores, colocava novas luzes sobre princípios fundamentais a respeito da diferenciação entre memória e história e entre memória individual e memória coletiva.

Segundo Halbwachs, a memória histórica é diferente da memória coletiva e as duas se formam a partir de interesses diferentes. A memória histórica é sucessão de acontecimentos marcantes na vida de um país, a síntese dos grandes acontecimentos de sua história. A memória coletiva, que deve ser vista sempre no plural, por sua vez, é pautada na continuidade, na negociação de memórias individuais, o que para Halbwachs faz das memórias coletivas apenas detalhes da história. A história de uma nação pode ser entendida como a síntese dos fatos mais relevantes a um conjunto de cidadãos, mas encontra-se muito distante das percepções do indivíduo.

A história é a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. No entanto, lidos nos livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são selecionados, comparados, classificados segundo necessidades ou regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu repositório vivo. (Halbwachs, 2006:100)

De certa forma o que Halbwachs propõe como definição de história dialoga com a narrativa Desana que está na epígrafe deste capítulo. Quando os índios afirmam que o homem branco não tem memória e que precisa dos livros, talvez eles estejam se referindo a este tipo de historiografia que está descolada das memórias coletivas. No trecho seguinte, este caráter distanciado da história da nação fica ainda mais evidenciado.

Em geral a história começa no ponto em que acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto subsiste uma lembrança, é inútil fixá-la por escrito, ou pura e simplesmente fixá-la. A necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade e até mesmo de uma só pessoa desperta quando elas já estão bastante distantes no passado, para que ainda se tenha por muito tempo a chance de encontrar em volta diversas testemunhas que conservam alguma lembrança. (Halbwachs, 2006:101)

São importantes as diferenciações que propõe em relação à história e memória, embora, em algumas situações sua posição seja um tanto ingênua. Neste sentido, diferenciar história de memória social é significativo, mas acreditar que a história começa apenas quando se apaga a lembrança é ingênuo. Como já falei no capítulo anterior, a história se escreve a partir da administração dos gestos de leitura. O procedimento de governantes de países que vivem sob regimes ditatoriais. Por exemplo, é procurar imediatamente reescrever a história oficial, para apagar sentidos que deponham contra este tipo de regime e para transformar seus ditadores em heróis. Os nazistas e as ditaduras na América Latina literalmente queimaram. Outro exemplo é a atuação dos jesuítas, simultaneamente ao trabalho da catequese, estavam escrevendo história, selecionando, apagando e criando sentidos que iriam se estabilizar na história ocidental.

Em relação às sociedades indígenas este processo de seleção por que passou a história colonial, absolutamente apartado dos discursos das sociedades indígenas evidencia bastante a diferença de memória social e história. O que ficou como memória para estas sociedades é muito diferente dos registros históricos que constam em nossos livros. É natural que os índios se sintam absolutamente fora da história dos “brancos”, da memória dos “brancos”. Afinal, não deve ser nada confortável ler a história sob o ponto de vista ocidental: “os portugueses descobriram o Brasil”. Mas este distanciamento da historiografia ocidental não é uma particularidade das sociedades indígenas já que bem poucos segmentos sociais se vêem nas representações oficiais da história. E é justamente neste distanciamento que Halbwachs assinala a diferença entre a memória histórica e as memórias coletivas.

Para algumas correntes da historiografia contemporânea, como a história oral e a micro-história, muitas das colocações de Halbwachs já não fazem mais tanto sentido. Mas é importante considerar que ele foi assassinado pelos nazistas em 1945 e não pode acompanhar as transformações. Por outro lado, estas transformações não são assim tão abrangentes e a grande maioria das pessoas sai das escolas com a sensação de que a memória histórica passa bem longe das diversas memórias coletivas a que estamos expostos durante nossa vida.

Para Halbwachs, a memória individual se beneficia da memória dos outros, desde que concordem e possam construir uma base comum e assim chegar a memórias coletivas.

Existe uma espécie de “negociação” entre as memórias individuais. Algumas críticas são endereçadas a esta visão pacífica de memória coletiva, onde as relações de poder parecem ter ficado do lado de fora. Acreditar na coletividade e na harmonia das nações embalou os ideais de muitos intelectuais do século XX. Mas à margem destas ideologias coletivas, e mesmo em nome delas, muitas outras memórias foram silenciadas.

Assim também Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de "comunidade afetiva". Na tradição europeia do século XIX, em Halbwachs, inclusive, a nação é a forma mais acabada de um grupo, e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva. (POLLAK, 1989,4)

Quando pensamos a partir das relações de poder, retomando Foucault, também parece ingênua a posição de Halbwachs. Nas fronteiras culturais, desde o final do século XV, com a chegada de Colombo, o que se observou na América não foi exatamente uma negociação. O poder bélico europeu projetou na história sua superioridade. Como falei no capítulo anterior, as sociedades indígenas para o Ocidente não constam suas histórias

Halbwachs faz ainda outra consideração bem relevante para quem trabalha com memória discursiva: discute as definições de memória individual e memória coletiva. Segundo o autor Halbwachs temos a ilusão de que as lembranças são nossas, individuais. Um dos exemplos que usa para explicar como a memória coletiva constitui a memória individual é a experiência vivida por um menino sozinho, dentro de um quarto escuro, com medo. O medo do escuro não é do menino, afinal, nestas circunstâncias, quantos de nós ocidentais não teríamos esta mesma sensação?

É muito comum atribuímos a nós mesmos, como se apenas em nós se originassem as idéias, as reflexões, sentimentos e emoções que nos foram inspiradas pelo nosso grupo. [...] Quantas vezes expressamos com uma convicção que parece muito pessoal, reflexões tiradas de um jornal, de um livro, ou de uma conversa! Elas correspondem tão bem à nossa maneira de ver que nos espantávamos descobrindo quem é seu autor, e constatar que não somos nós. “Já havíamos pensado nisso” – não percebemos que somos apenas um eco. (Halbwachs, 2006:64).

Outro aspecto que leva a esta confusão é o fato de que somos expostos a muitas memórias coletivas e quando nos vemos na interseção destes cruzamentos, acreditamos que por ele ser uma particularidade nossa, a memória se constitui em nossa individualidade. Mas todas estas lembranças se circunscrevem a partir das estruturas sociais e muitas vezes nos esquecemos disso. A este respeito, ele faz o seguinte questionamento:

Quantas pessoas têm espírito crítico suficiente para discernir no que pensam a participação de outros, e para confessar para si mesmas que o mais das vezes nada acrescentam de seu? Às vezes ampliamos o círculo de nossas amizades e de nossas leituras, reconhecemos o mérito de um ecletismo que nos permite ver e conciliar os diferentes aspectos das coisas; mesmo assim, muitas vezes a dosagem de nossas opiniões, a complexidade de nossos sentimentos e gostos é apenas a expressão dos acasos que nos puseram em contato com grupos diversos ou opostos, e nossa parte, em cada modo de ver é determinada pela intensidade desigual das influências que eles exerceram em separado sobre nós. (Halbwachs, 2006:64).

Ele destitui a memória individual da importância que comumente atribuímos a ela. Mas, diferente das correntes teóricas que vão mais tarde negar a existência do sujeito e da memória individual, Halbwachs faz a seguinte consideração:

É bem verdade que em cada consciência individual as imagens e os pensamentos que resultam dos diversos ambientes que atravessamos se sucedem segundo uma ordem nova e que, neste sentido, cada um de nós tem uma história. (Halbwachs, 2006:57)

4.1.4. Do interdiscurso à memória discursiva

Eu me detive um pouco mais sobre as considerações que Halbwachs faz sobre memória coletiva, porque ele levanta, nos anos de 1940, algumas questões que fundamentam a teoria da AD francesa. As definições de esquecimentos número 1 e 2, o conceito de interdiscurso e a idéia de heterogeneidade discursiva parecem bastante evidentes em sua obra.

A definição de sujeito para Pêcheux se constitui a partir de dois mecanismos constitutivos de esquecimento, sem os quais não seria possível a enunciação do discurso. No primeiro tipo de esquecimento, o sujeito apaga a noção de não ser a fonte única e original de seu pensamento. Cria a ilusão de que é o senhor de seu discurso e de suas falas. Acredita que as palavras nascem no momento em que são ditas e que o seu dizer origina-se justamente no momento em que toma a palavra.

No esquecimento 2, o sujeito tem a ilusão de que tudo que ele diz tem apenas um significado que será captado pelo seu interlocutor. Esquecemos que o discurso caracteriza-se pela retomada do já dito, tendo o sujeito a ilusão de que sabe e controla tudo o que diz (Pêcheux e Fuchs, 1997, p.168-9). Este esquecimento, segundo Pêcheux alimenta uma outra ilusão, pois o sujeito ignora que seu discurso nada mais é do que a escolha de determinadas estratégias de expressão. É o chamado processo de denegação. Quando escolhemos uma forma de dizer e um não-dito fica do lado de fora. Tudo que é dito de um modo poderia ser dito de outro, senão oposto, ao menos distinto. O sujeito esquece que fez uma escolha, mas poderia ter feito outra. Esta ilusão é necessária à sobrevivência psíquica do indivíduo, pois se lembrássemos o tempo todo de que não somos “proprietários” de nossos discursos, provavelmente não conseguiríamos enunciar. O esquecimento é parte constitutiva da ação discursiva do sujeito e confirma a noção de heterogeneidade do discurso, já que todo discurso é o encontro de muitas vozes – não apenas as que falam em nome do sujeito, mas também, e muitas vezes especialmente, as que não falam.

Estes dois esquecimentos se assemelham bastante com o pensamento de Halbwachs. Embora o sociólogo não se fundamente em nenhuma teoria de psicanálise, as questões que levanta sobre memória individual e memória coletiva nos remetem a esta fronteira de disciplinas.

Como já vimos, na própria Análise do Discurso francesa, desde os primeiros estudos do grupo de Pêcheux até nossos dias, os dispositivos teóricos e analíticos conheceram várias transformações. Com a definição de interdiscurso e memória discursiva não foi diferente. A princípio, a discussão sobre memória se circunscrevia na definição de interdiscurso, que estava imbricada com as definições de esquecimento nº1 e nº 2, formações discursivas, posição-sujeito.

Comparando a definição de interdiscurso de Pêcheux, com o que defende Halbwachs, parece que as semelhanças ainda se evidenciam um pouco mais:

“a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (HALBWACHS, 2004: pp. 75-6).

Para Pêcheux, interdiscurso significa:

Interdiscurso, isto é, o funcionamento do discurso com relação a si mesmo (o que digo agora, com relação ao que eu disse antes e ao que eu digo depois); portanto, o conjunto dos fenômenos de co-referência que garantem aquilo que se pode chamar o “fio do discurso”, enquanto discurso de um sujeito.

Embora não falasse sobre memória social ou coletiva, as definições de Pêcheux sobre interdiscurso claramente retomavam a discussão de Halbwachs sobre memória. O interdiscurso, porém, em relação à linguística estabelece uma nova forma de conceber a língua e desloca as definições de língua abstrata de Saussure e do sujeito intencional de Benveniste. Ainda que seja bastante estrutural, esta definição remete aos aspectos exteriores da língua, já que propõe que não temos absoluta consciência das palavras que enunciamos e elas estão relacionadas ao que foi dito antes.

Em oposição ao sujeito intencional, cria-se a posição sujeito que reforça o descentramento do sujeito, destituindo-lhe do poder sobre suas próprias palavras, portanto, o inconsciente passa também a fazer parte dos estudos da linguagem. Dependendo da posição social que ocupe, em um determinado momento histórico, o indivíduo assume uma posição sujeito e se filia a formações discursivas que estão vinculadas ao interdiscurso, que funcionaria como espécie de eixo vertical que atravessa a produção dos discursos.

A análise dos aspectos exteriores à língua vai se situar em outra região nos estudos da linguagem, diferente do que antes havia sido proposto em relação à fonética, à morfologia e à sintaxe. A definição de interdiscurso rompe com os limites do texto, não mais considera sua materialidade opaca, abstrata. A partir daí vamos falar em discursos, constituídos em uma perspectiva ideológica, constituídos por estruturas, mas também por acontecimentos, dentro, portanto, de uma perspectiva histórica e psicanalítica.

O problema é que no afã de definir categorias analíticas do discurso, estas primeiras definições da AD acabaram presas a estruturas muito rigorosas, que não davam conta da movência constante dos sentidos e deixavam de fora das análises qualquer possibilidade de subjetividade, já que o sujeito havia se transformado apenas em posições. Preso às lutas de classe, às tensões ideológicas, o sujeito foi absolutamente destituído de afetos.

Nos anos de 1980, depois de muitas críticas à rigidez estrutural do conceito de interdiscurso, a AD passa a assumir que tem a memória social como objeto de investigação e surge a primeira definição de memória discursiva:

Toda produção discursiva se efetua em determinadas condições conjunturais de produção e remete, põe em movimento e faz circular formulações anteriormente já enunciadas, como um efeito de memória na atualidade de um acontecimento. (Courtine, 1981).

O fato é que no corpo teórico da AD, a definição de memória discursiva já tem uma trajetória, que dependendo do analista vai sofrer alguns deslocamentos. Atualmente, existem possibilidades de flexibilização da definição de uma memória discursiva (coletiva, social).

4.1.5. Outros lugares de memória

Em minhas análises, ainda há um outro deslocamento a ser feito a respeito de memória discursiva. Embora a oralidade receba alguma atenção, tradicionalmente, as discussões sobre memória tomam como materialidades significantes a língua escrita ou imagens. As narrativas orais indígenas, para muitos pesquisadores ainda são entendidas como representações do exótico. E o exótico não tem memória.

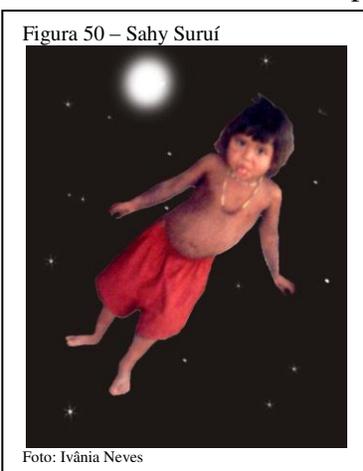
Como pensar a memória a partir das narrativas indígenas? Os grupos indígenas, como qualquer sociedade, administram sua memória coletiva. Inclusive, muitos delimitam o que é da ordem do individual e o que é da ordem do coletivo. As narrativas orais que falam das tradições históricas, religiosas, artísticas, como narrativas que explicam a criação do universo, o encontro com os antepassados, só podem ser contadas por pajés. Já a trajetória pessoal ou familiar, estas podem ser contadas por qualquer pessoa. Mas de grupo para grupo todas estas regulações podem variar.

Entre os Suruí, quem narrava as histórias eram os poucos índios mais velhos, não necessariamente um pajé. Quando fui morar com eles, no início, Umassú Suruí, de quem depois me tornei amiga, dizia que só me contaria as histórias se eu pagasse, e que ninguém podia me contar todas as histórias, só algumas. Como o grupo é pequeno, menos de 300 índios e eu trabalhava na escola, em pouco tempo todos me conheciam e sabiam do meu

interesse pelas constelações e pelas narrativas. Já na segunda semana, andando à noite pela aldeia, Umassú me parou, riu e apontou para o céu, mostrando uma constelação.

Eu entrava num espaço novo da memória social dos Suruí. Era preciso me conhecer melhor, ou como eles mesmos diziam, era preciso que gostassem de mim. Naquele momento, a minha relação com Umassú se constituía com o ambiente da aldeia, com o céu estrelado, mas o sorriso dele e a emoção que eu senti, de alguma forma não mensurável, fala na minha memória e talvez fale na dele. É muito bom pensar que a emoção também pode ser dialógica e coletiva. Se devemos considerar a exterioridade discursiva, e defendendo que devemos, é melhor pensar este exterior, este social, este coletivo constituído por relações de forças permeadas por subjetividades, de forças que também se movem por afetos.

A partir do primeiro trabalho com os Tembé, sempre que me encontrava pela primeira vez com um grupo, levava alguma produção realizada com os índios. Quando conheci os Suruí, mostrei para eles o livro sobre o céu dos Tembé e era possível perceber



um certo encantamento. Os que sabiam ler observavam e sempre diziam que eles também tinham histórias, embora não as contassem de imediato. Os Suruí também afirmavam que entendiam a língua dos Tembé. Esta minha situação interlocutora não índia é um fator externo a língua constituindo o discurso.

Quando conheci os Asuriní do Xingu, eu acompanhava um grupo de pesquisadores da USP e da Unicamp, a maior parte era de paulistas e o fato de eu ser paraense chamava a tenção dos Asuriní. O meu sotaque paraense soava mais familiar e algumas vezes eles assinalaram esta semelhança e de alguma forma ela interferia nas condições de produção da pesquisa que realizei entre eles. Para a Terra Indígena Kwatinemo levei a minha experiência com os Tembé e a dissertação sobre os Suruí. Entre eles, organizei umas oficinas onde foi possível produzir os dois filmes com as narrativas Asuriní.

Um dos momentos mais marcantes nesta interação com as sociedade Tupi aconteceu com um índio Mbyá-Guarani, em São Miguel das Missões. Ele se chama Cristiano. Os professores da URI intermediaram o encontro com eles e Cristiano veio falar

comigo e mostrei a ele o DVD que produzi entre os Asuriní. Na capa há uma fotografia de uma menina Asuriní. Aquela menina, pela grande semelhança com as crianças que estavam em nosso entorno, podia ser tranquilamente uma menina Mbyá-Guarani.

Durante este nosso encontro, eu contei a Cristiano a história de Jay, o surgimento da lua para os Asuriní e ele ficou muito interessado. Ele me disse que não conhecia outros grupos Tupi que não fossem Guarani, e que o impressionava bastante um grupo de dentro da Amazônia ter uma aparência física tão semelhante, falar tão parecido com eles e contar histórias quase iguais. Não sei muito bem como analisar o que significa memória a partir da fala de Cristiano, por isso, me limito apenas a narrar este encontro.

Durante os rituais xamanísticos dos Asuriní do Xingu, na hora do transe os espíritos dos xamãs são levados para um outro espaço-tempo. Eles entram em contato com espíritos ancestrais, de onde vem boa parte da sabedoria coletiva (Müller, 1992). Ao retornar, os relatos destes xamãs traduzem uma memória comum, absolutamente polifônica, em que eles narram diferentes aspectos das experiências vividas naquele espaço-tempo. Um complementa a história do outro. As narrativas evocadas constituem uma memória coletiva do ritual, mas a forma como cada xamã se envolve no ritual revela singularidades que assinalam o seu maior ou menor envolvimento com aquela memória.

As narrativas que analiso a seguir constituem a memória discursiva Tupi. Os processos de seleção por que passaram as práticas discursivas destas sociedades, que as diferenciam uma das outras, representam a forma como encontraram para contar sua própria história.

4.2. Sobre regularidades: incestos e manchas de jenipapo

Meu objetivo, nesta primeira análise, é mostrar como as narrativas orais materializam a memória discursiva Tupi que explica a criação da lua. Assim como não existe uma única língua Tupi, também não há uma única explicação ou uma única narrativa sobre a lua. É provável que cada sociedade indígena tenha encontrado a sua própria forma de contar este nascimento.

A seleção das três narrativas obedece a critérios diferentes. A primeira narrativa que conheci foi *O Nascimento de Zahy*, dos índios Tembé e, de certa forma este primeiro trabalho, que deu origem ao livro *O Céu dos Índios Tembé*, acabou delineado o meu

percurso acadêmico. O livro trata das referências de astronomia dos Tembé, suas constelações, seu cotidiano e algumas narrativas. Com eles eu conheci uma maneira muito diferente de ver o céu e, principalmente, uma maneira bem singular de explicar o nascimento da lua, que para eles é um homem.

Depois dos Tembé, as narrativas escritas por Betty Midlin e narradores indígenas passaram a me dar mais detalhes destes céus tão diferentes. Foi então, que conheci Uri, dos índios Makurap e as semelhanças com a narrativa Tembé, àquela altura, me faziam acreditar que todas as sociedades Tupi apresentariam uma narrativa envolvendo incesto e manchas de jenipapo.

Em textos das mais diversas ordens comecei a pesquisar sobre as narrativas indígenas que falavam do céu: viajantes, textos religiosos, literários, acadêmicos etc., e havia sim um grande número de narrativas que me chegavam sob o rótulo de mitos ou lendas. Algumas eram traduções cuidadosas e literais da fala dos narradores para a língua escrita portuguesa. Sempre me deixavam a sensação de que faltava alguma coisa, pois muitas não faziam sentido.

Já no mestrado de antropologia, o trabalho de campo entre os Suruí do Pará me apresentaria uma narrativa bem diferente das narrativas Tembé e Makurap. Não havia nem incesto, nem manchas de jenipapo. Sahy, dos Suruí, além de me mostrar um céu sem jenipapo, me levava a pensar que as narrativas aconteciam em temporalidades diferentes.

O parentesco linguístico entre os Tembé, os Makurap e os Suruí não significa apenas que eles falam línguas que muito provavelmente partiram de uma língua ancestral. E embora estas sociedades tenham vivido percursos históricos diferentes e construído discursos diferentes sobre a existência, elas podem, sim, manter algumas regularidades linguísticas ou culturais.

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado, até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença de sua origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância. (FOUCAULT, 2005: 28)

As narrativas a seguir materializam diferentes discursos sobre a lua. A partir delas, é possível identificar dispersões e recorrências. Não procurei mostrar a origem dos discursos sobre a lua na memória Tupi, mas sim a “irrupção do acontecimento” de que fala Foucault.

Vou chamar de fio dos discursos a parte material das narrativas que me possibilita relacioná-las. Estudiosos de mitologia poderiam interpretar estes fios como mitemas. Qual a diferença? A diferença é que estes fios do discurso se inscrevem na história dos índios, nos processos sociais, econômicos, culturais que eles viveram. Nesta primeira análise, estes fios são o incesto e as manchas de jenipapo.

4.2.2. *Narrativa 01: O nascimento de Zahy*

Figura 51 – Zahy



Desenho: Márcia Barbosa

Há muito tempo, quando nossa nação ainda vivia nas margens de outro rio, nasceu Zahy, o filho do mais respeitado cacique que nosso povo tivera. Seu pai era um velho índio e, embora já tivesse dormido com muitas mulheres, nunca abandonara sua primeira esposa.

O casal, para tristeza de toda nação Tembé, por muito tempo não conseguiu ter um filho. Quando seus pais já nem acreditavam ser possível este sonho, sob a bênção de todos os deuses, o indiozinho Zahy nasceu.

Mas aquele que nascera para dar continuidade à honra de seu pai, muito cedo quebrou seu destino e as leis de nossa tribo.

Muito jovem, o índio desejou uma mulher proibida, sua tia. Seu pai já havia determinado um outro destino para a irmã de sua mulher. E, mesmo sabendo disso, Zahy não controlou seu amor.

Sempre que a noite chegava, o índio tateava no escuro para ir até a casa de sua tia, dormir com ela. Isso aconteceu noite após noite até que a jovem, sem saber quem se deitava com ela, pediu conselhos à índia mais velha da tribo.

A índia mais velha lhe sugeriu uma armadilha: para saber quem a visitava, a tia de Zahy deveria lambuzar os dedos com jenipapo e aguardar a partida de Kwarahy (sol).

Naquela noite, novamente, o jovem índio foi ao encontro de sua tia. Ela então afagou, várias vezes, o rosto do desconhecido, seguindo os conselhos da velha índia.

No dia seguinte, quando acordou, Zahy foi lavar seu rosto no rio. Viu as manchas do jenipapo deixadas pelos afagos de sua tia. Lavava insistentemente a face, mas as manchas não saíam...

Quando voltou para a aldeia, os deuses, a índia mais velha e sua tia descobriram quem era o amante misterioso. Zahy foi por isso expulso da Terra. Transformado em Lua, foi condenado a viver eternamente no céu.

Olhem, pequenos! É por isso que ainda hoje, quando olhamos para Lua, vemos aquelas manchas. São as marcas deixadas na face de Zahy por sua tia, mulher que ele mais desejou quando era um jovem índio e de quem ele teve que se afastar para sempre.

Por isso há um período (a Lua Nova) em que não podemos ver Zahy no céu à noite. É quando ele está lavando o seu rosto. Depois a seu tempo, quando ele reaparece (da Lua Crescente à Cheia) podemos ver seu rosto inteiro, ainda com as manchas de jenipapo. É por isso que Zahy traz chuva quando aparece. A água que lavava seu rosto escorre do céu e faz chover...

Narrador: Chico Rico (CORRÊA: 1999)

Os Tembé, hoje, vivem em três regiões dentro do Pará. A aldeia Tekohaw, de onde são os Tembé com quem tive contato, localiza-se às margens do Alto Rio Gurupi, na cidade de Paragominas-Pa. Segundo a FUNAI, somam um pouco mais de 700 índios.

Como aconteceu com muitos grupos indígenas brasileiros, o contato com a sociedade envolvente, nos anos de 1950, trouxe uma série de problemas para o grupo, como a morte de muitos índios. Mesmo neste período difícil, a população somava mais de 200 índios, segundo dados da FUNAI. Os Tembé sempre enfrentaram, em seu próprio universo, as dificuldades e nunca saíram, como sociedade, de dentro da floresta.

Meu contato com os índios Tembé aconteceu de uma maneira bem inusitada. Conheci, em setembro de 1999, um grupo de 20 índios, no Planetário. Entre eles, dois índios me chamaram mais atenção, Chico Rico, que narrou o mito *O Nascimento de Zahy* e Verônica Tembé, uma líder indígena.

Verônica é uma das índias mais velhas do grupo. Na narrativa, a índia preocupada com o amante misterioso vai pedir conselho para uma índia mais velha, não para um índio

mais velho. Tanto pela narrativa como pela presença de Verônica, podemos perceber que a mulher Tembé, pelo menos neste momento histórico, é respeitada na hora de tomar decisões mais sérias. Verônica era bastante importante para o grupo e com certeza também para o narrador Chico Rico, não por acaso era chamada de “capitão”.

Embora seja uma índia franzina, quando começou a falar, impôs silêncio a todos. Não era difícil perceber a importância dela para o grupo. Infelizmente não pude entendê-la plenamente, pois na maioria do tempo, como é de costume, falou em Tembé. Nos raros momentos em que usou a língua portuguesa, pudemos conversar um pouco sobre a narrativa Tembé de criação da lua. Ela dizia muito preocupada: “Filho não pode casar com mãe, nem com tia. Isso dá problema.”.

A próxima narrativa foi registrada por Betty Mindlin. Ela é antropóloga e há muitos anos desenvolve trabalhos com sociedades indígenas. Nós nos conhecemos em 2000, em um encontro promovido pela UFPA, que acontecia em um navio, pelos rios da Amazônia. Naquela ocasião, fazia pouco tempo que eu havia conhecido Verônica Tembé e repetidamente eu me referia a ela como a “capitã Verônica”. Betty falou baixinho, bem próxima a meu ouvido: “Não chame de “capitã” não! Isso não tem nada a ver com os índios!”

Conversamos muito durante o encontro. No final, ela desceu do navio e partiu numa pequena embarcação, conhecida no Pará como “navio gaiola”. Eu a acompanhei com o olhar. Ela entrou na embarcação e armou sua rede. Partia para mais uma experiência entre os índios. Pouco tempo depois ela me mandaria, pelos correios, o livro “Moqueca de Maridos”. Betty me apresentava um novo universo, constituído por rios, redes, narradores indígenas e, principalmente pela vida que falava de dentro das narrativas. Em grande medida, caminhei por sobre suas pegadas em minha pesquisa de campo no doutorado. Eu queria conhecer diferentes discursos sobre Zahy.

A história de Uri, dos Makurap, que vem a seguir, é também um entrecruzamento de memórias individuais e coletivas.

4.2.3. *Narrativa 02: Os namorados irmãos ou a Lua*

Um irmão vinha todas as noites à rede da irmã. Ela era solteira; começou a se queixar para os parentes:

- Há um moço que todo dia vem para minha rede, não me deixa em paz. Quem será? Vou pintá-lo para ver quem é.

Fez tinta vermelha de urucum e passou nele, mas de manhã bem cedinho ele se lavou e tirou toda tinta. Ao olhar os rostos dos moços da aldeia, não dava para ela saber quem tinha marcado à noite. Passados alguns dias, a menina preparou tinta de jenipapo. O irmão chegou à noite, e depois de muito namorar, acabou adormecendo. Ela passou tinta no rosto do misterioso dorminhoco.

Cedinho, estavam todos se esquentando na fogueira, ainda escuro. Ela saiu e não o viu. Ele fora lavar o rosto numa bacia de barro – mas a tinta de jenipapo não saía. Sem perceber que ainda estava pintado, voltou para junto dos outros.

A irmã o viu logo, ficou tristíssima.

- Ah! É você, meu próprio irmão que vem dormir comigo! Pensei que fosse outra pessoa!

O irmão ficou morto de vergonha. Foi dizer a um amigo:

- Vou embora para o céu, só isso que eu posso fazer! Vou embora como Uri, a lua. E você avisa todo mundo que quando eu sair, vocês devem me chamar Uri. Vocês mesmos é que devem sair da maloca para me ver.

Assim o moço partiu da terra, virou Lua. Durante três dias, ninguém o viu. Estava escuríssimo. O amigo com quem ele falara não dizia nada a ninguém.

Três dias depois, apareceu a Lua.

- Olhem Uri, a Lua! – disse o amigo, e todos o acompanharam.

A irmã saiu para olhar. Já sabia que era ele. Assim que voltou para casa ficou menstruada – só por ter olhado o irmão.

Assim as mulheres ficaram menstruadas.

Narradora: Überká Sapé Makurap

MIDLIN, Betty. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1999 p. 104-105

4.2.4. **Entre Zahy e Uri**

Nestas duas narrativas, o nascimento da lua está associado ao incesto e as crateras lunares às manchas de jenipapo deixadas no rosto de um índio transgressor. Existem outras narrativas de grupos Tupi muito semelhantes, dos Jabuti e dos Parakanã, por exemplo. Estas recorrências nos permitem falar sobre uma regularidade entre estas narrativas.

De modo paradoxal, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual consistiria em descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles – em outras palavras, formular sua lei de repartição. (FOUCAULT: 2005,37)

Materialmente, o incesto e o jenipapo são fios discursivos que ligam estas narrativas a uma memória Tupi. Mas há de se tomar cuidado com estas conclusões. As narrativas, hoje, não têm, necessariamente, os mesmos significados históricos para os dois grupos.

A regularização se apóia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido. Esse reconhecimento é da ordem do formal, e constitui um outro jogo de força (...). Não há com efeito, nenhum meio empírico de se assegurar de que este perfil gráfico ou fônico corresponde efetivamente à repetição do mesmo significant. (ACHARD, 1999:16)

Para poder discutir sobre o significado destas duas narrativas para os Tembé e para os Makurap, seria necessário aprofundar um pouco mais sobre as histórias dos dois grupos. Meu objetivo é mostrar, a partir das regularidades que encontrei nestas narrativas, em contraste com a narrativa seguinte, que é dos Suruí, como a partir da história recente destes índios, uma nova discursividade sobre a lua foi criada por eles.

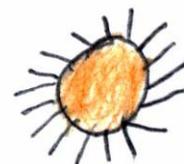
4.2.5. As condições de produção da história recente dos índios Suruí

A próxima narrativa foi contada por Arihêra Suruí, durante a realização do trabalho de campo entre eles. Era noite, mas o céu estava coberto de nuvens. Não pudemos ver nem a lua, nem as estrelas. Para nós, que viemos nas grandes cidades, isso parece não ter importância, mas para os Suruí as estrelas e a lua eram fundamentais para a cena enunciativa da história de Sahy. Com a convivência entre eles, aprendi que ficavam incomodados de não poderem mostrar o céu.

4.2.6. Narrativa 03: *Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí*

Há muito tempo, no meio da floresta, na época em que nós, Suruí ainda éramos brabos, vivia um indiozinho malinador. Por mais que seus pais o alertassem sobre os perigos da vida, ele teimava em não acreditar na sabedoria de nosso povo.

Figura 52 – Sol Suruí



Desenho Suruí

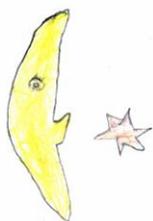
Naquela época, o mundo era mais frio e mais escuro, ainda não existiam Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o vento.

Os índios Suruí brabos também eram conhecedores de muitos segredos do Universo. O indiozinho era muito curioso e vivia perguntando sobre tudo. Um dia, ele viu uma cabaça fechada e quis saber o que havia lá dentro. Os mais antigos lhe disseram que o índio que mexesse naquela cabaça sagrada seria duramente castigado. Parece que essas palavras aumentaram ainda mais o desejo do jovem índio.

Alguns dias se passaram e ele não tirava da cabeça o desejo de abrir a cabaça. Até que um dia...

Todos estavam ocupados e o pequeno índio ficou sozinho diante da cabaça. Nervoso, o indiozinho malinador sentiu um frio na barriga. Suas mãos suavam... “Será duramente castigado...”

Figura 53 – Sahy e Sahy-Tatawai



Desenho Suruí

De uma vez só ele abriu a cabaça. De dentro saíram o fogo e o vento com tanta violência, que mataram o indiozinho. O vento se soltou e se espalhou pelo Universo. Já o fogo... Bem, o fogo também se espalhou no céu. Durante o dia, transformou-se em Kwarahy e ajudou a melhorar nossas roças. À noite, ele se transformou em Sahy, só que nós dormíamos nesse período e Sahy ficava muito sozinho. Então, o fogo resolveu dar-lhe um filho e criou Sahy-Tatawai. Ele não fica o tempo todo do lado do pai, mas podemos vê-los juntos no início da noite e no final da madrugada, brilhando no céu. (CORRÊA, 2004)

Arihêra é a matriarca de uma das mais importantes famílias Suruí. É mulher de um ex-cacique, Umassú, com quem têm quatro filhas e um filho. Entre os Suruí há poucos índios longevos. Os dois têm mais de 60 anos, por isso fazem parte do seletto e pequeno grupo de índios autorizados a falar da memória Suruí. A posição sujeito deles é autorizada pela sociedade Suruí.

A autoridade discursiva dos narradores merece atenção do pesquisador. Entre as sociedades indígenas, nem todos os índios são autorizados a conversar com pessoas de fora. Em alguns grupos, as mulheres não aprendem a língua portuguesa, como é o caso dos Guajajaras, apenas os homens se comunicam. Entre os Mbyá-Guarani do RS, a palavra com o estrangeiro era masculina, embora as índias falassem português. Quando se trata das narrativas do grupo, fica ainda mais difícil, pois em muitos grupos os homens podem falar de sua vida, mas não podem contar as narrativas. Em muitas sociedades indígenas, apenas o

pajé pode fazer isso, nem mesmo o cacique está autorizado. Há sociedades em que mulheres assumem a posição de pajé, como acontecem entre os Kaingang, mas não é muito comum. Naturalmente, que neste caso, elas são autorizadas a contar as narrativas.

4.2.7. Zahy, Uri e Sahy

A seguir, um quadro comparativo das recorrências entre as três narrativas:

Recorrências:

Narrativa Makurap – Uri é um homem.

Narrativa Tembé - Zahy é um homem.

Narrativa Suruí - Sahy é um homem.

Narrativa Makurap – Transgressão – Uri deseja sua irmã.

Narrativa Tembé - Transgressão - Zahy deseja sua tia materna.

Narrativa Suruí - Transgressão - O indiozinho viola a cabaça sagrada.

Narrativa Makurap – Auto-Punição – Uri vai embora da terra.

Narrativa Tembé - Punição - Zahy é expulso da terra.

Narrativa Suruí - Punição – O indiozinho morre.

Narrativa Makkurap – Solidão de Uri – Ele fica só no céu.

Narrativa Tembé - Solidão de Zahy – Criação de Zahy-Tatá, a mulher.

Narrativa Suruí - Solidão de Sahy – Criação de Sahy-Tatawai, o filho.

A partir das narrativas, é possível falar na possibilidade de uma dispersão da narrativa Suruí. Considerando que são grupos se originam de uma mesma língua, de uma mesma cultura e que os Suruí conheciam a narrativa Tembé. Mas a memória discursiva não é um sistema fechado.

Só por sua existência todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é um índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações do inconsciente)... (Michel Pêcheux ,1997:56)

Entre as narrativas Makurap, Tembé e Suruí, há algumas recorrências, mas os Suruí não condenam o incesto, como as outras duas sociedades. Depois de algum tempo entre eles, conhecendo a história do grupo, pude entender melhor por que as narrativas eram tão diferentes.

Na perspectiva discursiva, as narrativas se constituem com os diferentes processos históricos vividos pelos grupos. Zahy, Uri e Sahy se constituem com as diferentes histórias vividas pelos Tembé, pelos Makurap e pelos Suruí-Aikewára. Não tenho muito a dizer sobre os Makurap, mas, falando mais especificamente dos Tembé e dos Suruí, que vivem, hoje nas fronteiras do Pará, podemos observar que eles estão sob o julgo das mesmas políticas públicas estaduais e há uma série de circunstâncias econômicas e sociais muito parecidas a que estão submetidos. A forma como reagem a tudo isso, no entanto, não é a mesma e eles experienciam acontecimentos discursivos e acontecimentos históricos bem singulares.

Como a palavra *zahy*, a lua dos Tembé é estruturalmente parecida com *sahy*, esperava que esta semelhança também se estendesse ao plano das narrativas. Mas não encontrei o incesto e as manchas de jenipapo na narrativa Suruí, os fios do discurso que eu procurava.

Nos anos de 1960, os Suruí chegaram quase ao extermínio. Somavam apenas 23 índios e já se dava por certa a sua extinção. Nas palavras de Roque Laraia (1980: 111):

Podemos concluir, então, que o contato com a sociedade brasileira, para os grupos Tupi, do vale do Tocantins, acarretou uma série de graves conseqüências para a sobrevivência dos mesmos como grupos tribais.

Atingidos em seus territórios, pela penetração de elementos de uma economia do tipo extrativista, os índios Akuá-Assurini e Suruí viram-se diante de uma situação competitiva, para a qual não estavam preparados. As reações diversas de cada grupo, belicosa no primeiro caso e pacífica no segundo, conduziram a um mesmo resultado: o início do processo de extinção.

Diferente das previsões, porém, depois de superar uma série de dificuldades, inclusive após uma desastrosa ida para as cidades da região, os Suruí decidiram voltar para suas terras e reestruturar o grupo. Neste período, houve uma reorganização da estrutura social e de parentesco do grupo. Os próprios Suruí admitem que as regras de incesto se flexibilizaram, neste período.

O incesto ganhou um novo estatuto para os Suruí. Segundo os relatos da índia Morena Suruí, filha mais velha de Arihêra e Umassú, quando deram início à reestruturação do grupo, um dos critérios era evitar casamentos com não-índios. Como o grupo era constituído por um número pequeno de índios e alguns da mesma família, acabou sendo imperativa a flexibilização das regras matrimoniais. Não consegui saber exatamente como eram essas regras antes da depopulação. Os Suruí não gostam muito de falar sobre este assunto.

Há, portanto, um interdito ideológico em relação ao incesto. Seria estranho que mantivessem uma narrativa que condenasse tão abertamente as relações entre parentes. As narrativas materializam a história vivida pelos Suruí. A história de Sahy traduz também as relações de poder que atuam na sociedade Suruí.

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2000: 8-9)

Sahy e *zahy* não representam apenas uma variante das línguas Tupi. Existe historicidade nesta diferença. Analisando as narrativas, podemos compreender o processo histórico que possivelmente determinou esta diferença materializada no discurso dos Suruí. As condições de produção da história dos Suruí constituem a sua narrativa de criação da lua.

Existem acontecimentos na história recente dos Suruí que desautorizam as narrativas Tembê e Makurap. Houve uma desestruturação nas instituições sociais dos Suruí. A narrativa, interpretada a partir da história do grupo, revela as transformações acontecidas na organização da família Suruí. Mas, a depopulação interferiu também na organização

econômica, a distribuição das tarefas certamente também foi reorganizada, bem como o número reduzido de índios até impossibilitou a realização de alguns rituais religiosos.

Para analisar melhor o que a depopulação significa discursivamente é importante fazer a diferença entre acontecimento histórico e acontecimento discursivo. A depopulação é um acontecimento histórico que gerou novas discursividades entre os Suruí. O acontecimento discursivo são as tomadas de posição em relação ao incesto.

Agora, nada de fato garante que antes da depopulação havia uma outra narrativa de origem da lua, onde aparecia o incesto. Há narrativas como as do Mbyá-Guarani ou como as do Asuriní do Xingu em que a questão do incesto também não aparece. Eu não estou aqui propondo que a memória Tupi é um sistema fechado e que as narrativas que explicam o nascimento da lua necessariamente tenham que envolver incesto. O que pude observar é que existe uma regularização e que ela não é absoluta.

E por que o incesto, entre os Suruí, despertou minha atenção? A narrativa que conta como os Suruí nasceram fala que depois de uma grande água, sobreviveram apenas Mutum, o primeiro homem e Wiratinga, a primeira mulher. Arihêra Suruí, quando me contou esta história, imediatamente afirmou que a história de Adão e Eva também tinha casamento de irmão com irmão. Se não, como teria sido? Visivelmente o incesto era um tema que incomodava o grupo. Quando lhes contei a narrativa Tembê que narra o nascimento de Zahy, eles ficaram meio aborrecidos e me contaram a sua narrativa que explica o nascimento de Sahy e afirmaram que esta era a verdadeira história da lua. Havia uma posição discursiva sobre o incesto, cuja condenação não parecia ter muito lugar.

Existem, certamente, outras formas de analisar estas narrativas, mas o meu caminho foi este. Eu vim da antropologia e realizei um trabalho de campo entre os Suruí. Muitas vezes a minha forma de interpretar é apenas descrevendo o que vivi entre eles. Para a análise do discurso, a descrição já é uma forma de interpretação. Por que selecionei estes e não outros elementos?

4.2.8. Sahy e « On a gagné »

Michel Pêcheux (1983) mostra como compreende “o acontecimento, a estrutura e a tensão entre descrição e interpretação”, analisando os momentos que se seguiram ao resultado da vitória de Mitterand, na França, em 1981. Segundo ele, imediatamente, o

resultado das eleições (o acontecimento histórico) começou a se estruturar em discurso. Depois de muitos anos de governos autoritários, finalmente um presidente socialista chegava ao poder e os franceses comemoravam nas ruas saudando o novo presidente com o enunciado “On a gagné”, um grito de guerra de torcidas organizadas que materializava aquela nova discursividade.

Segundo Pêcheux (1983: 29):

O confronto discursivo sobre a denominação deste acontecimento improvável tinha começado bem antes do dia 10 de maio, por um imenso trabalho de formulações (retomadas, deslocadas, invertidas, de um lado e de outro do campo político) tendendo a prefigurar discursivamente o acontecimento, a dar-lhe forma e figura.

No caso da narrativa Suruí, as instituições envolvidas são bem diferentes das francesas. Mas, sem dúvida, houve entre os índios uma movimentação de sentidos, que não aconteceu instantaneamente. Pode-se falar tranquilamente em deslocadas, retomadas, invertidas. Houve uma desestruturação da sociedade Suruí, que se reestruturou também como discurso.

As entrelinhas do Tempo e os caminhos de flecha Tupi

Figura 54 – Esculturas Mbyá-Guarani



Foto: Lariza Golvea

*Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Entro nun acordo contigo
Tampo, tempo, tempo, tempo*

*Por seres tão inventivo
E pareceres contínuo
Tempo, tempo, tempo, tempo
És um dos deuses mais lindos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Caetano Veloso*

Dependendo do campo de saber a que esteja associada, a análise do tempo pode percorrer caminhos bem diferentes. Definir o que é o tempo, de forma linear é muito difícil, fala-se do intervalo de tempo, do tempo como elemento da narrativa, do tempo da história. Ele tem interessado aos linguistas, aos antropólogos, aos historiadores, aos críticos literários, aos economistas, aos físicos. Dentro de suas especificidades, todos os campos de saber são atravessados pela questão do tempo. A continuidade marcada do tempo nas culturas do Ocidente alimenta a ilusão de que é possível controlar a experiência do homem no planeta, ou pelo menos, escrevê-la a partir de um começo e de um final controláveis pelo calendário.

Este universo de temporalidades nos afeta a todos os “instantes”. Neste capítulo, escrevo na temporalidade do raciocínio acadêmico ocidental, diferente dos tempos das narrativas indígenas, das possibilidades literárias do tempo, da informalidade do cotidiano. Escrevo nesta nossa percepção, neste espaço de tempo chamado capítulo.

Mais especificamente nas ciências humanas, o tempo já mereceu uma série de teorizações. Maurice Halbwach (2006) procurou diferenciar o tempo histórico, do tempo coletivo, que se constrói na memória coletiva. O cronotopo, princípio bakhtiniano que liga o tempo ao espaço mostra como a definição de tempo está imbricada com o contexto histórico em que os discursos são produzidos. Wenrich (1968) desloca a análise tradicional dos tempos verbais e assinala o caráter discursivo do tempo. A antropologia interpretativista de Geertz (1976) dessacralizou o caráter subjetivo do tempo etnográfico. Benveniste (2003) situou o tempo na perspectiva linguística e mostrou outras formas de

tempo. Foucault, no famoso prefácio de “Arqueologia do Saber” desconstruiu a suposta neutralidade ideológica de um tempo contínuo.

A história contínua é um correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta, a promessa de que o sujeito poderá, um dia, - sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seus domínios sobre elas e encontrar o que pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência. (FOUCAULT: 2005, 24)

Este tempo contínuo e cronológico instituído pelas culturas ocidentais, dividido em antes e depois de Cristo constitui uma ordem discursiva, pois instituído a partir dos movimentos de sentido da história do Ocidente. Basta pensarmos que antes de Cristo, o mundo greco-romano encontrava outras formas de viver e representar o tempo, que obviamente não começou com o cristianismo. Esta não começo nem mesmo nos primeiros séculos depois de Cristo. O calendário gregoriano, principal marcação do tempo ocidental só foi estabelecido no século XVI, alguns séculos depois de Cristo.

Neste capítulo, vou tratar do tempo das narrativas orais Tupi, mas para isso, primeiro, vou falar de algumas abordagens das ciências humanas que inventaram esta noção de tempo que a maioria de nós, ocidentais, toma como uma verdade absoluta.

5.1. Considerações sobre tempo na antropologia

Como já disse em outros capítulos, a antropologia é uma ciência que nasce para estudar este “outro” do Ocidente e sua a fala deste “outro” esteve normalmente associada às narrativas orais. No Brasil, no começo da colonização, esteve associado mais especificamente às narrativas orais indígenas. Na sequência deste capítulo vou tratar especificamente do tempo destas narrativas, mas antes, considero importante assinalar alguns aspectos do tempo em que foi escrita boa parte das produções etnográficas: o presente etnográfico. Deve-se a este tempo uma percepção a-histórica da realidade das

sociedades indígenas. Sempre no presente, as monografias muitas vezes simularam uma situação histórica bem anterior ao contato.

A antropologia interpretativa proposta por Clifford Geertz, nos Estados Unidos, trouxe a hermenêutica para a análise antropológica. Seus questionamentos sobre discursividade do texto etnográfico, lugar do autor e saber local vêm influenciando, há algumas décadas, a produção antropológica.

Assim como os estruturalistas, ele também vai buscar uma aproximação com as letras, sua antropologia interpretativa propõe leituras a partir da semiótica de Roland Barthes e Paul Ricoeur, entre outros. Para ele, identificar os elementos estruturais não é suficiente e a cultura passa a ser compreendida como uma ação simbólica.

[o] conceito de cultura que defendo ... é essencialmente semiótico. Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado..(GEERTZ 1978:8-9):

Não existe discurso neutro e o texto etnográfico traz em sua materialidade a história que o constitui, está sujeito às condições de produção da pesquisa etnográfica: como foram feitos os primeiros contatos com o grupo (através de um amigo, da FUNAI), o patrocinador da pesquisa (Fundação Ford, CNPq, recursos próprios), o responsável pela publicação (a Unesco, uma editora comercial). Enfim, há uma série de instituições que gerenciam a pesquisa etnográfica. A pretensa tradução “neutra” que o antropólogo faz da cultura do outro passa a ser também considerada uma produção cultural deste sujeito específico em um contexto histórico determinado.

Analisando o artigo *Como pensamos atualmente: Por uma etnografia do pensamento moderno*, de *O Saber Local* (Geertz, 1995), Cardoso de Oliveira(1988:20-21) comenta:

[n]ele Geertz mostra primeiramente – e para um auditório da Academia de Artes e de Ciências “que a etnografia do pensamento (...) é uma tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e reflexão interpretativa. E que desse objeto não escapamos nem mesmo nós antropólogos: “Agora – diz ele – somos todos nativos”

Fabian (1983) analisa o tempo em que os textos etnográficos normalmente são escritos, o presente etnográfico. Para ele o tempo é representado, na maioria dos textos antropológicos de forma etnocêntrica. Esta opção de temporalidade inventa uma ficção etnográfica (1983:81). Um bom exemplo desta situação é a monografia clássica de Malinowski “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” (1922/1976). Ao final da leitura, fica a sensação de que ainda hoje os trobriandeses estão lá, realizando o *Kula*.

Ainda na primeira metade do século XX, o próprio Malinowski fez considerações sobre o tempo etnográfico. Ele se confessava evolucionista. Acreditava que era possível se chegar às origens da cultura humana, embora para isso não considerasse necessária uma pesquisa histórica. Supostamente seria possível encontrar, na atualidade, comunidades humanas que ainda vivessem na Idade da Pedra. Em sua produção fica evidente o descaso com a perspectiva histórica da cultura.

O tempo etnográfico em que escreveu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (Malinowski, 1978) cria realmente uma realidade isolada dos processos históricos vividos pelos trobriandeses. Esse tempo congelado mereceu uma crítica do próprio Malinowski. Embora não tenha revisto suas monografias, chegou a declarar que esse tipo de construção etnográfica acabava por fantasiar a realidade dos povos “primitivos”. Kuper (1978:47) avaliando as considerações de Malinowski sobre a interferência da cultura européia nas sociedades africanas, pondera:

Malinowski passou a ver a realidade etnográfica não como “culturas selvagens” mas, outrossim, como culturas coloniais em processo de rápida mudança. As suas obras primas etnográficas não consubstanciaram esse *insight* e serviram de poderoso exemplo de como as culturas tribais podiam ser descritas como se estivessem “incólumes”.

Se essas constatações de Malinowski, no final de sua carreira, estivessem traduzidas de fato em suas monografias, poderiam ter dado um novo rumo ao debate sobre o tempo antropológico, já que é a partir dele que se institui na etnografia esta forma de temporalidade. Ainda hoje, a leitura de muitas monografias sobre os índios brasileiros, escritas neste presente etnográfico, continuam criando a ilusão de que as sociedades indígenas vivem em harmonia com sua cultura, ou, em alguns casos, continuam anunciando

a extinção de alguns grupos. Sem a perspectiva histórica, muitas vezes a nossa cultura acadêmica revela a permanência dos interesses coloniais.

5. 2. Tempo e Representação

Ao lado da história, a teoria literária e a linguística sempre estiveram envolvidas com questões relacionadas à representação do tempo. O estudo das narrativas orais também sempre esteve nesta fronteira. Como já foi dito no capítulo três, as narrativas orais indígenas, classificadas como manifestação literária, não são consideradas fontes históricas no Ocidente. Em função desta divisão, as análises que aqui proponho frequentemente se valem das categorias analíticas da crítica literária, pois foi neste campo de saber que as narrativas orais mais foram estudadas. Também como mostrei no capítulo 3, foi justamente da teoria literária que surgiu o primeiro método de análise estrutural das narrativas, proposto por Wladimir Propp.

O tempo é um dos principais elementos das narrativas, mas este é um tempo representado e não um tempo do vivido. Todorov, analisando como a obra literária se constitui entre o tempo dos acontecimentos e o tempo das representações, afirma:

Em nível mais geral, a obra literária tem dois aspectos: ela é ao mesmo tempo uma história e um discurso. Ela é história no sentido em que evoca uma certa realidade. Acontecimentos que teriam ocorrido, personagem que desse ponto de vista se confundem com os da vida real. Esta mesma história poderia ter sido relatada por outros meios; por um filme, por exemplo, ou poder-se-ia tê-la ouvido pela narrativa oral de uma testemunha, sem que fosse expressa em um livro. Mas a obra é, ao mesmo tempo, discurso: existe um narrador que relata a história; há diante dele um leitor que a percebe. (TODOROV: 2008, 220/221)

Quando se passa da realidade para a representação, o tempo em que os acontecimentos vão ser narrados já não obedece mais às circunstâncias da realidade em que aconteceram.

O problema da apresentação do tempo da narrativa impõe-se por causa de uma dissemelhança entre a temporalidade da história e a do discurso. O tempo do discurso é, em um certo sentido, um tempo linear, enquanto o tempo da história é pluridimensional. Na história muitos elementos podem-se desenrolar ao mesmo tempo; mas o discurso deve obrigatoriamente colocá-los um em seguida ao outro, uma figura complexa encontra-se projetada sobre uma linha reta. É daí que vem a necessidade de romper a sucessão “natural” dos acontecimentos mesmo se o autor desejava segui-la de perto. Mas a maior parte do tempo o autor não tenta encontrar esta sucessão “natural” porque utiliza a deformação temporal para certos fins estéticos. (TODOROV: 2008, 242)

Santo Agostinho é um dos primeiros filósofos a falar sobre tempo e linguagem. Para ele, existia o tempo da língua e o tempo da eternidade. Analisando o passado, o presente e o futuro a partir das concepções aristotélicas de “ser” e “não ser”, Agostinho conclui que o passado não é tempo, porque já passou, o futuro ainda virá a ser e o presente também não é o tempo, porque não tem extensão para ser medido. Estas três formas de tempos só existem na linguagem. Se o presente ganha extensão, já não existe mais passado ou futuro, mas este presente perene faz parte de um tempo divino, é o tempo da eternidade.

Ele desconsidera o tempo cronológico medido pelos movimentos dos astros. Na doutrina cristã, Deus criou o universo, portanto foi também ele que criou o tempo, o espaço e os homens. Neste sentido, o tempo da criação é diferente do tempo da linguagem do homem:

Mas comparou estas palavras que tinham ressoado com a eternidade silenciosa do teu verbo e disse: “É outra coisa, é uma coisa completamente diferente. Estas palavras estão bem longe, abaixo de mim, nem mesmo existem porque fogem e passam, enquanto a palavra de Deus permanece acima de mim eternamente. (AGOSTINHO, VI, 8)

Sem considerar esta perspectiva de tempo e linguagem de Santo Agostinho, a linguística estrutural proposta por Saussure (2003:30) deixa do lado de fora qualquer perspectiva de tempo, já que para ele os sistemas lingüísticos são abstratos e não estão relacionados ao ato da fala. Este sistema estrutural, que vai fundamentar as primeiras correntes do estruturalismo nas ciências sociais, deixa a perspectiva temporal de fora da estrutura da língua.

Deve-se a Benveniste algumas considerações importantes sobre tempo e linguagem, pois ele recoloca a questão do tempo nos estudos da linguagem. Analisando as definições

de tempo e a confusão natural em relação a este termo tão polissêmico, ele procura diferenciar três acepções: tempo do vivido, tempo crônico e um tempo linguístico. Sem intencionar realizar um tratado filosófico sobre o tempo, seu objetivo principal é mostrar as particularidades do tempo linguístico, como ele se relaciona com os outros tempos e como ele constitui o aparelho formal da enunciação.

Queremos mostrar que este termo tempo recobre representações muito diferentes, que são as muitas maneiras de colocar o encadeamento das coisas e queremos mostrar, sobretudo que a língua conceptualiza o tempo de modo totalmente diferente da reflexão.

(...)

As línguas não nos oferecem de fato senão construções diversas do real, e é talvez justamente no modo pelo qual elas elaboram um sistema temporal complexo, que elas são mais divergentes. (BENVENISTE: 1989, 70)

Para Benveniste, a vida real tem pontos de referência, mas o tempo vivido corre sem fim e sem retorno, pois jamais reencontraremos nossa infância, nem o ontem, nem o instante que acaba de passar. O tempo crônico, por sua vez é objetivo, mensurável, fixado em calendários e não pode coincidir com o tempo vivido, pois esta objetividade e mensurabilidade dos acontecimentos “não coincidem com as categorias próprias da experiência humana no tempo”.

O tempo linguístico está relacionado ao exercício da fala, por isso ele se define e se organiza como uma função do discurso. Benveniste fala em um “presente da instância da fala”, estabelecido no momento da enunciação “Cada vez que um locutor emprega a forma gramatical do “presente” (ou uma forma equivalente) ele situa o acontecimento como contemporâneo da instância do discurso que o menciona.” (BENVENISTE: 1989, 74). O tempo linguístico, embora admita todas as divisões do tempo crônico, não faz parte de nenhuma delas.

Este presente da enunciação é bastante relevante, quando pensamos sobre o tempo das narrativas orais indígenas. É comum as pessoas quererem vincular este tempo linguístico às divisões do tempo crônico. No fragmento seguinte, da narrativa Suruí de origem da lua, analisada no capítulo anterior, podemos observar que as ações estão todas no

tempo passado, o que significa que estão para trás em relação ao tempo em que ela foi enunciada.

De uma vez só ele *abriu* a cabaça. De dentro *saíram* o fogo e o vento com tanta violência, que *mataram* o indiozinho. O vento se soltou e se *espalhou* pelo Universo. Já o fogo... Bem, o fogo também se *espalhou* no céu. Durante o dia, *transformou-se* em Kwarahy e *ajudou* a melhorar nossas roças. À noite, ele se transformou em Sahy, só que nós *dormíamos* nesse período e Sahy *ficava* muito sozinho. (CORRÊA: 2004, 66)

A partir da enunciação e não considerando tabelas de conjugação verbais, Benveniste (1995) também analisa como os tempos verbais funcionam na língua francesa. Ele assinala que eles são utilizados de acordo com as características do discurso enunciado e não formas fixas que podem ser usadas apenas seguindo um modelo de conjugação sem considerar suas funções na situação de comunicação.

Para o filólogo alemão Harald Weinrich, os tempos verbais são definidos a partir da *situação comunicativa* em que serão utilizados. Em língua portuguesa, diante de um enunciado que comece com “eu gostaria...” a expectativa criada é que logo na sequência apareça um pedido. O futuro do pretérito não está relacionado a nenhum aspecto do tempo cronológico. Usamos este tempo quando queremos imprimir aos nossos enunciados uma certa polidez, procurando criar uma situação comunicativa baseada em gentilezas.

Em suas análises, Weinrich (1968:66), a partir das situações comunicativas a que pertencem, divide os tempos verbais da língua francesa em dois grupos: os tempos do mundo comentado (o *presente*, o *pretérito perfeito composto*, o *futuro do presente simples e composto*) e os tempos do mundo relatado, narrado (o *perfeito simples*, o *imperfeito*, o *mais-que-perfeito*, o *futuro do pretérito*).

La diferencia entre *canta* e *cantaba* no consiste en que la información (semántica) “cantar” añadamos en un caso el información “en el presente” y en segundo “en el pasado”. En expresiones como “canta” e “cantaba”, e solo sobre la base de los tiempos, no aprendemos absolutamente nada sobre o Tiempo del cantar. Los tiempos presente e imperfecto (y los correspondientes en otros idiomas) nos están informando más bien sobre el modo como tenemos que escuchar. Nos dicen si el cantar va ser comentado o narrado. Para el oyente es importante. Reaccionará de forma distinta de un caso a otro. El *cantar* comentado exige generalmente una postura, actitud, inmediata: una opinión, una valoración, una enmienda o cosa pareja. Si el cantar é pero solo narrado, no si impone adoptar una postura, puede ser aplazada o se puede, sencillamente, no adoptar ninguna. (WEINRICH: 1968, 76)

O mundo relatado ou narrado dá conta de todas as formas narrativas, desde as epopéias, até pequenas narrativas que fazem parte do cotidiano. Independente do gênero textual, estas narrativas demandam um comportamento do leitor-ouvinte de passividade, uma vez que, a priori, ele não vai ser convidado a interferir no relato. Já o mundo comentado, do qual fazem parte todos os outros textos, segundo Weinrich (1968:76), convocam a participação do leitor-ouvinte. A utilização dos tempos do grupo I exige algum tipo de resposta, verbal ou não-verbal, deste ouvinte-leitor. Mas, em um mesmo texto, sem muita dificuldade, é possível passar do mundo narrado para o mundo comentado.

Analisando os tempos verbais a partir de Weinrich, Benedito Nunes (2003:40) afirma:

Se o pretérito tivesse compromisso com o passado, não se escreveriam nesse tempo as novelas de ficção científica e romances utópicos, como Admirável Mundo Novo de Aldous Huxley, localizados no futuro, e nem se resumiriam no presente enredos de romances históricos, localizados em fases pregressas, ou roteiros cinematográficos a serem realizados.

Estas considerações de Weinrich falam de um universo pouco flexível, já que ele identifica apenas dois tipos de mundo. Mas, o mais significativo de suas análises é identificar nos tempos verbais aspectos discursivos, que não estão presos nem ao tempo cronológico, nem aos aspectos mórficos dos verbos.

Além dos tempos verbais, Weinrich também assinala a importância de certas expressões que fazem a passagem de uma situação comunicativa à outra. Ele mostra que, também neste caso, não se trata de uma relação com o tempo cronológico. Para exemplificar, ele usa “era uma vez”. Ao ouvir ou ler esta expressão, o leitor-ouvinte logo

saberá que há uma troca de planos, um deslocamento em relação ao aqui e agora. Expressões como esta não introduzem apenas um outro tempo, mas nos situam em um outro universo, um universo com tempo próprio.

Em relação às narrativas indígenas, estas passagens de um universo a outro, anunciam que estamos em um outro universo cultural. Em minhas análises, o tempo traduzido por estas expressões revela também um caráter identitário, pois traduzem uma forma particular que as sociedades indígenas encontraram para organizar e traduzir uma de suas dimensões. As categorias de tempo crônico, tempo vivido e tempo linguístico nos dão pistas de como pensar os tempos que constituem estas narrativas, mas são categorias ocidentais, construídas a partir de um universo cultural compartimentalizado em áreas de saber. Existe uma farta literatura sobre tempo mítico e eu mesma já trabalhei bastante com esta perspectiva. Hoje, porém, suspeito das relações de poder que gerenciam esta classificação.

A seguir, relacionei três tempos narrativos de diferentes grupos indígenas, Guarani, Suruí e Asuriní:

E agora, vou contar uma história ... Porque eu sei muita história ... Muita mesmo! ... No passado, bem antes da época dos brancos, quando as nossas florestas eram habitadas somente por nós mesmos, um nhandeva estava cortando madeira no mato ... Longe ... Bem longe! ... Ele estava preparando cocho para fazer a chicha ...
(Nenhito Nhandeva)

Isso aconteceu há muito tempo, na época em que nós éramos brabos... Os animais estavam cuidando de suas vidas na floresta, como sempre faziam. De repente, ouviram um canto muito bonito vindo do céu.
(Apí Suruí)
Tudo isso aconteceu no tempo de Mbava. Caiu uma grande água do céu, y'uu. Foi tanta água, que só um homem sobreviveu, Uajaré.
(Mbaiô Asuriní)

Estes tempos, em que contam grande parte de suas narrativas orais, não têm tradução para a língua portuguesa, ou mesmo para a cultura ocidental. A princípio se poderia supor que se trata de um tempo que antecede à chegada dos não-índios. Mas, quando se conhece um pouco mais os grupos, a conclusão é que é um outro tempo. E, inclusive, não é necessariamente um passado. Não é uma simples marcação de tempo, trata-se de um outro universo.

5.3. Cronotopo: as condições de produção do tempo

Inspirado na teoria da relatividade de Albert Einstein, que descentraliza a questão do tempo na perspectiva física e associa-o ao espaço, Bakhtin introduziu no vocabulário da crítica literária uma definição ideológica de tempo-espaço, o cronotopo. Trata-se de uma unidade indissociável e irradiadora de juízos de valor que constituem as narrativas. O cronotopo, cuja raiz principal está no tempo, é tão fundamental, que chega a definir os gêneros e os subgêneros em literatura.

Ao analisar os grandes cronotopos tipologicamente estáveis – a estrada, o castelo, o salão-sala de visita, a soleira -, as variáveis mais importantes do gênero romanesco nas primeiras etapas de sua evolução, Bakhtin assinala o significado temático que possuem. O cronotopo é o centro organizador dos principais acontecimentos temáticos do romance, onde os nós do enredo são feitos e desfeitos.

Todos os elementos abstratos do romance, as generalizações filosóficas e sociais, as idéias as análises das causas e dos efeitos, gravitam ao redor do cronotopo, graças ao qual se enchem de carne de sangue e se iniciam no caráter imagístico da arte-literária. (BAKHTIN: 1998, 356).

O cronotopo é uma maneira de se compreender a experiência, é uma ideologia modeladora da forma de compreensão dos atos e ações. Todos os contextos são moldados pelos cronotopos. As ações são praticadas em contextos específicos, os cronotopos diferem segundo os modos pelos quais compreendem o contexto e a relação que as ações e os eventos mantêm com eles.

Em “Questões de literatura e de estética” (1998), ele analisa romances de gêneros diferentes e procura mostrar como o tempo influencia nas transformações por que vão passando estas obras. Inicialmente, ele analisa o tempo no romance grego de aventuras e observa que os heróis se envolvem em muitos acontecimentos, mas no final, permanecem jovens e belos como no início. Este tratamento dado ao tempo vai sofrendo transformações em outros tipos de romances.

O segundo gênero de que trata, Bakhtin denomina de romances de aventuras e de costumes. Neles o tempo ganha nova dimensão. Embora a maioria dos acontecimentos que vivem o protagonista seja determinada pelo acaso, o processo que dá início à história está relacionado a alguma transgressão que ele mesmo cometeu, e o final, à sua redenção.

Então, se no início é um jovem inexperiente, no final, é uma pessoa amadurecida, para quem a passagem do tempo trouxe benefícios.

Gradativamente, ele vai mostrando como diversos tipos de romances se constituem a partir de cronotopos diferentes, até chegar aos romances modernos e às análises do que denomina conto popular. Bakhtin se preocupa em mostrar como a sociedade dividida em classes sociais produz romances com tempos diferentes.

À medida que o corpo social se divide em classes, o complexo sofre importantes modificações, e os motivos e temas correspondentes passam por reinterpretações. Ocorre a diferenciação gradual das esferas ideológicas. O culto separa-se da produção agrícola; a esfera do consumo isola-se e, até um certo grau, se individualiza. (BAKHTIN: 1998: 321)

Bakhtin mostra como a sociedade dividida em classes sociais produz romances com tempos diferentes. Mas podemos também pensar como uma sociedade que não é dividida em classes, como a dos índios, também produz narrativas com tempos diferentes. As narrativas que remontam ao Tempo dos antepassados são bem diferentes das que contam histórias de vidas. Aquelas se constituem com um tempo identitário, enquanto estas muitas vezes se realizam em um tempo cronológico.

Para Bakhtin, o cronotopo constitui a obra literária, mas não se limita a ela. No final de sua análise, ele mostra como o contexto sócio-histórico do escritor e do leitor também se circunscreve em um espaço-tempo incompleto e irrepitível.

Naquele tempo-espaço totalmente real onde ressoa a obra, onde se encontra o manuscrito ou o livro, encontra-se também o homem real que criou a língua falada, que ouve e lê o texto. Naturalmente, estes seres reais, autores e ouvintes-leitores, podem se encontrar (e frequentemente se encontram) em tempos-espaços diferentes, separados às vezes por séculos e por distâncias espaciais, mas se encontram da mesma forma num mundo uno, real, inacabado e histórico que é separado pela fronteira rigorosa e intransponível do mundo representado no texto. Por isso nós podemos chamar esse mundo de *criador* do texto: pois todos os seus elementos – a realidade refletida no texto, os autores que o criam, os intérpretes (se eles existem) e, finalmente, os ouvintes-leitores que o reconstituem e, nessa reconstituição, o renovam – participam em partes iguais do mundo representado. Dos cronotopos reais desse mundo representado, originam-se os cronotopos refletidos e criados no mundo representado na obra (no texto). (BAKHTIN: 1998, 358)

Ele também explica que a relação dos cronotopos uns com os outros pode ser dialógica. Não podemos nos esquecer de que os cronotopos também se organizam a partir de correlações de forças e competem entre si, tanto na sociedade e como na vida individual como concepções diferentes de mundo.

Nas narrativas orais dos índios Tupi podemos observar como os cronotopos também passam por processos de transformação. As sociedades indígenas vivem realidades bem heterogêneas relacionadas ao tempo de contato com o não-índio, ao número de índios, à extensão da terra indígena, às fronteiras econômicas a que foram submetidas, só para falar de alguns aspectos de diferenciação. Naturalmente que todas essas variáveis se traduzem nas narrativas, compõem as suas condições de produção. Os cronotopos constituem estas condições de produção, como vamos ver nas análises.

5.4. Um caminho de flechas: alguns pontos de chegadas na memória discursiva Tupi

Vou começar esta análise falando sobre um aspecto estrutural da sociedade Guayaki, imortalizado nos trabalhos de Pierre Clastres (2003:117): na imagem do cesto e do arco. Estes dois objetos são simbolicamente decisivos na constituição dos papéis sociais de homens e mulheres em várias sociedades indígenas de tradição Tupi. À época em que Clastres escreveu sobre o grupo, no início dos anos de 1970, a estrutura social exibia regras tão rigorosas, que não havia possibilidade de um homem se afirmar socialmente sem o uso do arco e a função de caçador entre estes índios.

Clastres (2003:122) fala sobre o caso de dois índios, que por razões diferentes assumiram o cesto, como definição de seu papel sexual. As diferenças entre homens e mulheres também se constituíam na música. Enquanto as mulheres, durante o dia, cantavam músicas tristes, repetidas, chorosas, os homens, à noite, cantavam melodias mais alegres, onde exaltavam seus feitos como caçadores, seus feitos com o arco e a flecha.

O arco e a flecha, assim como o cesto, associados à sexualidade ou não, definem papéis sociais para muitos grupos Tupi. Durante meu trabalho de campo não encontrei nenhum grupo Tupi em que as mulheres usassem arco e flecha. Inclusive entre os Suruí, quando organizei oficinas de produção de arcos e flechas, eles deixaram claro que elas só poderiam se destinar aos meninos. As meninas participariam das oficinas de confecção de redes tradicionais. Somente entre os Gaviões-Parakatejê, grupo Jê que vive em Marabá, tive oportunidade de ver uma competição de arco e flecha entre as mulheres, Mas é claro que as realidades são muito heterogêneas e é bem possível que haja grupos Tupi em que as mulheres tenham acesso aos arcos e os homens aos cestos.

Nas análises seguintes, o caminho de flecha marca uma das regularidades entre as três narrativas. Em todas elas, que usa o arco é um homem ou um animal do gênero masculino.

Estes caminhos de flecha constituem um dos os cronotopos das narrativas e, de certa forma, deixam ver os cronotopos das condições em elas foram produzidas. Bakhtin (1998:358) chama atenção sobre a importância dos caminhos para os processos narrativos, passar por eles significa se transformar. Nas três narrativas analisadas a seguir, as flechas estabelecem um caminho que leva ao céu. Esta regularidade, contudo, fala em tempos e espaços diferentes, e, naturalmente está submetida a relações de poder diferentes.

5.4.1. Movimentos de sentidos no Caminho da Anta

*Não parava de chover. Eles pediram
que a anta fizesse parar de chover. Ela
veio e fez a chuva parar. Então eles
continuaram a caminhada...*

(fragmento de uma narrativa Parakanã)

Inicialmente, o objetivo principal de minha tese seria mostrar, a partir de análises discursivas de narrativas orais e outras representações indígenas, como *Tapirapé / O Caminho da Anta* constituía-se como um discurso fundamental na identidade dos índios Tupi em terras brasileiras. A narrativa *Tapi'i'ra brilha nos céus Suruí*, dos índios Suruí do Pará, que explica como o Caminho da Anta se formou, foi o ponto de partida das análises.

Antes do trabalho com os Suruí, eu já sabia da existência de *Tapirapé* na cosmologia Tembé. Na bibliografia sobre os Tupi, havia registros de *Tapirapé* entre os Guarani. Acreditava que a pesquisa entre outros grupos revelaria, sem muita dificuldade, como este discurso ganhava novos efeitos de sentidos. Mas não foi isso que aconteceu.

Existe um grupo denominado pelos não-índios como *Tapirapé*, mas esta foi uma denominação imposta, então, eles parecem não reconhecer o Caminho da Anta em sua cosmologia. Na literatura sobre o grupo não há registro. Baldus (1970: 359) analisando a bibliografia existente sobre os *Tapirapé* fala de um registro de Charles Wagley em que os *Tapirapé* chamam a Via Láctea de “Estrada do Pancé” (ou *Panché*), é possível que este caminho mantenha relações com as narrativas orais que analiso neste capítulo, mas como Baldus não registro uma narrativa que falasse em uma caminho de flechas, não vou trazer a referência desta sociedade para a análise. Conversei com alguns índios *Tapirapé*, durante a realização do XVI COLE (em 2007), mas eles também não conheciam o Caminho da Anta no céu. Para eles a referência mais importante era sobre o rio *Tapirapé*, que existe na região em que moram. É possível, sim, que o princípio cosmológico sobre *Tapirapé* tenha alguma relação com o rio. Mas como não realizei um trabalho mais próximo, entre eles, não tenho como tirar conclusões.¹⁴

¹⁴ A propósito da denominação *Tapirapé* como etnônimo daquele povo indígena, Baldus (1970) faz uma cuidadosa revisão das fontes documentais, mostrando que o termo aparece muito cedo (a aceitar-se uma interpretação de Nimuendajú, a referência mais antiga conhecida seria em documentos da década de 1620, em que constam os índios “*Pirapez*”, sendo que nesse caso poderia ter sido “pirá + pe”, *caminho do peixe*

A narrativa a seguir mostra como *Tapirapé* pode ser considerado um cronotopo, pois se trata de um tempo-espço bastante especial para a sociedade Suruí.

5.4.2. Narrativa 04 *Tapi'i'rapé* brilha nos céus Suruí

Isso aconteceu há muito tempo, na época em que nós éramos brabos...

Os animais estavam cuidando de suas vidas na floresta, como sempre faziam. De repente, ouviram um canto muito bonito vindo do céu. Mas, como a maioria não voava, pensaram logo em construir uma escada. Alguns animais, dentre eles a anta, lançaram suas flechas em direção ao céu, mas não conseguiam acertar uma atrás da outra para montar a escada. Então, lembraram-se do tatu, ele era considerado o melhor atirador, um craque. O tatuzinho veio e com suas flechas conseguiu fazer o caminho para o céu e todos os animais foram ver de perto o pássaro cantar.



Figura 36 - Tapirapé

Na hora de voltar, todos procuraram o caminho, mas agoniados, entraram ao mesmo tempo. Quando a anta foi entrando, pelo peso da bicha as flechas se partiram. Alguns animais caíram na floresta e viraram caça pra gente comer. Outros ficaram no céu, presos no caminho da anta.

Esse caminho, assim comprido, branco de estrela ficou conhecido entre nós como o *Tapi'i'ra rape*, O caminho da Anta. Depois disso outros animais voltaram a brilhar no céu junto com *Sahy* e *Sahy-Tatawai*.

Apí Suruí

5.4.3. Apí Suruí, o professor de arco e flecha

Durante a realização do projeto educacional entre os Suruí, nas oficinas de confecção de arcos e flechas, os índios mais velhos, que são poucos, ficaram bastante empenhados em mostrar aos alunos as técnicas de confecção. Na primeira etapa da oficina, os meninos foram recolher na floresta, junto com Apí Suruí as madeiras e os fios para os arcos e as

(Baldus 1970:22-23). No entanto, no século XVIII ocorrem os registros *Tapirasse* e *Tapuyrapé* (Idem, ibidem). Esse último termo, segundo D'Angelis (comunicação pessoal) poderia apontar para outra tradução: *caminho das aldeias*, sendo esse caminho o próprio Rio que, por isso, levaria o nome.

flechas e caçar mutuns, animal, cujas penas com listras brancas e pretas eram as mais valorizadas. Atualmente, em função do desmatamento, eles levam muito tempo para conseguir encontrar o necessário para a confecção dos arcos.

Apí Suruí, sem dúvida era o mais empenhado em ensinar aos meninos como se confeccionavam as flechas. Foi ele que me contou a narrativa de *Tapirapé*. Naquela ocasião, em 2003, tinha aproximadamente uns 45 anos. Era um dos caçadores mais habilidosos do grupo. Embora eles já há algum tempo caçassem com armas de fogo, Apí cultivava o hábito de usar arco e flecha. Quando ele ia me contar esta narrativa, antes de começar, foi buscar seu arco. No momento em que falava da construção do caminho de flechas, ficava me mostrando como o tatuzinho usava seu arco. Este movimento do corpo de Apí se repetiu de forma muito semelhante quando Moreira Asuriní e Mariano Mbyá-Guarani me contaram as narrativas de suas sociedades.

Esta narrativa mostra a origem das constelações e do aglomerado de estrelas, que na cultura ocidental chamamos de Via Láctea, onde se situa o sistema solar. Como estamos dentro dela, não podemos avistá-la totalmente. Em determinados períodos do um ano, um dos braços da Via Láctea fica visível na Terra. Nas grandes cidades, porém, a poluição impede sua visibilidade. Mas, para a astronomia ocidental, o conceito de galáxia se estende também a outros grandes aglomerados de estrelas, a galáxia de Andrômeda, de Órion, entre outras.

Na narrativa Suruí, eles estão falando das estrelas, mas a partir, naturalmente, da cultura Suruí, ela narra o momento em que as estrelas surgiram. Os animais que ficaram no céu se transformaram nas constelações Suruí. No zodíaco do grupo existem as constelações da Onça, do Veado, da Cotia. As denominações são nomes de animais que vivem na floresta. O aglomerado de estrelas, que na cultura ocidental conhecemos como o braço da Via Láctea, os Suruí reconhecem como sendo a Anta. Quando não está visível no céu, dizem que ela, a Grande Anta, está para o outro lado.

Dentro da cultura Suruí, os astros celestes são percebidos em diferentes níveis. *Tatá* é um morfema lexical que significa fogo, *sahy-tatá* é estrela. Eles associam o Sol/*Kwarahy* e as outras estrelas ao fogo. Quanto à Lua, o morfema *tatá* não aparece na constituição da palavra. Entre as estrelas e os planetas, na língua Aikewára, parece não haver distinção. Mas, durante as observações, pude perceber que fazem de certa forma essa distinção, mas

em língua portuguesa. Quando me mostravam Marte ou Vênus, referiam-se a estes planetas como “estrelona”. Embora, em Aikewára, Vênus seja chamado de *Sahy-tatawai*, o filho da Lua.

É bem possível que os Suruí chamem apenas de *Sahy-tata* para galáxias que, vistas a olhos desarmados, no céu, figurem como uma única estrela. Por isso não podemos traduzir o Caminho da Anta como Via Láctea, pois, para a astronomia ocidental existem muitas outras galáxias que estão fora da Via Láctea, para os Suruí estas outras galáxias são apenas estrelas e estão todas dentro do Caminho da Anta.

Outro problema de tradução cultural que envolve *Tapirapé* diz respeito à memória discursiva da sociedade brasileira sobre a anta, que é bastante negativa. Para os índios um animal importante, mitológico - para a cultura brasileira, sinônimo de ignorância. Desde o século XVI, como já foi dito anteriormente, com a chegada dos primeiros jesuítas, as narrativas indígenas mereceram uma atenção especial. Eles precisavam conhecer as suas “crenças” para poder levar-lhes a palavra de Deus. E logo nos primeiros textos religiosos estão lá os heróis e os deuses indígenas sendo tratados de forma pejorativa. Dentro desta perspectiva absolutamente etnocêntrica, evolucionista e religiosa, os primeiros jesuítas passaram a transformar a história e o conhecimento indígena em motivo de chacota. Este é um processo que aconteceu em todas as Américas e por onde a máquina discursiva do colonialismo passou. Na América do Norte, o coiote, que passou pelo mesmo processo discursivo que a anta, também recebeu significados bastante pejorativos.

Durante minha pesquisa de campo, procurei saber se eles identificavam outros caminhos, que não fossem o da Anta. Eles sempre me respondiam que o *Caminho da Anta* era tudo, que todos os caminhos estavam dentro dele, para os Suruí, o universo não está dividido. O *Caminho da Anta* é a floresta, que também é o caminho dos índios. O universo Suruí se apresenta de forma holística.

Quando realizei o trabalho de campo entre os Suruí, interessada em conhecer suas estrelas e as narrativas relacionadas ao céu, perguntei a eles se havia Tapiira no céu. Esta pergunta, que inclusive intitula um dos capítulos de minha dissertação, de certa forma, me abriu as portas dos caminhos Suruí. A partir daí, sem que usasse palavras como estrela, lua, constelação, eles começaram a me ensinar a olhar o céu com a lente Suruí.

As circunstâncias em que as estrelas são criadas colocam os Suruí em uma estreita relação com o céu. Afinal, o caminho natural da anta é a floresta, o ambiente em que eles vivem. E, construir uma escada de flecha para chegar ao céu não é uma dificuldade para os índios.

Essa forma de compreender o céu como um caminho, também se estende à percepção de clima dos Suruí. Para eles existem duas estações climáticas: *amony'ter'ypê*, época das chuvas e *ary'pê*, período da estiagem.

Figura 56 – *Amony'ter'ypê* / A estação das chuvas



Amony'ter'ypê significa:

amona = chuva

te = dentro

ry'pe = *rape* + *y* = caminho da água

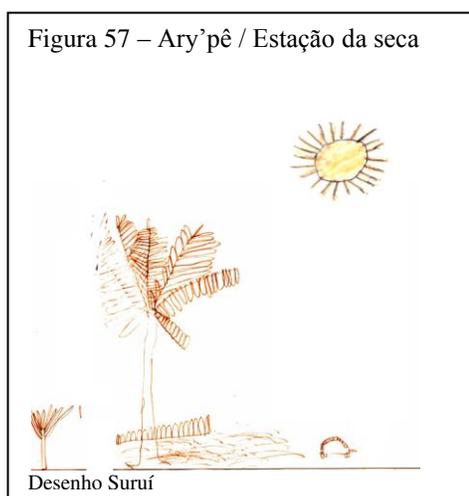
a tradução seria algo como o caminho da água entre nós.

Entendi o que esses caminhos significavam, quando Tymy Kong, a professora de Aikewára e Mihó, um dos índios mais velhos do grupo, pacientemente resolveram me explicar. O período era a primeira quinzena de fevereiro e chovia muito, inclusive aquela era uma manhã chuvosa.

Na primeira parte da manhã, logo depois do café, ainda na Casona, onde as refeições do projeto aconteciam, Mihó estava contando a narrativa de criação das estrelas. No segundo momento, estávamos dentro de uma sala de aula da escola da aldeia e os alunos escreviam em português e em Aikewára palavras sobre o céu. Perguntei sobre os períodos de menos chuva e mais chuva. Só os dois professores me respondiam. Os alunos não conheciam o nome das estações do ano. Sabiam apenas o significado de *amona*.

Eu queria entender o significado de todos os aspectos mórficos de *Amony'ter'ypê* . Os dois não conseguiam traduzir para o português o que a partícula *te* significava. Então Mihó se aborreceu e me levou para olhar a chuva. Ele começou a falar em caminho, mas como não fala bem o português e eu não falo bem o Aikewára, coube à Tymy Kong explicar: “Olha, não tá vendo? É o caminho da água dentro daqui!”.

Em relação ao nome da outra estação, *ary'pê* , que marca o período da estiagem, para os dois significava um outro caminho da água, que estava virado para o outro lado. O caminho da água, no momento da estiagem, estaria, dentro da percepção dos Suruí, no ar.



No final de minha pesquisa de doutorado, concluí que as sociedades Tupi organizam sua cosmologia a partir dos “caminhos”. Talvez a relação com a floresta contribua para a construção destes caminhos, pois quem anda em grandes rodovias, muito provavelmente vê o mundo e o universo de outra forma. Os caminhos estavam presentes entre os Asuriní, os Mbyá-Guarani, os Parakanã, *rapé*, que significa caminho é bastante recorrente entre as línguas de origem Tupi. Tanto no médio Xingu, como no extremo sul do Brasil encontramos esta palavra. Não encontrei o Caminho da Anta em todos os grupos, mas sempre estavam lá os caminhos, junto com o tempo dos antepassados, formando um cronotopo muito especial.

5.4.4. O arco e flecha e a flauta dos Asuriní do Xingu

Comparando-se ainda pela forma, o conteúdo simbólico dos objetos e relacionando-o aos pares de oposição encontrados na mitologia, o correspondente da flauta é o arco e flecha.

Regina Müller

Estive entre os Asuriní do Xingu duas vezes, acompanhado a antropóloga Regina Müller. Em abril de 2007, eles realizavam o ritual do Turé e em outubro, quando demos início à realização das oficinas de contação de história na escola Asuriní, que reunia os pajés, os alunos e os professores.

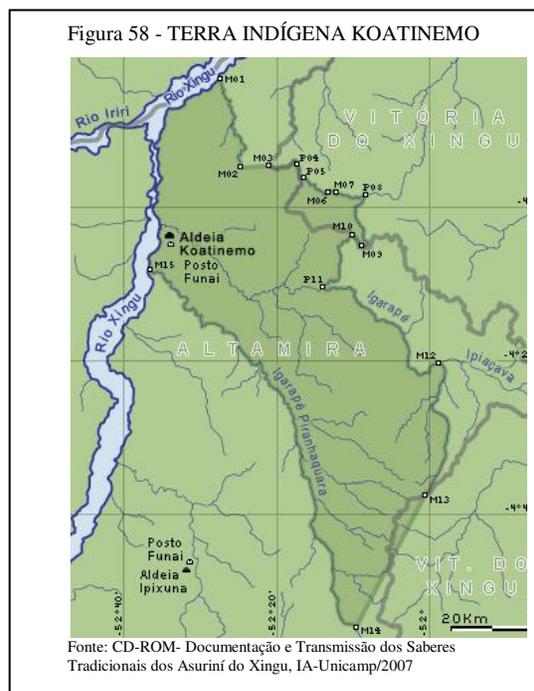
Atualmente, os Asuriní do Xingu vivem na Terra Indígena Koatinemo, no município de Altamira. Estão próximos de outros dois grupos Tupi: os Araweté, dos Araras e dos Parakanã.

No Estado do Pará está a maior parte de grupos Tupi, no Brasil. Não estão os grupos mais numerosos, que são as sociedades Guarani.

Os Asuriní são famosos por seus rituais e por sua cultura material. As panelas de barro Asuriní circulam no mercado de arte internacional. A pintura corporal, por suas propriedades estéticas também estão presentes em muitas bolsas e camisetas espalhadas pelo mundo. Além destes artefatos, que adquiriram valor comercial, existem a flauta, e o arco e a flecha, que também fazem parte do universo

Asuriní e de que vou tratar mais especificamente neste tópico.

Durante os rituais, as flautas e o arco e flecha desempenham papéis simbólicos. As flautas estão relacionadas à cobra e à fertilização. Por sua morfologia semelhante, os objetos são associados ao pênis, o que naturalmente lhes associa à figura masculina.



No rito de passagem do *boakara*, os indivíduos que representam estes papéis carregam em uma mão a flauta e na outra, o arco e a flecha: de um lado o instrumento associado à vida, de outro, o instrumento de morte, de um lado o *kavara* (com seu aspecto de chorar os mortos para afastá-los para sempre e garantir a vida aos vivos) e, de outro, o *boakara*, o autor da morte. (MÜLLER: 1992,120/121)

A importância do arco e flecha entre os Asuriní, assim como acontece entre a maioria dos grupos Tupi, extrapola sua função prática e se discursiviza, tanto nos rituais, como nas narrativas. A singularidade Asuriní de associar arco e flecha à flauta pode estar relacionada ao de que as narrativas, tradicionalmente, eram contadas durante os rituais, quando sempre havia a música tocada pelas flautas. Os pajés são homens e as flautas são tocadas pelos homens. Parece natural que procurando um caminho de flechas entre eles tenha eu tenha encontrado também a música Asuriní.



Os rituais Asuriní são realizados pelos pajés e, atualmente, o excesso de não-índios tem alterado o período e as razões de suas realizações. Na cultura tradicional, eles aconteciam com fins propiciatórios (caça e agricultura) ou terapêuticos, na cura de doenças. Durante os rituais, cabe ao pajé a tarefa de estabelecer contato físico com os espíritos e, através deste contato, garantir a vida dos membros da aldeia.

Na primeira vez que estive entre os Asuriní, acompanhei a realização do *Turé*, conhecido como o ritual das flautas. Segundo Müller (1992:91) “Trata-se de um conjunto ritual de significado cosmogônico, que atualiza o mito de origem cujo principal personagem é a Cobra, de quem descenderam os humanos”. Nesta primeira viagem, passamos cerca de 10 dias na aldeia Koatinemo, e o tempo todo ouvíamos os Asuriní tocando suas longas flautas. Em meio à alegria dos Asuriní, a beleza do Xingu, ao cheiro da floresta e às noites de lua, aquela música nos levava para outra temporalidade. A música também constituía o cronotopo em que conheci as narrativas Asuriní.

A narrativa seguinte mostra o caminho de flecha Asuriní que leva ao céu. Mas este não é o caminho das estrelas, é o caminho da lua.

5.4.5. Narrativa 05: A história da Lua, ou como Arimajá pretou a cara de Jay

Estrela, escorpião, Eixú, com eles ela deitou. Arimajá e sua irmã não gostavam de Jay, mas ele insistia em deitar com Arimajá. Quando Jay saía de casa, ele fazia muito barulho:

- Ké! Ké! Ké!

As duas irmãs não gostavam disso.

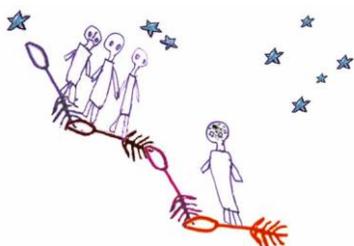
Até que uma noite, depois de tanto Jay insistir, Arimajá combinou que ia deitar com ele. Só que na hora, Arimajá pretou a cara de Jay com jenipapo e começou a mangar:

-Eu nunca vou dormir contigo!

Depois que Arimajá passou jenipapo em seu rosto, Jay ficou com muita vergonha da cara preta dele e todos os índios riam dele. A lua mandou flechar o céu e pediu aos bichos que fizessem um caminho para ele ir embora.

Muitos bichos tentaram, mas só Tatujaré conseguiu. Tatujaré fumou, ele jogou fumaça para o céu. Tatujaré puxou o céu e flechou. Ele conseguiu engatar exatamente uma flecha atrás da outra e fez um caminho para o céu.

Figura 61 – Jay e sua família



Desenho Asuriní

Jay e sua família foram embora. Eles foram primeiro, a lua derradeiro...

Jay ficou morando no céu. Mas não se esqueceu da maldade de Arimajá. Avisou, muito magoado, que quando a lua nova saísse, só podiam chamá-lo de Atyvacava e, se Arimajá lhe olhasse, ele iria se vingar dela.

Na lua nova, Arimajá saiu à noite e, sem tomar nenhum cuidado, olhou para ele. Jay, então, ainda mais aborrecido, executou sua vingança. A partir, deste momento, Arimajá

Figura 60 – Arimajá e sua irmã



Desenho Asuriní

passou a menstruar e todas as mulheres também. Por isso o ciclo menstrual está relacionado com os movimentos da lua.

A história de Jay e Arimajá aconteceu há muito, muito tempo, no tempo de Mbava...

Moreyra Asuriní.

O narrador desta história, Moreyra, é um dos mais importantes pajés Asuriní. Sua presença foi fundamental no processo de reestruturação social depois da intensa depopulação vivida pelo grupo. Entre os Asuriní não existe uma liderança política centralizada em um cacique. Embora muitas vezes a Funai já tenha tentado estabelecê-la, inclusive já tentaram tornar o Moreyra esta liderança.

A atuação dos pajés, tanto nos rituais religiosos, como nas práticas do cotidiano grupo é fundamental para a organização social dos Asuriní. Moreyra e Mbaiô, sobre quem vou falar no próximo capítulo, são os grandes guardiões da tradição Asuriní.

Esta narrativa conta como surgiu a lua. Podemos identificar os fios discursivos que a ligam a algumas narrativas do capítulo anterior: as manchas de jenipapo, a ida para o céu, a menstruação. Mas o fato de Jay chegar ao céu através de um caminho de flechas foi muito significativo durante a pesquisa e acabou redirecionando as minhas interpretações. Foi a partir desta narrativa que compreendi que os fios que constituem uma memória discursiva dos índios Tupi estavam entrelaçados.

Os Asuriní conhecem a palavra *Tapirapé*, que para eles significa apenas o caminho que a anta percorre na floresta. Ainda existem antas na região em que vivem, no baixo Xingu, portanto, ela faz parte da realidade do grupo. Mas no céu, nem Mbaiô, nem Moreyra reconheciam Tapirapé. Conversando com Ativa, filho de Mbaiô, que fala português, eu contei a narrativa Suruí. Ele, então me disse que o caminho para o céu feito de flechas eles tinham, mas que estava relacionado a Jay, o lua.

Como acontece na narrativa Suruí, o atirador das flechas não é um homem, é um tatu. Mas, sempre é uma função masculina. A recorrência do caminho de flechas e a função masculina do arqueiro ligam a narrativa a uma memória discursiva Tupi sobre estes caminhos que levam ao céu.

5.4.6. As polêmicas flechas no céu Mbyá-Guarani

Hoje, as sociedades Guarani se dividem em três etnias: Mbyá, Kaiowá e Nhendeva. A primeira narrativa, *É preciso atravessar as águas Grandes*, foi registrada por Pierre Clastres, mas ele não especificou a que etnia ela pertencia, apenas que era Guarani. A outra narrativa *O nascimento dos gêmeos Karahy e Jacy é Mbyá-Guarani* e foi narrada pelo pajé Mariano, em São Miguel das Missões, em setembro de 2008, na última etapa de meu trabalho de campo. Vou analisar, neste tópico, as duas narrativas e mostrar uma parte da entrevista que fiz a um líder Mbyá-Guarani em que ele fala sobre aspectos da cosmologia Guarani.

Existe uma farta literatura sobre os índios Guarani, que começou a ser escrita pelos religiosos do século XVI. São uma sociedade que sobreviveu ao contato desde o início da colonização.

Estudar o Guarani pressupõe em algum momento, falar em autores clássicos, como Pierre e Hélène Clastres e Branislava Susnik. Seja numa nota de reforço, nas clássicas citações que objetivam explicar uma determinada situação descrita, ou ainda uma conclusão que mereça justificativas. Enfim, o Guarani, parece ser assim porque Clastres ou Susnik disseram que era assim. (DOS SANTOS: 1999, 205)

A cosmologia Guarani apresenta algumas particularidades que já foram analisadas sob muitas perspectivas. A palavra Guarani tem um atributo sagrado e os nomes próprios anunciam a missão dos índios na terra. A música é outro elemento fundamental para eles. Nas missões jesuíticas do Rio Grande do sul, da Argentina e do Paraguai, dos séculos XVII e XVIII um número muito reduzido de religiosos conseguiu colocar sob sua tutela um número muito grande de Guarani e há historiadores que vêem na música ocidental como um importante elemento agregador destes índios.

Em mais de cinco séculos de pesquisas e conclusões sobre a cultura e a língua Guarani, os desencontros foram muitos. A narrativa seguinte apresenta uma versão do mais polêmico conceito da cosmologia Guarani: *Ywy marãey*, a Terra sem Mal. Para muitos, o elemento estruturador da vida Guarani, para outros, trata-se de uma intervenção cristã.

A primeira etnografia dos Guarani foi realizada por Curt Nimuendajú e publicada na Alemanha, em 1914. Ele fala sobre grupos Guarani que se encontravam no estado de São Paulo, mas que eram originários do Mato Grosso do Sul. Sobre a origem dos primeiros

registros ocidentais da Terra sem Mal, analisando este trabalho de Nimuendajú, Carlos Fausto afirma:

Essa população teria começado a migrar para Leste a partir do início do século XIX, motivada por uma esperança "messiânica": a de atingir a *Ywy marãey*, expressão que Nimuendaju traduziu como "Terra sem Mal" e que assim ficou consagrada na literatura posterior. As migrações eram dirigidas por xamãs que anunciavam o fim iminente do mundo e conclamavam seus adeptos a segui-los, em meio a cantos e danças, para uma terra de promessa, sem doença ou morte, a qual acreditavam situar-se além-mar. (FAUSTO:2005,412)

Para tratar das narrativas Guarani, foi necessário compreender um pouco da história e da cosmologia destes grupos. Meu contato pessoal com os Mbyá-Guarani foi breve. Passei apenas uma semana no Rio Grande do Sul (Porto Alegre e Região das Missões), em setembro de 2008. Portanto, não realizei uma pesquisa etnográfica e nem era este o meu objetivo. Queria conhecer um pouco da realidade destes índios e, com alguma sorte, registrar atualizações de suas narrativas orais.

5.4.7. Narrativa 06: Narrativa Guarani

... É preciso atravessar as águas grandes. Sim, indiscutivelmente é preciso que as atravessemos, e às vezes mesmo contra nossa vontade. Atravessamos as águas, porque as circunstâncias nos obrigam a fazer isso.

Eis o grande mar que fizemos, meu caçula. Que ele permaneça convertido em mar! Para comer já temos tudo o que é preciso, caçula. Do que ainda precisaríamos nesta terra feia?

- Dancemos para ir lá em cima!

Quando acabaram de dançar, Sol disse ao caçula:

- Vamos atirar nossas flechas para o céu que vemos lá em cima, vamos atirar para o alto!

Vejamos se ela torna a cair!

Atirou uma flecha para o alto. Apurou os ouvidos para o que se passava sobre a terra, mas não ouviu nada: a flecha não havia voltado.

- Atire mais uma vez, meu caçula!

Ele lançou uma flecha para o alto. Prestaram atenção: ela também não voltou. E iam atirando flecha atrás de flecha. Quando a coluna de flechas atingiu a terra, caçula perguntou:

- Que vamos fazer?

- Aproxime-se, meu caçula! Aproxime-se, minha irmã Urutau! Vamos levar nossa irmã para cima! Se ela quiser vir, nós a levaremos. Se não quiser, que fique! Que fique chorando sobre esta terra feia. Lá em cima, dizem, estão nosso pai, o grande, e nosso pai que sabe das coisas. Não esqueçamos isso. Sobre a porta da morada deles você plantou sua flecha, meu caçula. Esta coluna de flechas é o caminho que vai nos conduzir para cima. (...)

“Os que crescerão sobre esta terra feia, vendo tudo isso, se lembrarão de nós, seus pais, e cantarão.”

Quando aquele que habita do lado do nosso rosto souber de tudo isso, então nossas crianças conhecerão todos os nossos costumes originários, os que vão ficar para nos substituir, meu caçula, conhecerão todos os costumes originários. Vamos.

Sol dirige-se a sua irmã Urutau:

- Sente-se sobre este tronco de árvore! De lá olhe-nos o máximo que puder ver no ar. Quando nos tiver perdido de vista, não chore!

Em sua morada, pronunciaram preces. Depois partiram, voando para o alto. Chegaram:

- Pai, por que nos abandonou? Nós estávamos em uma situação penosa, e você nos abandonou sobre esta terra feia!

“Você vai voltar para esta terra feia, por nos ter abandonado sobre esta terra feia contra nossa vontade, para expiar este abandono, você vai voltar sobre esta terra. Ele é o meu caçula e se chama Guyrapepo, Asa da Pássaro. E eu sou o primogênito.

- Não, meu filho, não fique irritado! É preciso que eu fique em minha morada originária! Pois sou Ñanderuvusu, e você é meu filho, você também, você também é meu filho.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus, 1990, pág. 126 a 128

Não recolhi esta narrativa, mas suspeito de que na hora em que aquele velho e triste índio Guarani narrou a história a Pierre Clastres, provavelmente, no momento em que atiravam as flechas para o céu, ele movimentava os braços, simulando a cena.

Nesta narrativa, as flechas, cujo arqueiro era um menino, conduzem ao céu, e é bem possível que este céu seja a Terra sem Mal - *Ywy marãey*. Lá se chega através da dança:

“- Dancemos para ir lá em cima!”

É um lugar que está depois das águas grandes:

“... É preciso atravessar as águas grandes”

Nesta perspectiva, este céu, esta Terra sem Mal é muito semelhante ao paraíso bíblico. Mas, desde os primeiros registros sobre sociedades Tupi, os registros feitos a partir da cultura Tupinambá já apareciam narrativas em que estes índios falavam em uma “Terra sem Morte”. É bem provável que da relação das sociedades indígenas com o colonizador tenham surgido narrativas que idealizem um mundo melhor, sem os malefícios da colonização. Mas nada garante que antes do contato elas não existiam.

Existem, porém, índios Guarani que discordam que estas flechinhas atiradas ao céu levem a uma Terra sem Mal. Esta narrativa é muito polêmica e diversos grupos Guarani, os jesuítas do período colonial e de hoje, os missionários pentecostais e neopentecostais, os antropólogos contemporâneos, enfim já deram diferentes definições sobre *Ywy marãey*.

O problema da conversão que tanto afligia os jesuítas no século XVII transformou-se no século XX em um problema antropológico de identidade e contaminação. Se, por um lado, os estudos etnológicos mostraram com acerto que a "religião" guarani no século XX não partilhava de uma série de dicotomias características da soteriologia cristã, por outro, tenderam a depurar e a denegar qualquer transformação em nome de um núcleo duro e puro da religiosidade guarani. Esse essencialismo que Nimuendaju já professava foi reforçado pela "descoberta" dos Mbyá do Guaíra, apresentados como representantes derradeiros de uma guaranicidade intocada. (FAUSTO: 2005,401)

Como já foi dito, a tradução das narrativas, principalmente para a língua escrita, implica em deslocamentos de sentidos. Alguns princípios ditos tradicionais por alguns autores, muitas vezes falam de uma tradição jesuítica - guarani. Em relação à Terra sem Mal - *Ywy marãey*, a situação se agrava ainda mais no que diz respeito às práticas acadêmicas. Não foram poucos os pesquisadores que procuraram definir o que ela significava.

Mas é verdadeiramente como mito acadêmico que a Terra sem Mal se torna lugar de abundância de interpretações. Tudo que se faz ou fará tem como ponto básico encontrar mais uma interpretação do motor do objetivo, da explicação sobre a Terra sem Mal (DOS SANTOS: 215)

Em Porto Alegre, em setembro de 2008, entrevistei o líder indígena dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, Cirilo Pires. Para ele:

Ywy marãey, eu já critiquei prum antropólogo, lá do Paraguai. Meliá? Eu já fui assim no cara a cara, eu enfrentei: “*Ywy marãey*? Você tá falando *Ywy marãey* sem saber!”. “Desculpa,

antropólogo, você tá trazendo errado!” Porque você pergunta, pergunta, o índio se engana também.... *Ywy marãey* não existe outro paraíso. Isso vem dos cristãos, né?

(...) Não existe outro planeta para poder ir. Nós usamos outra maneira de palavra. Existe pra nós *Tapemirim*. Esse é *Tapemirim*, esse é a fala, os caminhos dos espíritos. Mas *Ywy marãey* é que nós estamos pisando, nós estamos em cima *de Ywy marãey*. Quando os brancos não chegaram ainda, tem frutas, tem árvore, tem medicina, tem água, água não tá contaminada, tem tudo a mata. Esse é *Ywy marãey*.

Marãey que não vai terminar, que não vai acabar esta terra! Como minha mãe falava: “Você não vai ter *marãey*.” E *Mara* muitas vezes significa também a morte. *Mara Ey*, você vai viver sempre. Então, não existe *Ywy marãey* dizendo que você tem que passar o oceano. Como? Se você passar o oceano vai ter Espanha, vai chegar na Espanha. Disse tudo errado a história de historiadores, antropólogos falando. Então, muitas vezes trazendo a informação errada.(...)

O que que aconteceu? Com esta, o índio Guarani não precisa fazer demarcação de terra, porque índio Guarani não vai parar. “Não! Deixa assim porque o índio está buscando *Ywy marãey*”. Então, não tem a demarcação, a FUNAI não quer demarcar, porque o índio não vai parar né?

Eu não sei como é que eu vou explicar esta parte. Eu respeito a sociedade, mas muitas vezes eu não respeito, porque ela cria problema. Nossa luta, né?

(Cirilo – Terra Indígena Lomba do Pinheiro / setembro de 2008)

Fica evidente na fala de Cirilo seu profundo descontentamento com as relações de poder que envolvem as conclusões dos pesquisadores. Ele desconstrói a definição de Terra sem Mal e mostra como ela repercute no campo religioso “Isso vem dos cristãos” e evidencia que tipo de solução ela favorece, no plano político, em relação à demarcação.

O discurso de Cirilo, naturalmente também está relacionado ao momento histórico que os Mbyá vivem atualmente e há uma série de informações a que ele tem acesso hoje, que com certeza seus antepassados não tinham. Dificilmente saberiam da localização da Espanha. Cirilo, de certa forma, faz uma atualização da narrativa. É bem possível que entre seus netos, Itapemirim se afirme como identidade Guarani em detrimento da Terra sem Mal.

O caráter migratório certamente constituiu e possivelmente ainda constitui as sociedades Guarani, mas nas condições geopolíticas atuais, neste cronotopo em que vivem,

defender esta definição de Terra sem Mal tem um sentido perigoso para a cultura Guarani, quer seja do ponto de vista religioso, quer seja do ponto de vista político.

A demarcação de terras para os Guarani enfrenta uma série de dificuldades. Mas a despeito do caráter migratório destas sociedades, há de se considerar que a forma como a demarcação acontece também tem responsabilidade pela relação que alguns grupos estabelecem com este sedentarismo imposto pela sociedade nacional.

Ao assumir e concretizar esta função, o Estado, por meio da Funai, via de regra, prioriza aspectos técnicos e administrativos em detrimento das demandas e da participação efetiva das comunidades indígenas no processo de definição de limites. O ato demarcatório, em si, implica uma nova relação dos índios com a terra que ocupam e o alijamento das comunidades, do processo como um todo, e também contribui para inviabilizar a proteção pretendida e definida pela legislação indigenista. Por não se imporem como agentes e co-autores da demarcação, a responsabilidade pelo exercício do controle e da fiscalização, dificilmente é incorporada pelos índios (LADEIRA: 2008: 88)

A próxima narrativa, eu registrei em São Miguel das Missões. Quem contou foi o pajé Mbyá Guarani Mariano. Ela explica como nasceram os gêmeos Kwarahy e Jacy. Diferente da situação traduzida pelo registro de Clastre, esta narrativa acontece em um cronotopo bem diferente. Nela, os índios ainda não viviam sob a influência da miséria trazida pelo contato. Ela acontece em um universo particularmente Guarani.

5.4.8. Narrativa 07: O nascimento dos gêmeos Kwarahy e Jacy

Foi o pai daquele sol que criou a primeira terra. Não deus tupã. No tempo do pai primeiro Nhanderu Tenondê, depois daquele tempo primitivo dos animais. O pai do sol foi embora e a senhora ficou esperando um filho. Com saudade, a senhora falou para seu filho, que estava em sua barriga:

- Vamos ir atrás do seu pai, temos que encontrar!

- Vamos! - falou Kwarahy, o sol, na barriga da mamãe.

Ela ia andando e o gurizinho perguntando para onde foi o pai dele... e ele contava...Depois, quando estavam perto das flores, Kwarahy pediu que queria brinquedo. Quando a mamãe dele foi pegar, a vespa, que sempre estava na flor, picou na mão da mãe.

- O que que tu quer? Brinquedo para você? Tem que nascer primeiro!

Depois disso, continuaram a caminhada, mas sol não falou mais.

Só que o primitivo do tigre pegou a senhora, matou a mãe do sol e comeu. O tigre queria comer o gurizinho assado no fogo, mas o velhinho não conseguia assar. Quer socar com pilão, porque ele pulava assim e nunca conseguia matar o sol.

- Então, vamos criar para nós como filho, disse o tigre, que era a mãe do pai do sol.

O sol cresceu, foi tendo experiência. Um dia pediu ao primitivo tigre para juntar todos os filhos da sua mamãe. Ele fez num pano branco, batendo três vezes nos ossos da mamãe, criou Jaci, a lua, um gurizinho para irmão dele. Assim que levantou Jacy fala:

- Ah! mamãe, mamãe, eu quero mamãe! Oi, mamãe, mamãe, eu quero mamar!

- Não fala assim, Jacy -, disse Kwarahy, o sol.

Um dia a avó deles, o tigre, falou assim:

- Por aquela montanha você não tem que ir!

Jacy ficou estranhando isso. “Por que que não pode ir lá na montanha?”. Então ele resolveu ir lá olhar e achou a Arara. A arara, que desde o tempo do primitivo fala bem, como até agora. Daí chegou Jacy tirou a flecha para matar arara. Mas aí falou arara:

- Oh gurizinho que não sabe nada! Tá mantendo aquela velha que comeu a tua mãe. Por que que tá mantendo?

O Jacy não entendeu o que estava falando e daí gritou para kwarahy, a sol:

- Irmão, venha aqui, a arara ta falando. Eu não entendo as palavras dela.

De novo a arara falou a mesma coisa. E os dois entenderam o que que ela tava falando. Então ficaram chorando. Eles tinham matado muitos pássaros para levar para a avó, mas mandaram tudo voando de novo, tudo que matou. Quando chegaram de novo a casa da avó, ela perguntou:

- Por que que não mataram mais pássaro?

- Eu não quero matar mais! - disse Kwarahy.

Depois de um tempo, morreu todo mundo e só ficaram duas pessoas: Jacy e kwarahy.

- Vamos, agora vamos para o céu, onde está nosso pai, falou Kwarahy.

Jacy Preparou mais flecha, atirou para cima, para

Figura 62- Pajé Mariano Mbyá-Guarani



Foto: Monica Cruvinel

o céu, para ir subindo, para ficar até agora.

Então, quando chegaram lá, Jacy perguntou ali ao pai dele:

- Quem vai ficar para iluminar noite e quem vai ficar para de dia?

- Eu vou ficar! Eu vou ficar! - disse Jacy.

- Agora você tem que aguentar! - disse o pai.

Então o pai aprovou sol para ficar de dia no céu e Jacy para ficar à noite.

(Mariano – pajé Mbyá-Gurani de São Miguel das Missões/ RS)

Nesta narrativa, Mariano fala dos gêmeos Karahy e Jacy. As flechinhas, porém, não conduzem à Terra sem Mal. Logo no início, Mariano avisa que não é uma história que date da época de Tupã:

“Não deus tupã. No tempo do pai primeiro Nhanderu Tenondê, depois daquele tempo primitivo dos animais.”

Logo no início, também, ele apresenta um lugar que não é aqui na terra. O pai vai para o céu e no final os filhos vão atrás dele. Os cronotopos dão conta de um tempo-espaco primordial e de um tempo-espaco em que começa a vida dos Guarani na terra. Deus Tupã não está no mesmo tempo que Nhanderu Tenondê. Na cosmologia Guarani Tupã é um deus menor e nasce algum tempo depois da história dos gêmeos.

Nesta narrativa, diferente da primeira, não há uma relação estreita com as narrativas bíblicas. O pai, a mãe e a avó habitam universos diferentes e o trânsito entre estes universos não representou uma dificuldade para o pai e os dois irmãos. Eles decidiram ir atrás do pai, porque estavam com saudade. Esta versão é bastante semelhante à registrada por Nimuendajú, no início do século XX.

No mito registrado por Nimuendajú (1987), o pai *Nhanderuvuçú* criou a primeira mulher. Ela engravidou de os dois irmão gêmeos, o sol e a lua, um filho de *Nhanderuvuçú* e outro de seu companheiro *Nhanderu Mbaecuaá*. Aborrecido porque a mulher duvidou de sua palavra, *Nhanderuvuçú* abandona-a na terra e volta sozinho para o céu. Uma velha onça, que era a mãe dos pais dos gêmeos, dá abrigo à mulher, mas decide comê-la. As

crianças, porém são poupadas e criadas pelos tigres. No final, eles matam quase todas as onças e vão para o céu morar com o pai. Nesta versão, não aparece nenhum caminho de flechas para o céu, mas pelas outras semelhanças, trata-se, sem dúvida, de duas versões da mesma narrativa.

Como sempre acontece em relação aos estudos sobre os Guarani, há quem afirme que Nimuendajú inventou esta narrativa. Para alguns pesquisadores atuais, os Guarani não conhecem mais esta narrativa. No meu contato com os Mbyá do Rio Grande do Sul, o que pude observar foi que eles não só mantêm a narrativa, como os nomes indígenas Kwarahy, Jacy, Nhanderu, tão importantes na cosmologia destes grupos, estão presentes no cotidiano deles.¹⁵

Quando comecei a pesquisa de doutorado, procurava o *Tapirapé, o Caminho da Anta* dos Suruí, estive com alguns grupos Tupi da Amazônia, que vivem mais próximos aos Suruí, mas não encontrei como uma referência do céu. O encontro com Mariano foi muito significativo para minha pesquisa. Para ele:

É o caminho... é Tapirapé, é sagrado também. Nas costas do Tapirapé tá a Ema, segurando-o com uma estaca. Esta Ema, quando crista sol, quando tem eclipse do sol, de lá mesmo ela vai pegar e vai comer a pessoa aqui da terra, vai engolir. Então, isto é uma situação triste para nós aqui. Por isso o Guarani de cada aldeia tem que fazer uma opy, uma casa de oração para rezas verdadeiras. O Guarani está vendo que não vai acontecer, por enquanto, porque a criança Guarani está aprendendo a rezar aqui na terra. Deus não manda filho aqui na terra para passar perigo. Até agora tem criancinha pequeninha de deus Tupã, deus Nhanderu Tenondê. Então temos a esperança de ter mais vida.

(Mariano – pajé Mbyá-Gurani de São Miguel das Missões/ RS – Setembro de 2008)

O fato dos Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões conhecerem *Tapirapé*, não significa que todos os grupos Guarani, atualmente o conservem em suas cosmologias. Eu sabia, pelas pesquisas realizadas pelo astrônomo Germano Bruno, que existia *Tapirapé* nos

¹⁵ Exatamente um século depois do batismo de Nimuendajú entre os Guarani de Araribá (SP), a antropóloga Juracilda Veiga ouviu, da boca da xamã Dona Almerinda, na Terra Indígena Laranjinha, do Paraná (grupo aparentado com Araribá), a mesma narrativa. Veja-se uma comparação que aquela pesquisadora produziu entre a versão que ouviu e gravou, com aquela publicada por Nimuendajú, em Veiga 2007:85-96.

céus Guaraní. Mas, até a fala de Mariano, já não acreditava mais que fosse possível encontrá-lo. A fala de Mariano, já no final da pesquisa, representou um momento de muita emoção. Ela me autoriza a afirmar que *Tapirapé* e as flechinhas que conduzem ao céu constituem esta imensa teia que é a memória discursiva dos índios Tupi.

5.4.9. Atravessando Caminhos de Flechas

As narrativas que selecionei apresentam algumas regularidades e algumas dispersões. À medida em que fui apresentando as narrativas e as sociedades a que pertencem, também fui assinalando algumas regularidades que as ligavam à memória Tupi. Vou agora mostrar como elas se entrelaçam e formam um caminho polifônico que leva ao céu. No quadro a seguir, destaco mais alguns aspectos discursivos das narrativas.

Quadro 05 – Caminhos e regularidades no céu				
Narrativas	Suruí	Asuriní	Guarani	Mbyá-Guarani
Tempo	‘No tempo em que nós éramos brabos’	No tempo de Mbava	No tempo do pai Ñanderuvusu	No tempo do pai Nhanderu Tenondê
Atirador das flechas	Um tatu	Um tatu	O Caçula	Jacy faz o caminho
Início do caminho	A floresta, antes dos homens	Aldeia Asuriní	Terra pobre e miserável.	A floresta, antes dos homens
Fim do caminho	Uma festa no céu	No céu, na casa de Jay e sua família	No céu, com Ñanderuvusu	No céu, com Nhanderu Tenondê
Características do caminho	Caminho de estrelas	Caminho da lua	Caminho para uma vida melhor	Caminho para a eternidade
Transformação	A anta se transformou no braço visível da Via Láctea e os animais em constelações e caças.	Jay se transformou na Lua	Eles passaram a levar uma vida melhor. Provavelmente o caçula era Jacy e se transformou em Lua.	Jacy se transformou em Lua, Kwarahy se transformou no sol.

Analisando o cronotopo em que as narrativas aconteceram, podemos observar que em relação ao tempo-espaço, há uma gradação, as narrativas Suruí e Mbyá-Guarani acontecem em um tempo que antecede aos homens, as ações iniciam na floresta e terminam no céu. A narrativa Asuriní acontece em uma aldeia, num tempo em que eles ainda não haviam sido contactados, pois não podemos perceber nela a presença do não - Asuriní. Já na narrativa Guarani registrada por Clastre, embora o tempo remeta aos antepassados, fica bem clara a importância do não-índio e a miséria que o contato causou aos Guarani. Em relação ao espaço, eles estão vivendo em uma terra que não é deles, uma terra miserável. As quatro narrativas conduzem ao céu e não parece haver muita dificuldade para se chegar até lá.

É possível ver a partir destas narrativas que a situação em que vivem estas sociedades são diferentes. Neste sentido, a narrativa Guarani é a que mais se diferencia, pois nela fica visível o desencantamento dos índios com a vida que levavam. As outras três narrativas preservam um universo particular de memória onde o não-índio não entrou. O céu, com suas estrelas, a lua e o sol ainda brilha na memória discursiva dos índios Tupi.

Considerações Finais

No final do mestrado, depois de analisar o céu e as narrativas orais dos índios Suruí, ficou uma grande inquietação a respeito de como, na atualidade, o conhecimento de astronomia estava presente na cosmologia de outras sociedades indígenas. A bibliografia deixava ver que, mesmo sem a intenção de estudar o céu, muitos antropólogos, linguistas, viajantes acabavam registrando as denominações de lua, de sol. Com frequência é possível encontrar, por exemplo, narrativas indígenas que falem do nascimento do universo, envolvendo as estrelas. Foi com o objetivo de analisar estas narrativas de diferentes sociedades indígenas de tradição Tupi que iniciei meu trabalho de doutorado.

Já estava claro que as narrativas significavam a forma como estas sociedades contavam sua história e, naturalmente, pela natureza de meu trabalho de mestrado também não restava dúvida de que os índios produziam conhecimento científico sobre astronomia. O que não imaginava, contudo, era que analisar narrativas de diferentes sociedades evidenciaria tão acentuadamente as estratégias de que o sistema colonial se valeu para silenciar a produção de conhecimento das sociedades indígenas.

Quando comecei a pesquisa, acreditava que encontraria uma memória comum entre as sociedades indígenas de tradição Tupi. Não era suficiente a afirmação de que estas sociedades apenas possuíam uma língua de origem Tupi e alguns traços comuns. As séries de narrativas orais que analisei nos dois últimos capítulos desta tese possibilitaram comprovar minha hipótese inicial. Além do léxico e da estrutura gramatical muito semelhante, as línguas faladas por estas sociedades também guardavam uma memória comum. Uma memória que necessariamente se constitui pelos diferentes processos históricos que estes povos viveram e pelas semelhanças, que deixam ver uma identidade cultural entre eles.

As narrativas mostram como esta memória Tupi resistiu ao sistema colonial e como ainda hoje está viva na oralidade. O nascimento da lua, o Caminho da anta, a Terra sem Males são apenas alguns dos fios discursivos que a constituem. Em minha pesquisa, encontrei outras narrativas que também compõem esta enorme rede de memória. Não sabia, porém, quais seriam as conclusões a que poderia chegar analisando estas narrativas.

A sobrevivência da história contada pelas sociedades de tradição Tupi representa um dos lugares de ruptura do discurso colonizador. Ainda em nossos dias, a despeito de todas as dificuldades enfrentadas por eles, ouvimos pajés nos contando estas narrativas. A própria existência destes líderes religiosos, que são também responsáveis pela memória do conhecimento produzido por estas sociedades, por si só já representa uma excepcionalidade, dado ao processo de perseguição que sofreram desde o início da colonização. Ainda hoje podemos admirar o céu e identificar junto com eles o Caminho da Anta, deslocando nossos olhos ocidentais.

Esta memória Tupi, vista por muitos apenas como fragmentos sem conexão, não está aí apenas com o objetivo de nos lembrar que existem diferenças culturais. Ela sobrevive porque, apesar do celular, da internet, das igrejas e das escolas esta memória constitui os índios de tradição Tupi. Ela se inventa e se reinventa através de suas práticas sociais e discursivas.

Foi necessário compreender que existem vários fios de história que ligam as sociedades indígenas às sociedades ocidentais. Há uma história que as narrativas orais das sociedades indígenas contam e como mostrei durante a tese, esta história é a forma como estas sociedades narrativizam sua existência, seu conhecimento e os acontecimentos históricos do grupo nos quais estão envolvidos. Não podemos ignorar, contudo, que existem as fronteiras culturais entre o Ocidente e as sociedades indígenas. As metrópoles européias administram a história contada por seus documentos escritos, nestas fronteiras.

É muito provável que antes da invasão européia, as sociedades de tradição Tupi mantinham relações sociais que vão além do linguístico. Mas certamente, em uma organização social diferente do Estado ocidental. A própria noção tradicional de liderança entre a maioria destas sociedades só fazia sentido, quando estavam em guerra. O cacique, como pessoa que centraliza o poder, numa perspectiva ocidental, pelo menos entre os Tupi, não fazia muito sentido. Estas sociedades só elegiam um cacique em momentos de guerra.

Entre os Asuriní do Xingu, tive oportunidade de observar uma sociedade Tupi que ainda em nossos dias não elegeu um cacique. Ao longo da história do contato deste grupo, em vários momentos as instituições ocidentais (SPI, FUNAI, Governo do Estado) tentaram nomear uma liderança política, mas não obtiveram sucesso. As relações de poder se estabelecem entre os membros das grandes famílias. Se desejamos fazer alguma proposta aos Asuriní, é necessário ir às casas de todas as famílias. Não existe uma decisão centralizada e as

propostas, inclusive, podem ser aceitas só por uma parte das famílias. Esta descentralização é difícil de ser administrada pela racionalidade ocidental.

Os Suruí e os Mbyá-Guarani com quem estive, atualmente, em suas organizações políticas contam com a presença de um cacique. Não podemos ignorar, no entanto, que para as sociedades indígenas, o contato com as sociedades envolventes sempre teve como resultado imediato um número elevado de mortes, acompanhado por intensa desestruturação social. O quadro caótico que se desenha a partir do contato, senão for mais grave, é bastante semelhante ao que estas sociedades viviam quando estavam em guerra, antes dos europeus.

À medida em que as relações entre as sociedades indígenas e as instituições ocidentais (igreja, escola, ONGs, televisão, rádio, secretarias públicas) vão se intensificando, o estado de guerra continua se agravando. O que a história destas relações vem mostrando é que estas instituições abrem uma fronteira cultural bastante desfavorável às tradições indígenas. A retrospectiva histórica e a luta pela demarcação de terras ainda em nossos dias assinalam este eterno estado.

Neste cenário, inclusive com a função de ser um importante negociador, nestas fronteiras, é quase imperativo que exista uma liderança mais centralizada de um cacique. A presença apenas das lideranças religiosas, exercidas pelos pajés, na maioria dos casos, não garante a unidade política destas sociedades.

Outro aspecto das sociedades Tupi está relacionado à demografia. Elas tradicionalmente não eram muito numerosas, nem sedentárias e mantinham contato entre si. A concentração de grandes contingentes populacionais é uma interferência da Igreja. O aldeamento dos índios era um dos pré-requisitos para a catequese e para a criação de mão-de-obra nas cidades. Ainda hoje o Estado brasileiro continua alimentando esta situação. Em Dourados, no Mato Grosso do Sul, a situação dos Kaiwoá-Guarani é um retrato muito negativo desta concentração populacional. Em uma Terra Indígena pequena, reunidos com outros grupos, a situação se transforma em um caos social, cujo índice de suicídio entre os jovens, que já esteve nos noticiários internacionais, é apenas um dos termômetros.

A situação dos Kaiwoá evidencia a dificuldade de sociedades indígenas lidarem com estas fronteiras culturais. É bastante difícil a sobrevivência da tradição cultural, até mesmo a negociação nas fronteiras pode ser inviável. Até porque, em muitas situações estas fronteiras se dissolvem e os índios se vêem absolutamente reféns do mundo capitalista. Para agravar

ainda mais esta situação, a grande maioria deles não está preparada para a competição do mercado de trabalho das sociedades envolventes, para onde naturalmente convergem as possibilidades de sobrevivência.

Na relação de sobrevivência, a identidade indígena acaba funcionando como um elemento de discriminação, que dificulta a entrada no mercado de trabalho. Os índios não são entendidos como parte constitutiva do povo brasileiro.

Pelas dimensões continentais do Brasil, as diferenças entre um ribeirinho que vive na Amazônia, um agricultor do Rio Grande do Sul e um operário do ABC Paulista também são bastante acentuadas e também demandam políticas públicas diferenciadas. Estas pessoas transitam por diversas identidades, (trabalhadores, mulheres, homens, eleitores, naturalidades diferentes), mas estas diferenças não significam que não exista uma identidade entre estas pessoas. Apesar das particularidades sociais em que vivem, todas são brasileiras.

Em relação às sociedades indígenas, não existe sensibilidade a este trânsito. São apenas índios. Ficam circunscritas a uma identidade estanque, que não permite sequer a cidadania brasileira. O mesmo tratamento recebe a memória indígena, que representa as populações nativas do continente, mas não chega a constituir uma descendência importante da cultura brasileira. Parece algo inalcançável, que se perdeu no tempo.

A descendência indígena se dilui no discurso genérico e intangível que se construiu sobre as sociedades indígenas. Na Bolívia, no Peru, na Colômbia e no México a relação com a “identidade” nacional é bem diferente. Ninguém duvida que Incas, Maias e Astecas formaram grandes civilizações. As edificações erguidas por estes povos, que ainda em nossos dias se mantêm em pé, reforçam este discurso. Estes países identificam nas sociedades indígenas sua principal descendência.

No Brasil, a eleição do presidente Lula significa simbolicamente a chegada do povo brasileiro ao poder. Ele era um operário, pobre, nordestino. Na Bolívia, a eleição de Evo Morales tem um significado aproximado, também ele representa o povo no poder. A diferença é que no Brasil, a idéia de povo se constituiu a partir da visão do colonizador. Nós nos identificamos com Lula, mas dificilmente elegeríamos um índio para a presidência.

As culturas indígenas sistematicamente foram silenciadas na formação da cultura brasileira. Esta situação se materializa no preconceito DM relação aos índios e no desconhecimento que a grande maioria dos brasileiros tem sobre os índios.

Não acredito, porém, que este quadro seja irreversível, porque muitos de nossos hábitos e costumes são de clara influência indígena, embora não os reconheçamos como tais. Quando falei sobre o Estado do Pará, mostrei como a comida paraense é herdeira da tradição indígena e não seria muito difícil identificar outras tantas características em outras partes do Brasil. Por isso, acredito que se a postura da escola, das universidades e da mídia fosse diferente, a forma como a sociedade brasileira entende as sociedades indígenas poderia se transformar.

Desde 1998, quando comecei a trabalhar com narrativas orais indígenas, com certa frequência escutei de muitos professores a seguinte afirmação: “Não trabalho com estas narrativas, porque não tenho acesso a elas”. Como podemos nos identificar com as representações culturais que desconhecemos? De certa forma, também foi a partir desta “falta”, desta “lacuna” que me dediquei a esta tese. Espero que meu trabalho contribua para o acesso às narrativas e que ele tenha sido um espaço de discussão onde a versão da história contada pelos índios tenha tido voz.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce et RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002
- ANCHIETA, José. *Dos Feitos de Mem de Sá*. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1958
- BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- _____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1999
- _____. *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Hucitec, 1998
- BALDUS, Herbert. *Tapirapé, tribo Tupi no Brasil Central*. São Paulo: Cia Editora Nacional, Ed. da USP, 1970
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral II*; tradução: Eduardo Guimarães [et al] Campinas: Pontes, 1989
- BESSA FREIRE, José Ribamar et alli (org) . *Línguas Gerais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003
- _____. *Rio Babel*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- CÂMARA Jr, Joaquim Mattoso. *História da Lingüística*. Petrópolis: Vozes, 1975
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo/Brasília, UNESP, 1998.
- _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: CNPq, 1988
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994
- CLASTRE, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosacnaif, 2006
- CORRÊA, Ivânia. *Interseções de Saberes nos céus Suruí*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, 2004
- _____. *A invenção do índio: ideologia e história*. Porto Alegre: III SEAD, 2007
- http://www.discurso.ufrgs.br/sead/trabalhos_aceitos/A_INVENCAO_DO_INDIO.pdf
- CORRÊA, Ivânia et al. *O Céu dos Índios Tembé*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999. 1ªed.
- CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988
- COUTO DE MAGALHÃES, General. *O Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940
- CUCHE, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 2001
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Tradução: Sérgio Milliet. Introdução e notas: Rodolfo Garcia. São Paulo: Livraria Martins Ed., 1945
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência*. In Robin Wright (Org.). *Transformando os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais entre os povos indígenas no Brasil - vol. II*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004
- _____. *O índio na literatura dita infanto-juvenil*. In *Leitura: teoria & prática*. Campinas: Associação de Leitura do Brasil, dezembro de 1996, n. 28, p. 3-23
- DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, Brasília: UNB, 1992
- DOS SANTOS, Márcia Regina. *Clastres e Susnik: uma tradução do "Guarani de Papel"* in GADELHA, Regina Maria (org.). *Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: Edutec/Fapesp, 1999
- DOSSE, Francois. *História do estruturalismo, v. 1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FAULHABER, Priscila. *A reinvenção da Identidade Indígena no Médio Solimões e no Japurá* In. Anuário Antropológico/96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997
- _____. *Interpretando os artefatos rituais Ticuna*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, v. 17, p. 345-363, 2007
- _____. *O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova Ticuna*. Boletín de Antropología, v. 21, p. 86-103, 2007.
- FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI a XX)*. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.
- FERNANDES, Florestan. *A organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Oriental, 1969
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da Enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2005.
- FONTANA, Riccardo. *O Brasil de Américo Vespúcio*. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005
- _____. *A Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2007
- _____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2000
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2006
- GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983

- GALVÃO, Eduardo. 1921-1976 - *Diários de Campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaióá e índios do Xingu*; organização, Edição e Introdução de Marcos Antônio Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ: Museu do Índio – FUNAI, 1996
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- _____. *El Antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 1989.
- GINZBURG, Carlos. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- _____. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- _____. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- GERALDI, Wanderley. *A diferença identifica, a desigualdade deforma. Percursos bakhtinianos de construção ética e estética*. In FREITAS, Maria Teresa et alli. *Ciências Humanas e Pesquisa- Leituras de Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Cortez, 2007 p. 42
- GUSDORF, George. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Convívio, 1979
- HALBWACHS, Maurice (1877-1945). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2006
- HANSEN, João Adolfo. A Escrita da Conversão in COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da Conversão*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2005
- HASHIGUTI, Simone. *Corpo de Memória*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2008
- HENRY, Paul. *Sentido, Sujeito, Origem*. In. Orlandi, E. (org). *Discurso Fundador* 2003, Campinas: Pontes, 2003
- HOBBSAWM, E. & RANGER, T. *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2008.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University, 1988
- HUGH-JONES, Stephen. *The palm and teh Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University, 1988
- LADEIRA, Maria Inez. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. São Paulo: EdUSP, 2008
- LARAIA, Roque de Barros. *Tupí: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986 (1972)
- LEITE, José Roberto Teixeira. *Viajantes do Imaginário: A América vista da Europa, século XV-XVII*. Revista da USP. Dossiê Brasil dos Viajantes. Número 30. São Paulo: USP, 1995
- LÉVI-STRAUSS. Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993
- _____. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993
- _____. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976
- _____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 (1962)

- LIMA, Flávia Pedroza et MOREIRA Ildeu de Castro. *Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D'Abbeville* http://www.mast.br/arquivos_sbhc/22.pdf em 13/05/2009 às 13h
- LÉRY, Jean de.
- MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral. Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2000
- MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007
- MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese do Discurso*. Tradução Sírio Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2005
- _____. *Novas Tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes: Ed. da UNICAMP, 1997
- MÉTRAUX Alfred, *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979
- MIDLIN, Betty. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1999
- MÜLLER, Regina Polo. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: ed. da Unicamp, 1993
- O'GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: 1992
- NIETZSCHE, F. *Os Pensadores Obras Incompletas*. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1978
- _____. *Genealogia da moral: uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Os Apinayé-* Boletim Informativo do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém: MPAG, 1956
- _____. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC e EDUSP, 1987
- ORLANDI, Eni Pucclineli. *As formas do silêncio*. Campinas: Unicamp, 1997
- _____. *Discurso fundador*. Campinas: Pontes, 2003
- _____. *Discurso e Texto*. Campinas: Pontes, 2001
- _____. *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez/ Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990
- PÊCHEUX, Michel. *O Discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Contexto, 1983
- _____. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*; tradução Eni Pulcinelli Orlandi [et al] Campinas: Editora da Unicamp, 1997
- _____. *Ler o arquivo hoje*. In ORLANDI, Eni. *Gestos de Leitura*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.
- POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1989
- PONZIO, Augusto. *La Revolución bajtiniana – El pensamiento de Bajtin y La ideología contemporánea*. Madri: Ediciones Cátedra, 1998

- PROPP, Vladimir – *Morfologia do Conto Maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária: 1970 (1884)
- RAMA, Angel. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985
- RAMOS, Antônio Dari. *O medo instrumentalizado, Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2007
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *A classificação lingüística Tupi*. Revista de Antropologia. (12,1-2). São Paulo :USP, 1964
- _____. *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento de línguas indígena*. São Paulo: Edições Loyola, 1994
- SAHLINS, Marshall. *Como Pensam os Nativos*. São Paulo: EdUSP, 2001
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999
- SERAFIM LEITE SJ. *Carta dos primeiros jesuítas do Brasil vol. I*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954
- SPIRO, Melford. *Cultural Relativism. In Rereading Cultural Anthopology*. Durhan and London: Duke University Press, 1992
- VEIGA, Juracilda. Cosmologia Guarani: os Apapokuva do Laranjinha, Paraná. In Ana Suelly A.C. Cabral e Aryon D. Rodrigues (Orgs.), *Línguas e culturas Tupí – vol. I*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2007:85-96.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. . *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986
- _____. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena In A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: MEC, 1961.
- WEINRICH, Harald. *Estructura y Función de los Tiempos em el Lenguage*. Madrid: Biblioteca Românica Hispânica Editorial Gredos S.A., 1968.