

CLAUDIA PASSOS CALDEIRA

Revisitando o *ethos* indígena e a Nação no caminho da construção
das identidades

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Estudos Literários
da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários.

Área de concentração: Teoria Literária

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Haydée Ribeiro Coelho

BELO HORIZONTE
FACULDADE DE LETRAS DA UFMG
2006

Ao Taka, à Carla e à Fernanda.

AGRADECIMENTOS

O processo que culminou com a escritura dessa dissertação contou com colaboração de várias pessoas sem as quais esse formato final não teria sido atingido. Nesse sentido, ressalto o viés coletivo que perpassa a escritura desse trabalho e aproveito para agradecer

à Haydée Ribeiro Coelho que, com sua solicitude, empenho, coerência e amizade, me acompanhou desde os primeiros momentos de minha Graduação em Letras até a conclusão do Mestrado, ora instruindo ora confrontando ora revisando, e sempre incentivando e tornando especial minha formação acadêmica;

à Marli Fantini Scarpelli, professora que primeiro me acolheu na Pós-graduação;

à professora Dilma Castelo Branco Diniz e aos professores Eduardo Assis Duarte e Luiz Cláudio Vieira de Oliveira pela leitura atenta e pelos conselhos, sugestões e incentivo;

à Isabella Angrisano pela amizade e carinho com que revisou este trabalho;

ao Colegiado de Pós Graduação em Estudos Literários, em especial, às coordenadoras Eliana Lourenço e Ana Maria Clark Peres e às funcionárias Letícia, Meire, Marta e Rosana que de forma sempre atenciosa e simpática facilitaram ao máximo os trâmites formais durante o período em que cursei a Pós-graduação;

enfim, à minha mãe, irmãos, demais familiares e amigos, interlocutores de todas as horas, pelo carinho e presença sempre reconfortante.

SUMÁRIO:

RESUMO-----	6
ABSTRACT-----	7
INTRODUÇÃO-----	8
1 O ÍNDIO NO CONTEXTO DEZENOVISTA	
1.1 A nação e o discurso nacional-----	15
1.1.1 O conceito de Nação-----	15
1.2 O discurso sobre o nacional-----	17
1.2.1 Os índios na formação do discurso da nacionalidade:	
uma referência a José de Alencar-----	27
1.3 A sociedade indígena e a nacional: conflitos-----	30
1.4 Discurso sobre a mestiçagem e a afirmação da identidade nacional-----	36
2 A RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO NACIONAL: GILBERTO FREYRE E MÁRIO DE ANDRADE	
2.1 Caráter nacional-----	45
2.2 Gilberto Freyre e <i>Casa-grande & Senzala</i> -----	48
2.2.1 O autor e <i>Casa-grande & Senzala</i> -----	48
2.2.2 A narrativa de <i>Casa-grande & Senzala</i> e a representação indígena-----	53
2.2.3 A representação feminina e masculina do indígena em Freyre-----	59
2.2.4 Heranças indígenas: misticismo, gaturagem e luxúria-----	62
2.2.5 O discurso da sexualidade e a representação indígena em <i>Casa-grande & Senzala</i>	63
2.3 Mário de Andrade e Gilberto Freyre: Uma interlocução possível?-----	72
2.3.1 Gilberto Freyre e o Regionalismo-----	72
2.3.2 Mário de Andrade: o Modernismo e o Regionalismo-----	79
2.3.3 Primitivismo Modernista: Representação indígena e sua interface com a Nação--	83
2.4. O indígena em <i>Macunaíma</i> e em <i>Casa-grande & Senzala</i> -----	85

2.4.1 Uma inversão da hierarquia colonial e contraponto ao modelo social freyriano----	85
2.4.2 A nacionalização em <i>Macunaíma</i> -----	98
2.4.3 O caráter nacional em <i>Macunaíma</i> -----	106
2.4.4 A construção da nação e o mito de fundação em <i>Macunaíma</i> -----	110
3 ANOS 60 E 70: A CAMINHO DA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES	
3.1 Os anos 60 e 70-----	114
3.1.1 Darcy Ribeiro: o autor de <i>Maíra</i> -----	124
3.1.2 <i>Maíra</i> : o indígena, a nação e a modernização-----	125
3.1.2.1 O nacional em <i>Maíra</i> -----	125
3.1.2.2 A reconstrução das identidades-----	132
3.2 Nação, Nações e Imaginários Cruzados-----	135
3.2.1 Kaká Werá Jecupé: o intelectual indígena-----	135
3.2.2 <i>Oré awé roiru'a ma</i> -----	144
CONCLUSÃO-----	144
BIBLIOGRAFIA GERAL-----	147
BIBLIOGRAFIA CITADA -----	149

RESUMO:

Essa dissertação tem por objetivo fazer um estudo sobre a representação indígena, relacionando-a ao discurso da Nação. Nesse sentido, procurou-se evidenciar como essas representações, instituídas em nossa memória cultural, foram apreendidas em momentos e textos diferenciados.

O século XIX aparece como ponto de partida para o estudo das transformações ocorridas na representação indígena durante o século XX, uma vez que apresenta dois modelos distintos de representação, o atinente ao Romantismo e o presente nos textos de viajantes, naturalistas e cientistas.

Os anos de 20 e 30 do séc. XX constituem um outro momento de intenso debate sobre o projeto de nação incidindo sobre o contexto cultural. *Macunaíma* e *Casa grande & Senzala* mostram diferentes acepções de nação, revelando representações do indígena, à luz do Modernismo e do Regionalismo, respectivamente.

Nos anos 60 e 70, durante a disputa ideológica entre a direita e a esquerda, a representação indígena foi retomada no contexto da discussão sobre o modelo autoritário de Estado-Nação. Em *Maíra*, é mostrado o olhar do índio sobre a nação e ainda é revelada a perspectiva do *ethos* tribal.

Nos anos 90, vive-se um momento de reafirmação das identidades étnicas, período em que o ponto de vista indígena surge, relacionado ao letramento e à autoria, como em *Ore awé roiru a'ma* de Kaká Werá Jecupé, narrativa que aponta para um *locus* de enunciação ambivalente, propício à reflexão sobre a nação e ou nações.

ABSTRACT

This thesis aims at studying the Brazilian indigenous representation, relating it to the speech about Nation. Based on that, we point out how these representations, instituted in our cultural memory, were perceived in different moments and texts.

The 19th century is the starting point for the study about the transformations that occurred in the indigenous representation. Throughout the 20th century, once it shows two different representations models, the one according to the Romantism and the one held in the reports of travelers such as naturalists and scientists.

The 1920's and 1930's constitute another moment of intense debate about the project of nation reflecting on the cultural context. *Macunaíma*, by Mário de Andrade, and *Casa-grande & Senzala*, by Gilberto Freyre, show different ideas of nation, revealing representations of the native based on modernism and regionalism, correspondingly.

In the 1960's and 1970's, during the ideological dispute between right and left, the indigenous representation was reconsidered within the context of discussion about the authoritarian model of the national State. *Maíra*, by Darcy Ribeiro, shows the indigenous look towards the nation and also reveals the perspective of the tribal *ethos*.

In the 1990's we lived a moment of reaffirmation of the ethnical identities, a period in which the indigenous point of view arose, related to writing and authorship. An example is *Ore awé roiru a'ma*, by Kaká Werá Jecupé, a narrative that points to a *locus* of ambivalent enunciation that favors a reflection about the nation or nations.

INTRODUÇÃO

A elaboração deste trabalho partiu de questões sobre a representação indígena trazidas pelas leituras de alguns textos, pertencentes à memória crítica nacional, que afloraram de maneira mais consistente após meu contato com a Literatura Indígena, durante o curso de graduação em Letras². Apesar de a representação indígena ser um tema muito explorado pela crítica literária, pude notar que um rearranjo de textos poderia propiciar um estudo interessante. Assim, lançar um olhar sobre o passado e revisitar algumas representações instituídas sobre a identidade indígena faz parte do processo de buscar compreender quais são os discursos que permeiam as relações da troca intercultural na atualidade. Nesse sentido, a indagação que venho a fazer está relacionada com a forma de como a imagem do indígena foi apropriada pela cultura hegemônica.

Para situar historicamente a representação indígena, é importante salientar que, durante o século XIX, foram projetadas bases subjetivas para a formação da identidade nacional, a qual teria por função promover vínculos de pertencimento dos indivíduos entre si e em relação à nação. Naquele período, um simbolismo novo foi instituído, objetivando construir uma representação coletiva que refletisse as expectativas e os projetos daquele ente nacional para si mesmo e para o restante do mundo.

Na sociedade brasileira, a elaboração da retórica da nação ocorreu com os processos de Independência e formação do Estado nacional brasileiro, o qual enfrentou, naquele momento, o

² Para elaborar o projeto acadêmico contei com o suporte oferecido pela Faculdade de Letras da UFMG e o conhecimento adquirido durante o curso Graduação em Letras e a Pós-Graduação Estudos Literários, nesta Faculdade. Entre as disciplinas que cursei, destaco aquelas oferecidas pelos professores Dilma Castelo Branco Diniz, Haydée Ribeiro Coelho; Marcus Vinicius de Freitas e Maria Inês de Almeida por terem mais diretamente, com suas exposições, discussões e bibliografia, influenciado a realização desta dissertação.

desafio de conquistar a autonomia política e constituir-se Estado-Nação: governo, povo e território organizados em torno do princípio da unidade lingüística, política, territorial, em um país pleno de diversidades, no qual a homogeneidade não era assim tão óbvia.

O processo de construção de uma identidade nacional, objetivando criar amarras nacionais e estabelecer um sentimento de “povo-nação”, mobilizou a intelectualidade que atuou de forma a legitimar as instituições nacionais por meio dos discursos literário, histórico e do pensamento social.³ Os símbolos e os discursos representativos dessa nova ordem político-social buscaram nacionalizar representações de toda ordem, propiciando o laço de pertencimento à nação. O principal fio narrativo desse período foi a ideologia da mestiçagem que, gestada no século XIX, adentrou o século XX.

Nessa dissertação serão trabalhados alguns conceitos provenientes de outras áreas de conhecimento. O conceito de “nação” usado nesse texto se fundamenta em Eric Hobsbawm, que o compreende como unidade política, territorial e lingüística, disposta em um território com *fronteiras claramente definidas e habitada por uma população homogênea que compõe seu corpo particular de cidadãos*,⁴ que, para se consolidar, cria seus símbolos e inventa suas tradições. O emprego de nação será ampliado por Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, para quem a nação é vista de modo essencialista, sendo apreendida como uma entidade política que promove um laço afetivo compartilhado entre cidadãos. A simbologia nacional atua consolidando, no imaginário social da respectiva comunidade, o laço de pertencimento, que é a força motriz para a integração do indivíduo à sociedade e o alimento do nacionalismo na sociedade moderna. Cabe ressaltar que a manutenção dos laços de

3 CARVALHO, 2003. p. 23-4.

4 HOBBSAWM, 2000. p.273

identidade constitui uma das especificidades do nacionalismo e da nacionalidade.⁵

Nesse ponto, colocam-se as indagações pertinentes ainda hoje em torno da “questão indígena”, entre elas sobre como se preserva a identidade étnica, vivendo-se sob o Estado Nacional. Uma discussão mais contemporânea sobre as fronteiras étnicas é bastante elucidativa, no sentido de mostrar que tais fronteiras, *ethnic boundary*,⁶ são efetivas na constituição da identidade étnica, garantindo a sobrevivência dos grupos étnicos da ação deculturadora das sociedades vizinhas. Nesse sentido, as fronteiras étnicas atuam na preservação da identidade, mais do que o conteúdo cultural compartilhado. Isso, uma vez que é em relação a elas que são eleitos os traços culturais e mecanismos de diferenciação entre o “nós” e os “outros”, no contexto intercultural. Elas determinam a partir de alguns traços culturais identitários o fechamento do grupo.⁷

A pertinência da introdução do conceito de fronteira étnica consistirá no fato de que a emergência e a sobrevivência do *ethos* indígena estarão estreitamente relacionadas à afirmação e reconhecimento dessas fronteiras, diante da interação entre sociedades indígenas e a sociedade nacional. A essas fronteiras deve-se, por exemplo, a discussão sobre o reconhecimento dos direitos indígenas, das “Nações sem Estado”.

A função da fronteira como barreira é estabelecer limites entre o “nós” e o “outro”, como seres culturais e impedir o enfraquecimento da identidade do grupo, mediante o trânsito desmedido entre membros de um e outro grupo étnico. Esta fronteira não é um limite rígido e varia

5 STOLCKE, 2002. p.411-39

6 *Ethnic boundary* é um conceito cunhado por Barth, que será traduzido por “fronteira”, conforme a disposição do tradutor Élcio Fernandes. Espaço da emergência da alteridade, onde se afloram as identidades étnicas pelo confronto entre nós e outros. (POUTGNAT & STREIFF-FENART, 1997. p.152). Também o termo *Saliency* é traduzido por “realce”, e se refere ao rótulo étnico pelo qual o indivíduo se exprime, pelo qual se agrupa uma identidade étnica. (POUTGNAT & STREIFF-FENART, 1997. p.166). Outros termos como *Outsider*, estrangeiro e *in-group* e *out-group*, membros e não-membros, não foram traduzidos, desta forma, este trabalho, seguirá a conduta do tradutor. Se necessário utilizá-los, os termos serão mantidos na língua original.

7 POUTGNAT & STREIFF-FENART, 1997. p.152-66.

de acordo com as circunstâncias contextuais.

O nacionalismo, no tocante a este trabalho, é visto como um discurso de cunho ideológico que atua como fator de estabilização das nações modernas e permeia o processo de afirmação identitária. Como fator de homogeneização cultural e estabilidade política, o nacionalismo suscita uma relação orgânica com o território nacional, a qual conforma a identidade coletiva, produzindo um fenômeno de natureza psicológica que reafirma a imagem pretendida de nação, estabelecendo um viés afetivo. Representação esta que, compartilhada entre os sujeitos – cidadãos, é circunscrita pela temporalidade histórica e sofre modificações na medida que se tornam distintos os contextos. Como discurso, o nacionalismo expressa as “visões de mundo” presentes na sociedade, assim como a disputa das forças políticas pelo controle das diretivas do ente nacional. Para Maria Montserrat Guibernau, a natureza afetiva entre cidadão e Estado permite que, embora o nacionalismo seja um fator político, ultrapasse a isso, na medida em que se torna um fator cultural e propicia a criação de uma identidade para os indivíduos que vivem e trabalham nas sociedades modernas.⁸ Dito dessa forma, o nacionalismo constitui uma linha referencial para a estruturação da identidade nacional, mantida a idéia de pertencimento que proporciona uma comunidade imaginada, como propõe Benedict Anderson⁹.

O conceito de “*Ethos*” empregado nesta dissertação compreenderá a definição dicionarizada: expressão de um grupo social ou indivíduo que a partir de seus traços identitários, roupas, comportamento e cultura indica que seu portador é proveniente de determinado grupo étnico, ou classe social.¹⁰.

“Etnia” está ligada à definição oferecida por Paulo Reis, na introdução do livro

8. GUIBERNAU, 1997. p56-60.

9 ANDERSON, 1993. p.23-5.

10 Verbete consultado na Grande Enciclopédia Larrousse Cultural

República das Etnias. Assim, na discussão que propõe, o autor evidencia que a dificuldade na utilização deste termo reside no fato de que por muito tempo ele foi usado indiscriminadamente para designar povos e / ou sociedades exóticas ou primitivas. Por isso, o termo serviu para designar povos que estavam à margem das civilizações históricas. Atualmente, a classificação de etnia se estende a grupos minoritários, que desejam manter seu modo de ser distintos de outros grupos da cultura hegemônica. Nesta dissertação, a etnia será tomada nessa dupla acepção, das sociedades tradicionais e de indígenas aculturados que mantêm vínculo identitário com o grupo, reafirmando a etnicidade, por origem ou por opção.

Titus Benedikt Reidel¹¹ contribuiu para situar esse estudo em relação ao século XIX, ao abordar sobre a existência de duas representações acerca do indígena, veiculadas pelo mundo letrado, cada qual atendendo de maneiras distintas à formação do Estado Nacional Brasileiro,.

Um outro fio concatenador foi propiciado pelo estudo dos prefácios de Darcy Ribeiro, por Haydée Ribeiro Coelho, o que permitiu uma possibilidade de interlocução entre os trabalhos de Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre e Mário de Andrade. Também foram importantes para constituir a estrutura dessa dissertação trabalhos de outros autores como Walnice Nogueira Galvão, Antonio Candido, Roberto Schwartz, e Candice Vidal e Souza.

Para compor essa dissertação, o tema *ethos* indígena e nação será enfocado nos contextos: século XIX, estendendo ao princípio do século XX; as décadas de 20 e 30; os anos 60 e 70 e a década de 90 do século XX. Nesses períodos, situo os textos *Macunaíma* (1928); *Casa-grande & Senzala*(1933); *Maíra* (1976); e *Oré Awé roiru'a ma* (1994), cujas autorias são respectivamente de Mário de Andrade, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e Kaká Werá Jecupé.

Macunaíma, de Mário de Andrade, e *Maíra*, de Darcy Ribeiro, como textos literários, trazem representações indígenas produzidas, durante o século XX, em contextos sociais

11 REIDEL,2000. p.206.

agitadíssimos e de grandes movimentações políticas, períodos estes nos quais a imaginação da intelectualidade foi bastante profícua em reler os valores nacionais, instituindo novas representações sobre a nação.

A representação indígena em *Casa-grande e Senzala*, mais especificamente “O indígena na formação da família brasileira”, teve um importante papel para o tratamento do tema sobre a incorporação indígena, o que permitiu estabelecer o contraponto às visões tanto de Mário de Andrade quanto de Darcy Ribeiro. Nos anos 90, em um contexto posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, marcado pela mobilização de minorias étnicas em prol de reivindicações sociais, *Oré Awé roiru’a ma*, como uma narrativa indígena, mostra a visão do índio sobre a sociedade nacional, incorporando sua voz ao discurso sobre a nação pela via do texto assinado.

Considerando o exposto, nessa dissertação, procurarei estudar a variação da representação do indígena em textos e contextos diferenciados da vida nacional, durante o século XX, tomando por base os discursos introduzidos sobre os indígenas em nossa memória cultural após o Romantismo.¹² A proposta deste trabalho será mostrar que a imagem do indígena foi relida em múltiplas representações, sendo alterada em função do contexto sócio-histórico, de modo a atender a distintas maneiras de olhar a nação. Esclareço que, para estudar o tema proposto, realizarei inúmeros recortes, considerando o vasto *corpus* escolhido.

Para cumprimento dos objetivos propostos, essa dissertação será composta de três capítulos.

O primeiro capítulo apresentará a representação do indígena realizada no Romantismo. Paralelamente a esse aspecto, será focado o projeto nacional esboçado pelos textos de viajantes dezenovistas, apoiados posteriormente pelo Instituto histórico e geográfico do Brasil (IHGB).

12 A respeito do Indianismo, sob uma perspectiva histórica, o artigo de Walnice Nogueira Galvão, *O indianismo revisitado*, foi fundamental para o meu percurso.

No segundo capítulo desta dissertação, abordarei a representação indígena à luz de dois movimentos que motivaram a renovação do pensamento nacional (o Modernismo e o Regionalismo nordestino, nas décadas de 20 e 30 do século XX). *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade, foram duas obras representativas, que retrataram as contradições desse período.

O terceiro capítulo pretenderá estabelecer uma articulação entre representação do nacional como forma de percepção da nação e sua relação com a sociedade indígena no romance *Maíra*, e, ainda, contará com um breve estudo do relato autobiográfico do indígena Kaká Werá Jecupé, escritor indígena, intelectual e mediador cultural que trará uma visão particular da sociedade nacional.

Para o primeiro capítulo será realizada uma leitura, relevando aspectos da representação indígena, advinda do contexto romântico e de alguns dos textos da historiografia nacional do século XIX e do início do XX.

Para o segundo capítulo tomarei como ponto de partida dois textos considerados inovadores *Macunaíma* e *Casa-grande & Senzala*. Para o estudo do *ethos* indígena e o nacional, revisitarei alguns textos que elucidarão aspectos dessas obras, em diferentes áreas do saber: críticas literária, sociológica e antropológica.

Para o terceiro capítulo versarei sobre *Maíra* e *Oré awé roiru'a ma*, mantendo, na medida do possível, a mesma metodologia utilizada para o segundo capítulo.

CAPÍTULO I

O ÍNDIO NO CONTEXTO DEZENOVISTA

1.1 A nação e o discurso nacional

1.1.1 O conceito de nação

Segundo Eric J. Hobsbawm¹³, “nação” é um conceito político datado do século XIX. Para este historiador, tal termo aparece no vocabulário político após a era das revoluções, principalmente a partir de 1830, com a consolidação do estado burguês. O historiador salienta que, embora o termo “nação” remontasse à época clássica e fosse palavra vernácula em muitas línguas latinas¹⁴, apenas na modernidade, após a formação dos Estados Nacionais, ganhou a conotação política, desdobrando-se em torno das noções de unidade política, territorial e lingüística, dispostas em um território com *fronteiras claramente definidas e habitadas por uma população homogênea que compõe seu corpo particular de cidadãos*.¹⁵

Habermas ilumina a questão sobre a constituição do Estado Nacional, mostrando que, com a criação dele, adveio a idéia de identidade nacional, o que estimulou um novo tipo de integração social, atuando como uma espécie de “solidariedade” compartilhada entre os cidadãos, o que permitiu a incorporação de uma consciência coletiva, ativada pelo nacionalismo, e ajudou a

13 HOBBSBAWM, 2002. p.31.

14 Marilena Chauí enfocou a idéia de nação como “semióforo”, ou seja, constitui como um objeto de celebração, por meio da qual representações, instituições e monumentos celebram algo comum a todos, conservando e assegurando o propósito de comunhão e unidade de comunhão. (CHAUÍ, 2000. p.12-13.).

15 HOBBSBAWM, 2000. p.273.

promover a organização sócio-política, na forma deste Estado¹⁶.

Para a cientista política Maria Montserrat Guibernau,¹⁷ o pensamento francês apresenta as questões de nação, priorizando a relação legal entre Estado e cidadão. Para a socióloga, o novo contexto pós-Revolução Francesa propiciou que o homem comum, visto como cidadão, desempenhasse novos papéis sociais, entre eles o de participar ativamente da vida pública nacional, exercitando certos direitos e deveres políticos em relação à nação, diferentes daqueles até então praticados no Ocidente. Maria Guibernau ressalta, no entanto, que a vinculação política entre cidadão e Estado não seria suficientemente estável, na sociedade moderna, sem o cumprimento dessa legitimação no plano afetivo, instância motivada pelo nacionalismo. Para ela, esta foi a contribuição do pensamento alemão à concepção legalista francesa sobre as bases de construção da Nação Moderna.¹⁸

A cientista política, ao procurar definir a nação, concebe-a como *grupo humano consciente de formar uma comunidade e partilhar uma cultura comum*¹⁹, envolvendo um princípio de unicidade, o qual se afirma em cinco dimensões que são psicológica, cultural, territorial, política e histórica. A primeira refere-se à consciência de pertencer a um grupo e é expressa pelo sentimento de nacionalismo; a segunda, relida a partir do nacionalismo romântico, toma a cultura e não o Estado como ponto primordial, evocando um estilo de vida especial relacionado à idéia de alma ou vida de povo, (o “volksgeist” hegeliano), inspirador do caráter nacional; a terceira, assinalando o sentido de pátria e enraizamento, estabelece ligação entre sujeito e território; a quarta dimensão é relativa ao sistema de representação política e à forma de governo; e, por último, tem-se, na dimensão histórica, a formulação de um passado coletivo, obtido a partir da seleção e da releitura de fatos e eventos ocorridos, da construção de monumentos e da sagração de heróis.

16 HABERMAS, 2000. p. 300 -11.

17 GUIBERANU, 1997. p.55-74.

18 GUIBERNAU, 1997. p.64.

19 GUIBERNAU, 1997. p.56.

Para Maria Guibernau, a nação se diferencia do Estado pelo fato de este ser uma instituição legal (e não necessariamente tradicional), por operar o conceito fronteiras (em substituição da idéia de limites), e por apresentar em seu organismo instituições que o representem, leis de cidadania, princípio de soberania e, por fim, com base no exercício coercitivo do poder, criando dispositivos para tratar individualmente os cidadãos nascidos ou habitantes no território nacional. Desta forma, o nacional fica compreendido como um discurso institucionalizado sobre a nação e o nacionalismo como expressão de apreço à mesma.

A construção do Estado Nacional Brasileiro, durante o século XIX, fez parte desse fenômeno que envolveu a formação dos Estados Nacionais, no Ocidente, sendo particularmente influenciado, como mostra José Murilo de Carvalho,²⁰ pelos ideais revolucionários franceses e pelo liberalismo econômico; pelo constitucionalismo inglês de Benjamin Constant, pelo direito administrativo francês e outras fórmulas jurídicas anglo- americanas como justiça de paz, júri e uma certa descentralização provincial.²¹

1.2 Os discursos sobre o nacional

Os discursos sobre o nacional atendem a uma construção identitária que advém da necessidade de serem estabelecidos vínculos que tornem orgânica a relação entre cidadãos e nação. Vários são os elementos que ativam a identidade nacional: o nacionalismo que é a expressão emotiva sobre a nação; a própria idéia de identidade nacional que se alimenta por aquela de singularidade e diferença culturais e a nacionalidade que se manifesta a partir de leis de nacionalidade,²² colocando questões como ser brasileiro em relação ao ser estrangeiro. Permeando essa rede ideológico-discursiva, a cultura nacional se estabelece por meio da revitalização de

20 CARVALHO, 2003. p.23-33.

21 CARVALHO, 2003. p.23.

22 STOLCKER, 2002. p.415-6.

tradições cristalizadas e, ainda, pelo uso da língua e dos laços de sangue e solo comuns.²³ Sobre tais tradições Eric Hobsbawm observa que:

(...) as nações modernas apontam ser o oposto do novo, ou seja, estar enraizada na mais remota antiguidade e o oposto do construído, ou seja, ser comunidades humanas 'naturais' o bastante para não necessitarem de nenhuma definição que não a defesa dos próprios interesses.²⁴

Nesse sentido, a cultura e a simbologia nacionais criam uma rede constituída de elementos catalizadores do sentimento de pertencimento à nação, fortalecendo a identificação dos cidadãos como membros da comunidade nacional, reforçando suas fronteiras. A literatura, a história e a imprensa assumem importante atribuição nesse sentido.

No Brasil, a literatura romântica abarcou o projeto político da construção nacional e, folhetinescamente, penetrou nos lares, conquistando a sociedade, ainda, nesse momento, a historiografia nacional ganhou vulto sob o primado dos institutos históricos e geográficos, entre eles o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).²⁵ Sob a égide desses institutos, muitos textos científicos e historiográficos, além de crônicas e relatos enfocando o Brasil, foram produzidos e publicados.

No que se refere ao projeto nacional dezenovista, a narrativa histórica cumpriu o papel estrutural de dar prosseguimento à fundação originária da nação, aliando a esta a noção de tempo linear e progresso.²⁶ A narrativa oficial da nação se cumpre em estreita relação com as criações dos institutos de História, principalmente o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), que congregou muitos colaboradores importantes. Em 1840, o IHGB ofereceu um prêmio para o melhor plano de escritura da História do Brasil. Karl Philipp Von Martius, viajante naturalista que estudava o Brasil, venceu o mencionado concurso, com o texto *Como se deve escrever a história do Brasil*,

23 GUIBERNAU, 1997. p.65-6.

24 HOBSBAWM, 2002. p.22-3.

25 VENTURA, 1991. p.29-43.

26 ROCHA, 1999. p.43-7.

publicado pela Revista do IHGB em 1845²⁷.

Nesse texto, Martius preconizava que:

Qualquer um que decidir escrever a história do Brasil, um país que tanto promete, nunca deve perder de vista os elementos que contribuíram para o desenvolvimento do homem. Esses elementos diversos vêm das três raças (...) a população atual consiste em uma mistura nova, cuja história tem portanto uma história muito particular(...) nunca nos permitiremos duvidar que a vontade providencial tenha predestinado essa mistura no Brasil²⁸

Como ressalta José Carlos Reis,²⁹ para Von Martius, o autor dessa História do Brasil deveria privilegiar a mescla de raças que singularizava a nação e, também, fazer uma história da “unidade” brasileira.³⁰ Com este enunciado, Martius cria as bases para o mito da democracia racial brasileira.³¹ O conteúdo histórico proposto pelo naturalista abrangia os temas mestiçagem e vida portuguesa no Brasil, esta enfatizando a casa do colono, como viviam e quais eram suas relações pessoais. O historiador deveria, ainda, mostrar ao leitor a forma de atuação da Igreja, o processo de escolarização e as circunstâncias que envolviam a introdução das teorias científicas e da literatura européias no país. Quanto ao estudo descritivo das raças, Martius era vago quanto ao índio e muito breve em relação ao negro,³² são palavras de Von Martius:

Enfim mostrar fundamentalmente a vida portuguesa no Brasil. Quanto às demais raças, o historiador cristão, filantrópico, humano e profundo não poderá deixar de abordá-las. Deverá defender essas raças desamparadas. Se o português é a raça mais importante, as raças etiópica e indígena reagiram positivamente.³³

Adolf Varnhagen é o historiador a quem é conferida a tarefa de escrever a proposta sugerida por Martius.³⁴ Segundo Manuela Carneiro da Cunha, Martius e Varnhagen, conforme se depreende de suas obras, eram influenciados pela doutrina de Cornélius de Pauw (1768), a qual aplicava ao homem americano, a teoria de degenerescência precoce. De Pauw estendeu para o

27 REIS, 2003. p.26-7.

28 MARTIUS, *apud* SOMMER, 2004. p.179-80.

29 REIS, 2003. p.26-7.

30 REIS, 2003. p.26.

31 Idem.

32 Idem.

33 MARTIUS, *apud* REIS, 2003. p.29-30.

34 Varnhagen, historiador oficial, foi incumbido de escrever esta história, em *História geral do Brasil* (1855).

homem americano a teoria de Buffon, segundo o qual, na América, a natureza extinguiu sem amadurecer. Sua teoria foi uma das principais linhas ideológicas racialistas que persistiram na Europa e no Brasil.

Diferenciadamente do que ocorre na literatura, em que a imagem veiculada do Brasil é esteticamente idealizada;³⁵ a partir do olhar etnocêntrico de viajantes estrangeiros, naturalistas, cientistas, artistas e etnólogos vai sendo construído um outro esboço da sociedade que se abre como laboratório para a ciência. Conforme a observação de Roberto Ventura:

O Brasil é pensado segundo os postulados de uma história comprometida com a revelação das “origens” e com a delimitação de uma identidade própria, capaz de produzir uma visão homogênea do país, partilhada pelas elites. A nação se constrói, portanto, no movimento ambíguo entre *identidade e diferença*, entre a reprodução da experiência européia e a sua relativa diferenciação nos trópicos. (...) O louvor da natureza foi central no projeto de construção da nação, ao afirmar a unidade ‘natural’ da pátria, contra as tendências separatistas, posteriores à independência.³⁶

Neste contexto, as representações produzidas enfocam a singularidade da nação e tornam-se constituintes da identidade nacional, mas, quanto ao teor, reproduzem o modelo europeu de sociedade.

A propósito da homogeneização discursiva produzida por ocasião da formação dos estados nacionais latinoamericanos, Ana Pizarro, em *La emancipación del discurso*³⁷, trabalho no qual trata da emancipação do discurso literário na América Latina, afirma que a Literatura, “tendo assumido o papel de legitimadora” das nações latino-americanas recentes, atuou de maneira a formalizar certos sentidos para a Nação. Isto se verifica porque a literatura, juntamente com a historiografia e o *mass media*,³⁸ no século XIX, produziram discursos e símbolos, que se institucionalizaram no imaginário social, visando a incorporar nele representações que promovessem uma narrativa de nação.³⁹ Narrativa esta que procurava garantir a crença em um

35 Como assinala Alfredo Bosi, dado ao complexo ideo-afetivo dos românticos, eles não temiam o exagero sentimental, nem a ênfase em apologizar pátria, pois para eles, tal concepção era estética e resultante da saturação mental de projeções e identificações violentas. (Bosi, 1974. p.186).

36 VENTURA, 1991. p.43.

37 PIZARRO, 1998. p.21-32.

38 HALL, 2003. p.52.

39 HALL, 2003. p.52-6.

passado comum, o sentimento de pertencimento partilhado, uma origem das instituições nacionais, além de manter a hierarquia social e o domínio do branco naquela sociedade.

Coube à intelectualidade, o papel de instituir uma imagem de nação que inspirasse toda essa sorte de acontecimentos. Ao compor um quadro sobre a emancipação do discurso literário na América Latina, Ana Pizarro, crítica literária chilena, ressalta que a intelectualidade latino-americana obteve sua formação inspirada no “enciclopedismo” europeu, movimento intelectual que assinalou as diretrizes para a constituição dos projetos nacionais europeus.

A concepção dos projetos nacionais latino-americanos mantém grande aproximação conceitual em relação àqueles instituídos na Europa. Dessa forma, a idéia do novo, como projeto político, nasce internacionalizada pela adesão ideológica ao projeto do “branco europeu”, deixando à margem da representação, no corpo nacional, grupos sociais particularíssimos das sociedades latino-americanas, compreendendo segmentos numerosos da população alijados do processo de construção nacional.

Conforme mostra, ainda, Ana Pizarro,⁴⁰ por detrás da singularidade que a idéia de nação inspira e que a identidade nacional requer, há um impulso homogeneizante que reduz a expressão das vozes dissonantes. Para ela, no contexto latino-americano, tal impulso, além de recalcar a voz do “outro”, relega as populações indígenas e as camadas populares emergentes para as margens da representação do nacional.

No caso brasileiro, como assinala o historiador José Murilo de Carvalho, com a instabilidade política das primeiras décadas após a Independência, a idealização de um Projeto Nacional foi em princípio postergada. Entretanto, Manuela Carneiro da Cunha comenta sobre um projeto proposto nos primeiros anos de independência, no qual o indígena aparece contemplado. Esse projeto, que teve como autor José Bonifácio de Andrada, preconizava a incorporação do indígena à sociedade nacional e a compra de suas terras pelo Estado. Contudo, em função dos

40 PIZARRO, 1998. p.24.

obstáculos políticos, tal projeto foi olvidado.⁴¹ Assim, somente durante o Segundo Reinado, o indígena aparece integrado ao projeto nacional pelo viés do Romantismo, sobretudo em José de Alencar.⁴²

Para João Cezar Rocha, os românticos descobriram na natureza a forma de compensação para a impossibilidade de se apresentar um modelo de nação pautado na tradição histórica, devido ao passado colonial.⁴³ Visto dessa forma, o indígena surge como um dos símbolos dessa nacionalidade. A ancestralidade indígena, anterior à chegada do branco colonizador, associada à tradição guerreira, foi ao encontro dos ajustes de que o Romantismo brasileiro necessitava, para constituir um símbolo neutro, que se difundisse no imaginário nacional. Assim, como aponta Rocha:

A descrição maravilhada da natureza tropical serviria, portanto, como compensação pela debilidade das tradições históricas e, em boa medida, explicava a adesão dos românticos ao indianismo. O índio era o elemento que fornecia o vínculo orgânico entre a natureza tropical e uma forma de vida determinada. Sobretudo uma forma de vida propriamente brasileira.⁴⁴

A imagem do indígena, representada como símbolo da nacionalidade, se cristaliza nas narrativas literárias que introduzem uma idéia de fundação. Isto não quer dizer que a representação indígena tenha surgido na literatura, dita brasileira, naquele momento, mas que, de fato, há uma datação no sentido da apropriação da imagem do indígena para fins pragmáticos de se instituir um discurso sobre a nação.

Lilia Moritz Schwarcz ressalta, a propósito da literatura romântica, que muito pouco se sabia a respeito dos indígenas, naquele momento, mas, na literatura, os romances épicos apresentavam os indígenas como heróis, mantendo a imagem idílica da natureza virgem como cenário.⁴⁵ A antropóloga mostra que, com o passar do tempo, a imagem mítica do indígena

41 CUNHA, 2002. p.131.

42 CARVALHO, 1990. p.23.

43 ROCHA, 1999. p.49-50.

44 ROCHA, 1999. p.51.

45 SCHWARCZ, 2003. p.131.

ultrapassa as fronteiras do discurso literário e ganha maior amplitude na sociedade, estabelecendo-se também nos discursos político e de propaganda. No âmbito político, o índio deixa de ser um modelo estético e para se tornar a própria imagem da realeza.⁴⁶

A estudiosa salienta, a propósito da interpretação romântica, que, naquele momento, os índios eram representados como brancos e a realeza jamais fora tão tropicalizada, o que atendia bem às aspirações daquela elite que se indagava sobre sua identidade, rejeitando, para efeito de representação, o negro escravo e o branco colonizador. Nesse sentido, o indígena, lido como o sujeito rousseauiano, do “Bom Selvagem”, atendeu bem aos interesses da elite. Segundo ainda Lília Moritz Schwarcz, *a pátria sem ser nação, no Brasil os símbolos ‘surgiam’ na mesma velocidade em que se consolidava a imagem do Império. E, assim, por meio do indianismo, realizava-se o velamento da colonização.*⁴⁷

Datam daquele período várias representações iconográficas que estabeleciam a relação entre as imagens do indígena romantizado e a do imperador.⁴⁸ As representações variavam em torno do mesmo tema. Eram índios coroando D. Pedro II, ele próprio vestindo trajes indígenas e até mesmo o indígena ocupando o lugar do imperador no trono, como é o caso da escultura de Manuel Chaves Pinheiro, datada de 1872, denominada “Índio simbolizando a nação brasileira.”⁴⁹

Assim, foi-se constituindo, como simbologia nacional, um índio fabricado pela imaginação do branco e que, na realidade, é desprovido de voz e de olhar na representação da nação. Como ressalta o já citado Roberto Ventura, *a ‘nação’ brasileira apresenta um componente excludente ao estar restrita aos brancos, representantes da civilização no Novo Mundo, o que não inclui negros e índios.*⁵⁰

46 SCHWARCZ, 2003. p.148.

47 SCHWACZ, 2003. p.148.

48 SCHWARCZ, 2003. p.132-144.

49 O indígena aparece representado com uma postura semelhante à do imperador, em sua imagem oficial, tal como fora retratado por Pedro Américo, na sala do trono. Simbolizando a nação, aquele usa o cocar está na cabeça e o manto imperial encobre a nudez do indígena. (SCHWARCZ, 2003, p.147)

50 VENTURA, 1991. p.43.

Ao contrário, no plano simbólico-discursivo, o indígena apresenta o papel aglutinador da idéia de nação e seu caráter fundacional encenará uma primeira face do nacionalismo em relação ao lugar onde se vive. As circunstâncias que tornaram o indígena romântico um símbolo e o retorno ao universo pré-cabralino um mito de construção identitária da nação brasileira moderna permitiram que a imagem cristalizada do indígena imaginário rousseauiano fosse também atravessada por outros discursos como o civilizatório, o hierárquico e o racial. Próprio dessa representação está a já mencionada hierarquia colonial que confere lugares na sociedade, colocando o indígena a serviço do branco, promovendo ainda o mascaramento do negro nesta primeira representação da sociedade brasileira.

O indígena mítico cria uma representação do índio que adentrará no espaço simbólico da nação moderna, atuando de forma a encobrir os conflitos, apagando a diferença.

O mito de fundação, como ressalta Marilena Chauí,⁵¹ tem por função oferecer um repertório de representações que interpretam a realidade, explicando-a e situando-a. O caráter fundacional relaciona-se ao fato de remeter a um momento imaginário, perene e fora do escopo da história, que vem a se instanciar em um presente continuado. As representações constitutivas do mito de fundação, no entanto, são reorganizadas a cada momento do processo de formação histórica tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna quanto pela ampliação de seu sentido.⁵² A relação entre mito fundacional e a renovação do mesmo, diante da evolução do processo histórico, em uma sociedade letrada, pode ser vista através da capacidade da literatura em produzir narrativas que refazem os mitos ao longo de diferenciados contextos históricos, tornando possível ao mito constituir-se como elemento construtor da identidade e, ao mesmo tempo, um importante instrumento de investigação da sociedade.

Do ponto de vista da construção das identidades, das nacionais e individuais, Zilá

51 CHAUÍ, 2000. p.9-10.

52 CHAUÍ, 2000. p. 9-10.

Bernd,⁵³ elucida alguns aspectos. A ensaísta ressalta que o processo identitário tanto em relação à nação quanto ao indivíduo é um processo inacabado, isto por estar se abrindo sempre a novas interações. Portanto, dessa forma, as identidades devem ser pensadas em um contexto dinâmico.

Para exemplificar esse aspecto, Zilá Bernd parte de dois mitos: o de “Ulisses” e o de “Jasão” que apontam, respectivamente, para as idéias de fixidez e de deambulação. No que se refere ao primeiro mito, Zilá Bernd mostra que Ulisses manifesta o desejo do retorno, o que configura uma estrutura fixa, de raiz única, que, no caso da nação, significa constituir uma cultura enraizada, coesa e homogênea.

Ainda segundo a ensaísta, a identidade, relacionada à fundação nacional, acena para uma cultura e nação homogêneas, sustentadas em uma única raiz. Para a mesma autora, no âmbito da literatura brasileira, em *Iracema* (1865), o que se mostra é um olhar obsessivo em relação ao enraizamento da idéia nação, que por se mirar no modelo europeu, é excludente em relação ao negro e ao indígena real.⁵⁴

Quanto ao mito de Jasão, Zilá Bernd explica que esse mito é tributário do modelo rizomático, tendo como base a idéia de “rizoma”, segundo Delleuze e Guattari. Nesta abordagem, o deslocamento é a chave da construção identitária e a errância engendra uma perspectiva de identidade como processo dinâmico, sempre propenso a novas interações e ao deslocamento.⁵⁵ Nesse mito, o espaço originário aparece diluído diante da emergência de novos sítios, abrindo-se à possibilidade de abertura ao desconhecido, evocando a diluição de fronteiras, se tomado como contraponto ao de Ulisses.

Segundo Lília Moritz Schwarcz, como representação ainda, a referência mítica do indígena vai para além da literatura, atingindo outras esferas como aquela do discurso político e de propaganda. O índio que representava a imagem oficial da realeza apresentou também uma

53 BERND, 2002. p.36-46.

54 BERND, 2002. p.38.

55 BERND, 2002. p.37.

caracterização satírica para a contestação do Império. Apropriando-se da mesma simbologia, os opositores do monarca procuraram nela os motivos para dessacralizar a figura imperial. Em seu livro, *As Barbas do Imperador*,⁵⁶ (1998) a antropóloga ressalta que Angelo Agostini, na *Revista Ilustrada*, mostra o indígena também como símbolo “da nação que é enganada”.⁵⁷

A representação indígena, nesse contexto, sofre alterações em função das teorias científicas vigentes. As noções de evolução e transformação, presentes na concepção histórica, reiteram o olhar etnocêntrico do europeu e, evocando a idéia de atraso dos povos nativos, permitem que tais representações se infiltrem nas narrativas históricas que alimentarão o imaginário social brasileiro. Manuela Carneiro da Cunha comenta que a conceituação de povos primitivos parte desta confluência teórica, tornando ainda pior a compreensão do indígena do ponto de vista do mundo ocidental, pois engendrou uma série de equívocos valorativos e práticas preconceituosas.

Há, em Martius, uma perspectiva equivocada em relação aos indígenas, como pode ser depreendido a partir da crítica presente em *História da Literatura*, de Sílvio Romero. Neste texto, o crítico aponta os equívocos presentes nas concepções de Martius, assim: *quando os portugueses aqui se estabeleceram acharam os indígenas em porção tão diminuta e em tão profundo aviltamento, que nas suas recém fundadas colônias podiam se desenvolver sem se importar dos autóctones*.⁵⁸ Além disso, Sílvio Romero ressalta que o bávaro compreendia o estágio social do indígena brasileiro como sendo o de decadência:

(...) não podemos duvidar que todas as tribos que nela sabem fazer-se inteligíveis [língua tupi] pertençam a um único e grande povo, que sem dúvida, possuía a sua história própria, e, que, em um estado florescente de civilização, decaiu para o atual estágio de degradação e dissolução.⁵⁹

Também em Varnhagen, como mostra Manuela Carneiro da Cunha, está presente esta concepção sobre o indígena, pois, como historiador, afirma a impossibilidade de escrever-se a

56 SCHWARCZ, 2003. p.125-155.

57 Idem. p.149.

58 MARTIUS *apud* ROMERO, 1980. p.1536.

59 MARTIUS *apud* ROMERO, 1980. p.1534.

História Indígena, alegando que “de tais povos na infância, não há história: há só etnografia.”⁶⁰ Em Varnhagen, ainda, conforme José Carlos Reis, os indígenas eram vistos como “nômades”, “violentos”, mantendo guerras de extermínio entre si. O autor da obra *Descrição geral do Brasil* designava os indígenas como “gentes vagabundas” que não nutriam sentimentos de patriotismo, eram uma só raça e falavam dialetos de uma só língua.⁶¹ Quanto à índole, Varnhagen acrescentava que, vivendo no estado selvagem, eram “homens-fera”, cercados de feras, “uma alcatéia de selvagens” e que, por isso, não desenvolviam determinadas virtudes como a amizade, a gratidão e a dedicação. Eram “falsos”, “infiéis”, “inconstantes”, “ingratos”, “desconfiados”, “impiedosos”, “despudorados”, “imorais”, “insensíveis” e “indecorosos.”⁶² Como mostra a historiadora Manuela Carneiro da Cunha, Varnhagen, ao citar o senador Dantas de Barros Leite, reitera as palavras do mesmo:

No reino animal há raças perdidas, parece que a raça índia, por meio de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e reproduzir no meio das trevas; e se os levam à luz sucumbem.⁶³

Assim, o índio visto de modo tão marginalizado pela intelectualidade e pela ciência, ao ser tomado como indivíduo primitivo, deixa as elites seguras em relação ao seu aspecto hierárquico de domínio. Afinal, a convivência entre brancos e índios sempre foi conflituosa, não melhorando nem mesmo com a publicação da “Carta Magna de 1802”, outorgada pelo rei D. João VI que conferiu ao indígena o direito sobre a terra tradicional

1.2.1 Os índios na formação do discurso da nacionalidade: uma referência a José de Alencar

60 VARNHAGEN, apud. CUNHA, 2002. p.11.

61 Fato esse desmitificado dentre outros por Karl Von Den Steinen, cientista que estudou as línguas indígenas durante as duas expedições que fez ao Brasil. Este cientista montou o esquema de separação dos troncos lingüísticos das línguas indígenas brasileira, tal como é utilizado ainda hoje. Comparar línguas e culturas era a base metodológica de seu estudo sobre evolucionismo social.

62 REIS, 2003. p. 35-37.

63 CUNHA, 2002. p. 135.

José de Alencar foi um escritor que muito atuou no sentido de construir um projeto literário conjugado ao nacional.⁶⁴ Nesse sentido, ele escreveu textos fundacionais que trataram da nação, evocando o passado indígena.⁶⁵ A trilogia composta por *O Guarani* (1857), *Iracema*, (1865), e *Ubirajara*, (1875) cumpre a reescrita da história da fundação da nação a partir de uma cronologia reversa. Em *O Guarani*, Alencar trata das disputas setecentistas entre indígenas e colonizadores, enfocando a dicotomia índio manso e índio bravo; em *Iracema*, há a celebração do “outro” pelo encontro mítico entre o indígena e o colonizador, e, por fim, em *Ubirajara*, ocorre o enfoque do Brasil anterior à chegada do colonizador.⁶⁶

Nas narrativas fundacionais alencarianas, como aponta Dóris Sommer, o componente indígena idealizado foge à dicotomia de heroísmo e auto-sacrifício, como ocorre na obra *A Confederação dos Tamoios*, de Gonçalves de Magalhães, de 1856. A autora mostra que, em Gonçalves de Magalhães, *escritor mais prestigiado da época e queridinho da corte*, em seu poema épico, tece o elogio do valor nativo, ressaltando, em sua representação, o extermínio de seus heróis indígenas em guerras que providencialmente abrem passagem para a fundação do Rio de Janeiro. Segundo a autora, Alencar enfrenta as posições de Magalhães que estavam consonantes com Francisco Adolfo Varnhagen, escritor oficial da História do Brasil financiado pelo IHGB que preconizava, em seu *Memorial Orgânico* (1851), que índio bom é índio morto, se não estiver trabalhando para um europeu.

Em crítica aberta à epopéia de Magalhães, José de Alencar ressalta que a referência à bravura do indígena guerreiro é anacrônica, pois, naquele contexto, a independência heróica já não era mais o foco da nação. Além disso, o romancista também defendia que a luta da “civilização *versus* a barbárie” era uma história de violência comum a toda América e a diferenciação do

64 José Murilo de Carvalho atenta para o fato que com as dificuldades da Regência, o tema do Projeto Nacional, de José Bonifácio voltou a ser retomado pela via literária com José de Alencar, em *O guarani*. (CARVALHO, 2003. p.22.)

65 DÓRIS SOMMER, em *Ficções de Fundação*, estabelece uma leitura sobre a literatura de fundação na América Latina relacionada ao projeto nacional. No caso brasileiro, ela destaca José de Alencar e o Indianismo Brasileiro.

66 ROCHA,1995. p.56-62.

processo brasileiro estava na natureza mestiça da descendência de brancos e índios. Tanto em *O Guarani*, cuja trama se desenvolve no Rio de Janeiro quanto em *Iracema*, o encontro amoroso, que aproxima os protagonistas da história, tem a fundação nacional como a principal temática.⁶⁷

Segundo mostra Maria Cecília Boechat, José de Alencar, em *Como e porque sou romancista*, respondendo a uma polêmica sobre a “natureza da representação” e a questão da representação indígena, esclarece que o índio presente em *O guarani* é um índio ideal, não sendo sua intenção representar o indígena real ou tampouco o “grosseiramente” mostrado pelos cronistas. No entanto, o romancista ressalta que a licença para imaginação ficcional não impede o romance de contemplar uma situação histórica.⁶⁸

Silviano Santiago, por outro lado, apresenta o romance alencariano na forma de uma alegoria, que retrata as questões sociais fundamentais presentes naquele período. Segundo o mesmo crítico, em *O Guarani*, o poder, representado pelo fidalgo D. Antônio, é previamente estabelecido devido à rígida hierarquia da organização social que o estrutura. A esse respeito, o crítico afirma que:

Como a hierarquização é sólida e inquestionável, pois advém de valores categóricos tomados emprestados à rigidez da estratificação social européia, cada um sabe o lugar que ocupa e que é o certo. O imobilismo social congela todos os elementos da comunidade dos brancos e mestiços.

(...) sem dúvida não existe maior elogio social à figura do indígena que este, maior isenção de preconceito contra sua figura durante a colonização portuguesa nos trópicos. Dentro de uma hierarquia sócio-econômica hierarquizada e rígida é o autóctone o único indivíduo que tem poder de mobilidade.⁶⁹

Ao expor a questão, Silviano Santiago mostra que a hierarquização, presente na sociedade colonial e que está na base da sociedade patriarcal alencariana, coloca o branco no principal local da hierarquia social. Acrescenta Santiago que a única exceção, naquela sociedade, feita para um não-branco, era destinada ao indígena. No entanto, é preciso ressaltar os limites dessa

67 SOMMER, 2004. p.16-17.

68 BOECHAT, 2003. p.31.

69 SANTIAGO, 2002. p.31-2.

observação porque o indígena alencariano não é o indígena real, este marginalizado socialmente, sem mobilidade e representado em vias de extinção, mas o indígena imaginado para melhor fundar a tradição nacional. Fato relevante apontado por Santiago refere-se à ausência da representação do negro nos romances fundacionais indianistas.

(...) O romance se fortalece com a heroicidade tanto do fidalgo/colono quanto do autóctone /selvagem, depositário de todos os valores morais de liberdade.
(...) se o romance caracteriza a situação do homem livre na ordem escravocrata, de que Antônio Candido foi o intérprete mais feliz, se o romance esconde por trás de um telão ideológico a mancha da escravidão negra, não há dúvida de que ali, naquele conjunto disparatado, está, apesar de tudo uma imagem escrita de Brasil como uma comunidade imaginada, para citar a expressão de Benedict Anderson.⁷⁰

É possível, a partir desta mirada, ponderar que um imaginário nacional não se expressa apenas pelas representações que ele produz, mas pelas muitas ausências de representações que ele deixa de contemplar.

1.3 A sociedade indígena e a nacional: conflitos

Na realidade, como evidencia Darcy Ribeiro, em *A formação do povo brasileiro*, a práxis violenta do processo civilizatório, os implantes coloniais e as epidemias concorreram para o morticínio de milhares de indígenas.⁷¹ Esses fatos não aparecem na representação indígena no interior dessa sociedade alencariana. A dominação brutal tem, nos “Botocudos”, o contra-exemplo dessa representação romântica, na interação entre sociedade nacional e indígena. Esses indígenas constituíram um povo que vivia na região do vale do Mucuri, uma das últimas áreas da Mata Atlântica a ser ocupada pelo homem dito civilizado⁷². Eram malquistos porque tinham a fama de

70 SANTIAGO, 2002. p.33.

71 RIBEIRO, 1997. p.47.

72 Os remanescentes dos botocudos são os povos Krenac, da região de resplendor em Minas Gerais. São versos de Márcio Krenak: *Esses invasores precisavam de gente para trabalhar/ e não tiveram vergonha de os índios escravizar. E assim fizeram com os índios, também o que fizeram com os negros/ se os escravos queriam parar, com o chicote faziam continuar... /E tiveram as missões religiosas que queriam amansar com suas rezas, com seus cantos fazer os índios trabalhar. /mas os índios revoltados, resolveram se organizar, se reuniram também aos negros e*

serem antropófagos ferozes, como Regina Horta Duarte⁷³ evidencia. Em meados do século XIX, ainda segundo esta historiadora, por ação da “Companhia de Navegação e Comércio do Vale do Mucuri”, criada por Teófilo Otoni, com o apoio do Imperador, teve início o desbravamento efetivo da região.

Para contextualizar o que ocorreu, Regina H. Duarte, com base nas considerações de Manuela Carneiro da Cunha⁷⁴, salienta que, naquele momento, e mesmo antes dele, a sociedade imperial voltou seu interesse destinado ao aliciamento da mão-de-obra dos indígenas para o da ocupação de suas terras. Sem qualquer preocupação, os “desbravadores”⁷⁵ removiam-nos como obstáculos, empregando para tanto, soldados e fazendeiros, por meio de práticas de máxima crueldade.

Teófilo Otoni, consternado com o processo, alegava que a prática vigente era o oposto do que deveria ser o processo civilizador. São seus os relatos de que os soldados caçavam os índios como animais e ofereciam suas carnes para os cachorros comerem; chacinavam as aldeias com estratégias de emboscada armada e, ainda, para promover o extermínio, doavam roupas de pessoas contaminadas com sarampo. Eram vários os casos de dizimação de tribos inteiras vitimadas dessa forma. Escravizavam as mulheres e matavam os homens.⁷⁶

As atrocidades desse período, aliadas aos interesses do Estado em ocupar as terras indígenas, promoveram surtos migratórios de populações indígenas. Com isso, a ação civilizatória suscitou a ação desconfiada, vigilante e violenta da sociedade nacional, o que, para muitos povos, significou a instituição de uma tradição diaspórica ou um percurso rumo ao hibridismo.

A questão da identidade étnica, focalizada sob a perspectiva da interação entre povos

foram guerrear. Mas os brancos tinham armas de fogo e prendiam as mulheres, crianças, botavam fogo na aldeia. Com covarde não dá pra lutar. (ALMEIDA, 2000, p.56-7.)

73 DUARTE, 2002. p.32-3.

74 Idem

75 Cabe atenção ao nome “desbravar”, que significa civilizar, e, em última instância, refere-se à remoção de indígenas de seus espaços tradicionais

76 DUARTE, 2002. p.32-3.

indígenas e Estado Nacional, mostra que a implantação do Estado Nacional significou, para muitos povos, a ruptura do *ethos* tribal e a “atualização histórica”⁷⁷. Isto porque a idéia de Estado está envolvida com o processo de modernização, tecnificação e expansão que, em termos geográficos e culturais, significa a projeção do *ethos* nacional sobre as sociedades tribais, ameaçando, com a pressão aculturadora, a perspectiva de continuidade no tempo e a permanência cultural daquele grupo.⁷⁸

Em relação às sociedades indígenas, engolfadas pelo espaço cultural nacional, é possível depreender que existe um estado de permanente troca intercultural e que a identidade étnica se desloca entre padrões culturais internos e específicos e a emergência de uma zona de negociação. Essa percepção da natureza interacional opositiva entre sociedades indígenas e a sociedade nacional evidencia que a imagem representacional que a sociedade nacional constrói de si, a partir do outro, é, em relação a esse outro, sempre excludente, chegando, na melhor das hipóteses, a revelar, com esta ausência, uma teoria acerca de si mesma, pois como teoriza Oriol, citado por Poutignat e Streiff-Fenart,⁷⁹ a identidade étnica, dado seu aspecto relacional, só pode existir como representação em um campo semântico, onde funciona um sistema de oposição.

A partir do aspecto de troca intercultural, no contexto de formação do Estado Nacional, é possível desvelar relações envolvendo sociedades indígenas, nacional e fricção interétnica. Um exemplo disso é a forma de apreensão da consolidação do estado nacional com a legitimação popular do imperador D. Pedro II

Lilia Moritz Schwarcz, ilustrando esse processo interacional⁸⁰, atenta para esse

77 A “atualização histórica” é um conceito desenvolvido por Darcy Ribeiro que envolve a incorporação de povos tradicionais a outros sistemas culturais mais evoluídos tecnologicamente, imprimindo uma modernização reflexa com risco de perda de autonomia e até de desintegração étnica. Por esse processo ainda podem ser entendidas a América latina, cujas populações após a independência saíram *da condição de áreas coloniais de formação mercantil salvacionista para cair na condição de áreas neocolonialistas de formações imperialistas industriais*. (RIBEIRO, 1998. p.70.)

78 RIBEIRO, 1998. p. 25-6.

79 POUTGNAT e STREIFF-FERNAT, 1995. p 124.

80 Citado por Roberto Da Matta, em seu livro *Ensaio de Antropologia Estrutural*, onde constam outras variações do

atravessamento na versão do “mito de Aukê” dos Índios Jê-timbira, coletada por Nimuendaju e J Schultz. O mito trata de um índio que, afeito a metamorfosear-se, ameaçava a ordem tribal, sendo por isso condenado a morrer pelas mãos da tribo. Entretanto, todas as tentativas de eliminá-lo foram malogradas, e ele sempre reaparecia vivo. Resolveu-se, então, que depois de morto Aukê seria queimado e, por medida de segurança, o povoamento mudaria de lugar. Assim, o indígena não mais poderia encontrá-lo. Feito isso, Aukê nunca mais voltou.

Anos mais tarde, Amcukwéi, mãe de Aukê, querendo saber o que lhe tinha ocorrido, pediu ao seu pai que fosse buscar as cinzas de seu filho. Voltando para o lugar onde ficava o antigo aldeamento, o pai de Amcukwéi e seus homens descobriram que Aukê e havia se transformado no “homem branco”.

Tal mito, em uma de suas variações, apresentou uma versão *suis generis* para o aparecimento do homem branco, possivelmente para atender aos aspectos relativos interação com a sociedade nacional, da seguinte maneira:

Algum tempo depois Amcukwéi pediu aos chefes e conselheiros que mandassem buscar as cinzas de Aukê [...]. Quando os dois chegaram ao lugar, descobriram que Aukê tinha se transformado em homem branco: construíra uma casa branca e agora criava negros [...] e cavalos de madeira do bacuri. O rapaz chamou os dois enviados e mostrou-lhes sua fazenda. Depois, mandou chamar Amcukwéi para morar com ele. Aukê é agora o imperador D. Pedro II, pai dos brancos.⁸¹

O mito de Aukê está presente na cultura de diversos povos indígenas no norte do país, e varia relativamente ao papel desempenhado pelo homem branco. Em uma variação, Aukê se torna fazendeiro e criador de gado e oferece arma de fogo ao seu avô, o cacique, quando este veio encontrá-lo. O avô recusa a arma, ficando com o arco e a flecha, pelo temor da destruição das armas de fogo. O mito mostra que a recusa dos instrumentos do branco significava a permanência da identidade indígena.

Em ambas as versões, tanto a do homem branco imperador quanto a do branco

mito.

81 SCHWARCZ, 2003. p.11.

fazendeiro, versa-se sobre o atravessamento intercultural entre brancos e indígenas e a maneira como, na perspectiva indígena, o homem branco surge a partir de uma figura mágica malquista pelos indígenas, no caso do imperador os jê-timbira.

Contudo, na primeira variante, recolhida no início do século passado, embora possam ser depreendidas muitas leituras, fica evidente o entrelaçamento de dois mitos: o da formação do homem branco e a paternidade da nação associada ao Imperador D. Pedro II. O que parece estar sendo constituído é o movimento de acomodação de uma nova ordem social, que promove a reestruturação do mito, mostrando reflexamente como a simbologia nacional se imbricou no interior do mito indígena de Aukê. Em outra dimensão, essa narrativa revela como a narrativa nacional se populariza na sociedade, cruzando fronteiras culturais.

Assim, a contrapartida histórica a esse imbricar entre uma cultura e outra é por si reveladora, no sentido de se procurar detectar a real dimensão da suposta homogeneidade cultural, promovida pelo processo de nacionalização da cultura, pois a introjeção do imperador no mito foi uma concessão a um aspecto da realidade histórica, que sem alterar a estrutura do mito, atuou de forma a atualizá-lo. Esta interface entre a narrativa de nação e o mito de Aukê pode ser melhor compreendida à luz de Homi K.Bhabha:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais e focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação singular ou coletiva que dão início a novos signos de identidade, (...) É na emergência dos interstícios -a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação*, o interesse comunitário e o valor cultural são negociados.⁸²

A aproximação do mito de Aukê à figura do Imperador D. Pedro II apresenta uma certa peculiaridade. Sem aprofundar na questão do sentido, que repercute com a imagem “indígena” do imperador, o mecanismo que se tem é o da afirmação de uma precedência do *ethos* indígena em

82 BHABHA, 1998. p.20.

relação ao branco, havendo um reconhecimento da estrutura nacional em um mito indígena, que oferece uma contrapartida reafirmando a identidade étnica.

Ser Aukê não é algo elogioso, a estrito senso, pois esse personagem mítico representa aquilo que o indígena se nega a ser. É a narrativa de um ente renegado pela comunidade por se constituir uma ameaça à coletividade. Nesse caso, o mito de Aukê reforça as fronteiras interétnicas e produz uma demarcação cultural ressaltando os aspectos negativos da sociedade hegemônica.

Ao estabelecer uma leitura sobre a cultura nacional, a socióloga Rovisco reconhece de Homi K. Bhabha avançou com a idéia de que “*todas as culturas nacionais, como formas narrativas de expressão cultural são híbridas e contêm elementos alienígenas que irrompem como contra-narrativas da narrativa homogênea da nação*”.⁸³ Segundo ela, para esse autor, as contra-narrativas relativizam as fronteiras totalizantes da identidade essencialista da comunidade nacional. Assim, é na emergência das comunidades locais, minoritárias, periféricas e contra-hegemônicas que o imaginário nacional negocia sua própria representação.

O mito de Aukê insere-se nesse grupo de contra-narrativas à narrativa hegemônica⁸⁴. Isto porque o mito atua de forma a reforçar as fronteiras etno-culturais, apresentando Aukê, pai do homem branco, como um descendente degenerado dos indígenas. Aukê é, à luz da narrativa mítica, uma ameaça ao *ethos* tribal. Nesse sentido, o que se revela é o homem branco compreendido como sendo aquele quem o índio deliberadamente não quer ser, ou antes, despreza e condena. Ao citar D. Pedro II, impõe-se uma falsa homenagem ao imperador, o que se expressa, de fato, é a negação de uma ordem política, envolvendo Estado, poder e Nação. Cabe-me assinalar que o termo

83 ROVISCO, 2002. p.8.

84 Também a obra *A lágrima de um caeté* de Nísia Floresta Brasileira Augusta, 1849, constitui uma contra-narrativa, pois traz uma representação dissonante em relação àquela apresentada pelo Romantismo indianista. Citando Maria José de Queiroz, que tece uma reflexão sobre o indianismo e o indigenismo, Constância Lima Duarte, organizadora desse livro de Nísia Floresta, define o indigenismo como modelo de representação que mostra o índio como ele é. Na representação presente nesse poema de juventude de Nísia Floresta, o que se revela é a menção à perda da liberdade sofrida pelo indígena após o contato civilizatório. Desta forma, a escritora, nascida no Rio Grande do Norte, em 1810, antecipa a visão indigenista, representando o indígena como sujeito desterritorializado, que se vê obrigado a fugir para a floresta a fim de garantir sua sobrevivência. (cf. DUARTE, 1997. p. 25-6.)

“negociação”, nesse caso, é compreendido no âmbito da troca simbólica, reforçando o caráter de resistência cultural da minoria étnica como poder de barganha, não sendo esse sentido extrapolado para as condições históricas.

1.4 Discursos sobre a mestiçagem e a afirmação da identidade nacional

A teoria sobre o Brasil foi, em parte, tributária das observações empíricas de teóricos estrangeiros, entre os quais os viajantes dezenovistas naturalistas e cientistas. Data do final do século XIX, segundo Lilia Moritz Schwarcz⁸⁵, a propagação no Brasil de um certo cientificismo: positivismo, evolucionismo, darwinismo social que se pautava em padrões raciais, inferindo, a partir deles, um modelo evolutivo da humanidade. Para tanto, formulavam critérios de vantagens evolutivas, baseados na diferenciação das raças. Essa antropóloga, a propósito do pensamento da elite sobre a cultura nacional dezenovista, aponta seu caráter conservador, moldado pelas teorias científicas calcadas em ideologias eurocêtricas.

No caso brasileiro, a ‘sciencia’, que chega ao país em finais do século, não é uma ciência experimental, como a de Durkheim e Weber. O que aqui se consome são modelos darwinistas originalmente popularizados, enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação. Grandes leitoras da literatura produzida na Europa e nos Estados Unidos, as elites brasileiras não passariam incólumes aos ditames que vinham do estrangeiro. Por outro lado, a monarquia brasileira recém-saída da desastrosa guerra do Paraguai e vivendo, nos últimos anos do Império um período de relativa estabilidade econômica. (...) A monarquia brasileira tencionava diferenciar-se das demais repúblicas latino-americanas aproximando-se dos modelos europeus de conhecimento e civilidade.⁸⁶

A idéia de raça, como alternativa para contrapor ao discurso monogenista, difunde-se,

85 SCHWARCZ, 1995. p.47-49.

86 SCHWARCZ, 1995. p.30.

no meio científico como parâmetro evolutivo e no discurso social como contraposição entre civilização e barbárie. São publicados ensaios científicos relacionando raças, criminalidade e degeneração. Nina Rodrigues, por exemplo, algoz da mestiçagem, utiliza-se do modelo social darwinista e, ao fazer uma leitura da realidade nacional, aponta o cruzamento de raças como responsável pelo comportamento degenerado de nossa população.⁸⁷

Por outro lado, transformada em paradigma social, a mestiçagem tornou-se, a partir de um determinado momento fundacional, o denominador comum da nação, o fator identitário constituinte do povo habitante deste país. Ser brasileiro passou a significar ser mestiço, tema que foi e é fortemente debatido pelos meios científicos e acadêmicos. Em um artigo sobre a mestiçagem, Haydée Ribeiro Coelho, ressalta Sílvio Romero, como um crítico da primeira “safra” após a primeira grande ruptura teórica no âmbito da historiografia brasileira, inspirado nas teorias positivistas e darwinistas. Ruptura esta apontada, segundo a crítica, pelo historiador Valter Sínder⁸⁸.

Segundo Benjamim Abdala Júnior, para Sílvio Romero, a mestiçagem constitui o ideal de identidade nacional:

Silvio Romero tem na mestiçagem o ideal da identidade nacional brasileira. Nessa interação antropológica, procurava aliar determinantes raciais com os de outras esferas, de ordem psicológica, sociológica, cultural e também política. Vem do modelo antropológico da mestiçagem a defesa política do unitarismo do país em oposição ao federalismo.⁸⁹

Com base no fragmento destacado, ressalta-se que com o discurso da mestiçagem buscou-se preservar o princípio da unidade do povo e da nação. Estratégia que em si apaga as discrepâncias e os antagonismos intrínsecos à sociedade multiétnica, fortalecendo a perspectiva da unidade nacional. Como decorrência, nos discursos sociológico, histórico e literário, as diferenciações étnicas e culturais assumiram um caráter transitório diante da inefável instituição de uma sociedade e tradição nacionais.

87 SCHWARZ, 1995. p.47-9.

88 COELHO, 2001. p.62.

89 ABDALA JUNIOR. 2001. p.207.

Como sugere Roberto Da Matta, a apologia da mestiçagem mantém para a cultura nacional a força de um mito, que ele chama de “fábula das três raças” e que, segundo ele, até a atualidade, corresponde a maior força cultural do Brasil. Para Da Matta, a ideologia da mestiçagem difunde a acepção de que, a partir dela, se possa integrar idealmente a sociedade e individualizar sua cultura. Para ele, esta fábula tem a envergadura de uma ideologia dominante, a que define como *sistema totalizado de idéias que interpenetra a maioria dos domínios explicativos da cultura*,⁹⁰ e que tem fornecido as bases para um projeto político e social referente ao brasileiro. As conseqüências dessa concepção de sociedade são perversas enquanto instâncias discursivas, quando se baseiam no encontro inter-racial harmonioso. Tal pressuposto apaga os vestígios da violência subjacente a esse processo.

Por outro lado, não se pode perder de vista que a defesa da mestiçagem foi uma retórica de resistência, diante de um contexto, onde se estabeleceu a teoria eugenista, criando uma contraposição discursiva a um modelo que, em última instância, selaria o destino do Brasil como nação moderna, pronta a progredir, bem ao gosto das inspirações de “ordem” e “progresso” da época. Nesse sentido, embora não tenha sido uma retórica revolucionária a ponto de romper com uma hierarquia social eurocêntrica, ou com o etnocentrismo europeu e a superioridade “branca”, ampliou as frentes para a construção da identidade nacional.

Sobre os interesses envolvidos nesse processo de confrontar teorias sociais envolvendo as raças, Lilia Moritz Schwarcz, cita Roberto Ventura, ao mostrar que o ideário racial europeu entrou no Brasil não por sorte, mas de forma crítica e seletiva, transformando-se em instrumento conservador, para respaldar a hierarquia social já existente.⁹¹

Essas representações discursivas revelaram uma disposição orgânica de recusa da composição etno-cultural brasileira que, de certa forma, infiltrou-se no discurso social desenvolvido

90 DA MATTA, 1987. p.69.

91 Idem.

no Brasil, atendendo aos interesses da elite. No entanto, a idéia de uma unidade política, envolvendo uma noção de povo, não poderia ser totalmente fundamentada em valores raciais eugenistas, sob pena de fragmentação desta construção imaginária de nação, uma vez que a eugenia condena a mestiçagem e o mito fundador do Brasil produziu uma imagem referencial para a comunidade nacional composta de indivíduos mestiços que se viam como tal. O fulgor da intelectualidade nacional, em estabelecer discursos afirmativos sobre a mestiçagem, mostra o esforço em constituir um povo nacional.

Em relação ao indígena, o enfrentamento decorrente do processo civilizatório, desde os primórdios da colonização até e para bem além do momento de configuração do território nacional, oscilou em torno de uma ordem social conflitante com a política de ocupação do solo, pois a existência de uma organização prévia do território pelos ocupantes indígenas em terras ancestrais constituiu-se como um obstáculo a esse processo.

A classe dirigente, enredada pelo processo de definição e demarcação das fronteiras externas do território nacional, reorganiza as internas sobrepondo à territorialização existente uma outra organização arbitrária promovida pela interiorização e o desbravamento.

Seguindo o seu curso na história da nação, a mestiçagem tornou-se uma questão essencial da nacionalidade, uma expressão de nacionalismo, quando se abriu como chave-interpretativa para a formação da identidade nacional brasileira, tal como aparece em inúmeros outros autores além de Silvio Romero: Euclides da Cunha, Manuel Bonfim, Gilberto Freyre e Mário de Andrade.

Em relação à representação do índio, do ponto de vista literário, a idéia romântico-idealista foi tomá-lo como símbolo da fundação da nação, conferindo ao nativo e não ao português a precedência na ocupação territorial, uma questão de raiz. No entanto, não se almejou designar atributos do índio real a este “símbolo” da identidade nacional, tampouco fazer dele um

civilizador.⁹² Para esse papel coube o resgate, sob um viés mais folclorista de outras representações presentes no imaginário popular. Essas representações procuravam reverter, principalmente, a representação “contaminada” com elementos estrangeiros, valorizando, assim, o autêntico nacional: o vaqueano, no sul, e o sertanejo, no norte. O mestiço de branco e índio valorizado por sua extrema coragem. Esboça-se, nessa medida, um entrelaçamento entre o ideal nacionalizante e o elemento regional, entronizando uma representação regional como a da autenticidade nacional. Dessa forma, Alencar aproximou-se das fontes regionais,⁹³ entre as quais figuravam o gaúcho e o sertanejo. O indígena nesta representação não mais indianista ainda encontra uma participação, mas associada ao discurso da mestiçagem.

A imagem do sertanejo de Alencar, contemplando o sangue indígena, na apresentação da mestiçagem, é revisitada por Euclides da Cunha. Deste modelo de representação, incorre o sertanismo, temática abordada por Haydée R. Coelho e Dilma C.B. Diniz.⁹⁴ Nesse trabalho, as críticas mostram que o sertanismo serve a propósito tanto para a obra alencariana quanto para a obra euclidiana, e seu propósito é o de valorizar o interior do Brasil⁹⁵. Consta como um estilo narrativo que se prolonga na literatura brasileira, no século XX.⁹⁶

Em *Os Sertões*, o romance fica como exemplaridade literária da importância desse pensamento. Em Euclides da Cunha, ocorre uma crítica sobre o modo como a ciência, principalmente, os antropólogos, conduzem a discussão do tema da mestiçagem:

Ora, a respeito da grave influência destas [capacidades étnicas] e, não a negamos, elas foram entre nós levadas ao exagero, determinando a irrupção de uma meia-ciência, difundida num extravasar de fantasias, sobre ousadas, estéreis. Há como que um excesso de subjetivismo no ânimo dos que entre nós, nos últimos tempos, cogitam de coisas tão sérias com uma volubilidade algo escandalosa.⁹⁷

92 BOECHAT, 2003. p.31.

93 LEITE, 1994. p. 672-3.

94 Esse trabalho trata-se do capítulo “Regionalismo”, presente no livro *Literatura e Cultura*, em que a conceituação é revisitada, acenando para novas interações.

95 COELHO e DINIZ, 2003. p.419.

96 Idem.

97 CUNHA, 1994. p. 61.

Sem romper com o evolucionismo social, Euclides redimensiona-o, levando em consideração o valor da educação, deslocando do foco primário da constituição do brasileiro, do cunho do determinismo das ciências naturais e do racialismo, para o diacronismo da história:

O assunto [a mestiçagem] assim vai derivando multiforme e dúbio. Acreditamos que isso sucede porque o escopo essencial dessas investigações se tem reduzido à pesquisa de um tipo étnico único, quando há por certo muitos. Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca. Predestinamo-nos à formação de uma raça histórica, em futuro remoto, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. Invertemos, sob esse aspecto, a ordem natural dos fatos. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social. Estamos condenados à civilização. Ou progredimos ou desaparecemos. A afirmativa é segura. ⁹⁸ (grifo meu).

Essa é uma obra, de caráter fundador, pois traz a vida sofrida do sertanejo para a cena literária.

Os Sertões revela, em um interior brasileiro miserável, uma realidade adversa, na qual o homem adaptado sobressai pela tenacidade. Nesse romance, o sertanejo é o mestiço, também chamado de mameluco ou “curiboca”, fruto da mistura de brancos bandeirantes, desbravadores do sertão e dos indígenas que viviam no interior do país. Homem à primeira vista fraco de aparência adoentada e preguiçosa, mas que surpreende diante de um desafio por sua força e coragem. Roberto Ventura⁹⁹ mostra que Euclides revisita Alencar, de *O Sertanejo*, obra de 1876. Tal texto, que apresenta um traço regionalista¹⁰⁰, tem como herói o mesmo ser híbrido de *Os Sertões*, descrito ora como titã, ora como um homem virtuoso que traz consigo a força e o espírito de luta dos bravos guerreiros indígenas e dos ousados bandeirantes.

Como aponta Roberto Ventura, nesse romance, o sertanejo é o vaqueiro, retratado como o eram os grandes heróis do poema épico ou dos romances de cavalaria, portando um gibão de couro tal como armadura, indumentária dos cavaleiros medievais. O sertanejo é ainda comparado à figura do centauro pela familiaridade com a montaria, assim como fizera Alencar em seu

98 CUNHA, 1994. p. 62.

99 VENTURA, 2002. p. 48-50.

100 CASTELO BRANCO e COELHO, 2005. p. 419.

romance. A luta, que enaltece esse homem por sua coragem, é resultado de um confronto entre mestiços: os “curibocas”, do sertão (homens fortes e bravos) e os “mestiços” do litoral, tidos como “neurastênicos”.¹⁰¹

O crítico assinala, ainda, que Euclides cumulou de vantagens o híbrido sertanejo, creditando à ausência de sangue africano associada ao isolamento geográfico o fator de estabilização da evolução racial e cultural e, dessa forma, ativou a impressão de que os mestiços do litoral eram emocionalmente instáveis e evolutivamente inferiores porque traziam em sua bagagem genética também a matriz africana, como se o sertanejo não o tivera.¹⁰² Esse aspecto é criticado por Gilberto Freyre que considera improcedente a teoria de que, nos mestiços sertanejos, não haveria presença de sangue africano.

Segundo Walnice Nogueira Galvão¹⁰³, entretanto, o que permanece em Euclides é a tensão entre o intelectual com a formação teórica e a aceitação das doutrinas sociais correntes no século XIX e o observador arguto que era. Para ela, Euclides vacila entre sua consciência e as teorias racistas. A autora, ao explicar sobre *Os Sertões*, mostra a influência da exaltação do branco e da denegação da mestiçagem em Euclides. A preferência pelo índio, segundo Walnice, não é inaugurada em *Os Sertões*, mas historicamente datada, afirmada no imaginário das elites coloniais e sobredeterminada pelos movimentos de independência da América Latina. Para Walnice:

Reivindicar ancestrais indígenas significava opor-se ao colonizador europeu dominante. Na época da independência, era freqüente verem-se os brasileiros renegarem seu nome português e adotarem um nome indígena. Essa reivindicação aborígine – à qual se soma mais tarde aquela do autoctonismo do índio do ponto de vista igualmente defendido em *Os Sertões* – constituiu uma primeira manifestação de nacionalismo, ou nativismo.¹⁰⁴

Manoel Bomfim, outro teórico daquele período, em seu livro *América Latina*, desloca a crítica sobre as razões do “atraso” do terreno das explicações de cunho racista e da

101 VENTURA, 2002. p.48-50.

102 VENTURA, 2002. p.48-50.

103 GALVÃO, 1999. p.162.

104 GALVÃO, 1999. p.162.

degenerescência devida à mestiçagem para o plano histórico-social, rebatendo a este emprego da teoria darwiniana que, para ele, não se aplica aos estudos das sociedades. Para Bomfim, o problema reside na opção conservadora da elite que trouxe, para a América Latina independente, uma extensão da forma de pensamento e comportamento políticos próprios do período colonial.

Manuel Bomfim atribui ao indígena um amor violento à liberdade que, para ele, antes de ser um traço cultural, é uma questão orgânica e vital, uma grande coragem e uma grande instabilidade de espírito. Acrescenta também que o sucesso das missões e reduções, no processo de aculturação do indígena, se deveu à preservação da liberdade na medida em que se aplicava à disciplinarização social. E disciplinar seria direcionar seus instintos e tendências segundo as exigências de um meio social mais adiantado.

O elogio ao heroísmo indígena na obra de Bomfim constitui ponto do qual divergirá Gilberto Freyre que, ironicamente, chamará a Bomfim de “indiófilo” em *Casa-grande & Senzala*. Adepto do modelo civilizatório, Bomfim busca contemporizar, atribuindo aos povos “primitivos” a qualidade de promover a renovação dos povos mais adiantados, quebrando-lhes um pouco da dureza social. O benefício àqueles oriundos da população indígena miscigenada, acrescenta Bomfim, ocorrerá na medida em que o influxo das idéias e sentimentos for pouco a pouco modificando o caráter primitivo e, no fim de algumas gerações, o que fica da raça menos adiantada na cultura é pouco. Exaltando a instabilidade de espírito do indígena como uma qualidade, Bomfim termina por considerá-la a chave para o ingresso do indígena ao modelo civilizado por torná-los afeitos à transformação.

Em consonância com Euclides, Bomfim faz o elogio do mestiço entre branco e índio, enaltecendo-lhes a coragem. Para Bomfim:

O modo como aqueles descendentes de guaranis afrontavam a morte é especial deles (a propósito da guerra do Paraguai). Resistência comparável só à dos jagunços brasileiros, em Canudos. Esses jagunços – como a generalidade da massa popular de

O pensamento de Bomfim reside em descaracterizar as acusações deletérias advindas do discurso racista, trazendo à cena o contexto sócio-histórico, na linha do materialismo histórico. Para Bomfim, a relação de dominação entre senhores e indígenas é responsável pela veiculação dos discursos que carregam estereótipos como o desinteresse e a indolência, etc. Para ele, pesa sobre a versão dominante da moralidade indígena um conteúdo ideologicizante:

Os outros traços característicos das raças são os que os acusam as qualidades negativas: desinteresse, indolência. (...) apontada como defeitos de todos esses que desejariam ver o caboclo a devorar-se na labuta, para enriquecer o país. (...) Quer dizer: o intermediário parasita: senhor de engenho, dono de mina (...) acatemos às louváveis intenções e santas aspirações desses abnegados, mas reconheçamos que esses defeitos todos são devidos simplesmente à falta de educação social.¹⁰⁶

Quando o Estado Nacional foi instituído, foram retomadas algumas tradições que tiveram por objetivo afastar o estigma da colonização e criar um sentimento de pertencimento que unificasse o povo em torno da chamada Nação. Esse ente coletivo, no entanto, ao constituir-se, funda uma narrativa de nação que orienta a compreensão do passado e as atitudes presentes, bem como trata da apreensão ou alijamento de certas representações no imaginário nacional.

Nesse sentido, a narrativa da nação muito explica sobre as disposições de poder que compõem a formação hegemônica da sociedade nacional. No caso da sociedade brasileira, essa formação teve sua base no século XIX, a partir de representações expressas nas narrativas literárias e nos relatos de viajantes. O indígena é um caso particular de representação, porque atendeu aos dois modelos representativos. Enquanto as fontes literárias românticas constituíram-no como símbolo da nacionalidade, as narrativas de viajantes, salvo algumas, dispuseram-no em um lugar desprestigiado da hierarquia social. As duas imagens conviveram e estabeleceram linhas de forças distintas na narrativa da nação. Contudo, ambas as representações trataram de obscurecer a voz e o *ethos* indígena, quando o pensaram relacionado ao processo de formação da nação.

105 BOMFIM, 2002. p.794.

106 BOMFIM, 2002. p. 794.

CAPÍTULO 2

RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO NACIONAL: GILBERTO FREYRE E MÁRIO DE ANDRADE

- Paciência, manos! Não! não vou na Europa, não. Sou americano e meu lugar é na América.
A civilização européia
de-certo esculhamba a inteireza de nosso caráter.

(MACUNAÍMA)

2.1 - O Caráter Nacional

As teorias raciais e a mestiçagem constituíram um veio discursivo sobre a nação que penetrou o século XX, influenciando ainda uma longa série de textos de nossa memória cultural. *Macunaíma* e *Casa-grande & Senzala*, que serão tratados neste capítulo, não fugiram ao escopo desta discussão.

Nestes dois textos, a mestiçagem foi vista como parte constitutiva da nacionalidade, reafirmando a identidade do povo brasileiro como um povo mestiço, concebido a partir da mistura das raças brancas, africanas e indígenas. O ponto revelador é que estas narrativas abordaram o problema de forma a escapar do estigma racial que, no contexto dezenovista, tornou fecunda a discussão sobre a inferioridade racial e o atraso social. Estas obras, no entanto, produzidas em um contexto em que o tema foi fartamente debatido, mantêm uma interlocução com esses discursos raciais, uma vez que recorrem ao caráter nacional, ora aproximando-se ora afastando-se dessa teoria, para falar do povo brasileiro. Cabe ressaltar que, em *Macunaíma*, a idéia de caráter é descaracterizada, entrada semântica propiciada pelo subtítulo.

Conforme estuda Dante Moreira Leite, em seu livro *O caráter nacional brasileiro*, o caráter nacional é um construto que, apoiado no nacionalismo e nas teorias raciais, reafirma

interpretações estereotípicas sobre a nação.

Neste referido trabalho, Dante Moreira Leite procura estabelecer a conexão entre a ideologia que evoca a existência de um caráter nacional e sua manifestação em obras representativas do pensamento nacional brasileiro. O caráter nacional é definido por traços psicológicos predominantes em um povo nacional, frente a eles mesmos e também aos outros povos. A gênese desta teoria, como expõe Dante Moreira Leite, tem suas raízes no Romantismo Alemão e relaciona-se com o ideal essencialista e subjetivista de instituir o nacional através do enlace entre indivíduo e nação, mediado por outras formas de expressões identitárias como o nacionalismo, o etnocentrismo e o racismo.¹⁰⁷

Segundo Dante M. Leite, a acepção de caráter nacional sofreu várias críticas dentro do meio científico, mas coube ao relativismo de Franz Boas, antropólogo culturalista de quem foi aluno Gilberto Freyre, o papel de destruir uma das pressuposições básicas do caráter nacional, que é a existência da relação específica entre raças e características psicológicas. No cenário científico, dos anos 20 a 40, a idéia de caráter nacional foi abalada, em função da constatação da variabilidade psicológica das pessoas em função da alteração dos costumes, o que a modernização em ritmo acelerado pôde demonstrar em curto período. Assim, em se admitindo a existência de mudanças no comportamento social de uma mesma população, ao longo do processo histórico, não haveria sentido afirmar a presença de um caráter fixo nessa mesma população.¹⁰⁸

O estudo de Dante Moreira Leite consistiu em identificar, em textos diversos de nossa cultura, a ideologia do caráter nacional, relacionando-a aos traços psicológicos atribuídos aos brasileiros. Seguindo uma linha interpretativa, esse autor faz uma revisão deste construto teórico desde a fase colonial até a década de 40 do século XX. Em suas conclusões sobre a entrada e permanência da idéia de caráter nacional no Brasil, Dante Moreira Leite mostra que estas idéias

107 LEITE, 1969. p.34- 41.

108 IDEM. p.40- 1.

acompanharam os movimentos nacionalistas, em especial os surgidos nos momentos de crise na Europa. Para esse autor, no Brasil, o esquema das doutrinas européias foi acompanhado bem de perto, chegando a se constituir uma reprodução do modelo ideológico europeu.¹⁰⁹ Dante Moreira Leite identificou a ideologia do caráter nacional no pensamento brasileiro diferenciada em três fases. Uma primeira, nativista, que não é ainda nacionalista, pois não havia sido formada a consciência de nação. A segunda, após a Independência e com o Romantismo, que revela otimismo apresentando os traços positivos dos brasileiros, principalmente através do índio romântico. E, a terceira fase, que vai de aproximadamente 1880 até a década de 50, a qual chama de “fase ideológica do caráter nacional brasileiro”, período em que a noção de caráter foi instrumentalizada, de modo a ser utilizada para justificar o poder “das classes mais ricas” e imputar a teoria racista do determinismo geográfico.

Desta forma, Dante Moreira Leite mostra que o caráter nacional está estreitamente ligado a uma idéia de raça e nacionalismo, e explicita a forma como esse aspecto está presente e que é revelado nos textos que compõem nossa memória cultural: *Os Sertões*, *Casa-grande & Senzala* e *Raízes do Brasil*, entre outros. Em sua leitura, Moreira Leite ressalva Manoel Bomfim como voz dissonante em relação aos seus predecessores e mesmo aos sucessores, porque procurou desmistificar a idéia de caráter, deslocando a questão do “atraso” relacionado ao determinismo racial para a esfera das condições históricas e econômicas. Nestes textos foram trabalhados os caracteres psicológicos que procuraram identificar o brasileiro. Assim, este autor evidencia, nestes textos, a preocupação em se definir um tipo de caráter e, pontualmente, mostra a introjeção do pensamento racialista.

Finalizando, é importante mencionar Paulo Prado separadamente, não só porque Dante Moreira Leite assim o fez em seu livro, mas porque este teórico exerceu forte influência tanto em *Macunaíma* como em *Casa-grande & Senzala*. *Retrato do Brasil*, segundo Moreira Leite, foi o

109 Idem. p.40- 1.

primeiro livro que pode ser considerado um tratado de história psicológica do brasileiro. A tese do povo triste é vista em decorrência das bases em que se deu a colonização: sensualidade desenfreada e ambição pelo ouro.

2.2 Gilberto Freyre e *Casa-grande & Senzala*

2.2.1 O autor e *Casa-grande & Senzala*

Casa-grande & Senzala, escrito por Gilberto Freyre e publicado em 1933, foi produzido durante período em que o autor se encontrava exilado por razões políticas impostas pela Revolução de 1930. Conforme mostra a socióloga Gláucia Villas Bôas,¹¹⁰ a tendência apresentada por Freyre em *Casa-grande & Senzala* já havia sido prenunciada na dissertação de mestrado deste autor, *Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century*, em 1922. Neste texto, o autor tratou como tema o passado nordestino, visto através do modo de vida de seus antepassados, durante o século XIX, enfocando aspectos da vida privada. No entanto, somente no livro publicado 11 anos depois, é que desponta a intenção de conceber o *ethos* brasileiro, relacionando-o com a sociedade colonial açucareira¹¹¹.

Freyre instituiu, com *Casa-grande & Senzala*, uma narrativa que traz como cerne a tese da emergência do brasileiro a partir da mestiçagem produzida nos domínios da casa grande e da senzala, pela transigência do português com povos não brancos. Assim, ainda no prefácio de *Casa-grande & Senzala*, Freyre oferece uma primeira idéia de como se constituiu, aos seus olhos, a sociedade colonial onde se deu esse encontro interétnico:

Os portugueses (...) vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram ,entretanto,que

110 VILLAS BÔAS, 2003. p.122.

111 VILLAS BÔAS, 2003. p.122.

transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais... A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala.¹¹²

Enredada por esta perspectiva de aproximação das partes díspares (o branco e o índio e o branco e o negro), a narrativa que Freyre constrói sobre o Brasil preconiza uma democracia social advinda das relações de intimidade estabelecidas entre os senhores e as índias; os senhores e as negras-mina e, ainda, os senhores e as mestiças. Em Freyre, o sistema da “casa-grande” e da senzala representa, em sua arquitetura, uma sociologia da ocupação do espaço que reproduz a hierarquia e as instâncias das contradições e dos agenciamentos sociais presentes naquela sociedade. Desta forma, o sociólogo confere àquele núcleo colonial o valor de ter fecundado o que dali viria a ser o povo brasileiro, com os seus antagonismos raciais amenizados pelas relações de intimidade entre as partes.

À “Casa-grande” coube o papel de núcleo originário das relações de sociedade e poder que culminaram com a gestação do povo brasileiro, propriamente dito. Depara-se com a constituição de um *ethos* nacional, incorporando com positividade o mestiço e o negro.

O escritor pernambucano enfrentou politicamente oposições fortíssimas, estas influenciadas por teorias racialistas, poligenistas e eugenistas que traziam uma visão pessimista do Brasil. Tanto Roberto Da Matta quanto Roberto Ventura enfatizam o fato de o livro *Casa-grande & Senzala* ter sido publicado no ano de ascensão do Nazismo na Alemanha, com Hitler subindo ao poder. Darcy Ribeiro, no referido prólogo, comenta que esta disposição de enfrentar a má ciência da época, não se inaugura em Freyre, antes dele, Manoel Bomfim, Roquete-Pinto e alguns outros fizeram-no, mas não com o vigor e a eloquência de Freyre.¹¹³

A positividade de Freyre em relação ao passado colonial do Brasil e sua herança mestiça

112 FREYRE, 2003. p.33.

113 RIBEIRO, 1979. p. 63-4.

conferiu ao livro desde sua publicação uma grande visibilidade. Obtendo grande repercussão, positiva e negativa, foi tornado desde cedo um monumento no interior do pensamento social brasileiro. Sobre a recepção, Roberto Ventura¹¹⁴ mostra que João Ribeiro e Lúcia Miguel Pereira consideraram o livro definitivo, pois alargou os limites da nação, ao afastar os temores infundados sobre a inferioridade racial de sua população.

O antropólogo Roquete-Pinto declarou que esta era uma obra que já nascia clássica.¹¹⁵ E Darcy Ribeiro comenta que este livro foi uma façanha da cultura brasileira, vista como tal já desde os primeiros dias. Para ele, o livro *Casa-grande & Senzala* foi um dos “fundadores”, é claro, no sentido simbólico, do Brasil, pelo fato de ter mobilizado, com um texto, um sentimento de fundo identitário, um modelo de nacionalismo. O antropólogo mineiro compara-o a Cervantes na Espanha, Camões em Portugal, Tolstoi na Rússia, Sartre na França e ainda, no Brasil, compara-o, em termos de originalidade à obra de Aleijadinho, no passado, à Brasília, de Oscar Niemayer (na contemporaneidade).

Darcy Ribeiro também enfatiza o caráter insólito de *Casa-grande & Senzala*, citando Astrogildo Pereira que afirma ser esta uma obra nova que veio a romper com anos e anos de rotina, por tratar-se de um livro de Sociologia, escrito em linguagem literária, “atrevida”, que alçou para o universo acadêmico muita palavra vulgar e tomou por protagonistas não heróis oficiais, mas a massa anônima.¹¹⁶

Darcy Ribeiro ainda esclarece que Freyre, como intérprete do Brasil, não foi teórico, nem quis ser, dada a imprecisão de sua metodologia, da falta de rigor científico em torno das conclusões a que chega. Para Darcy, Freyre deveu à influência boasiana - o melhor de sua formação - o ateoricismo e a propensão à etnografia, que o permitiu realizar o estudo aprofundado que foi

114 VENTURA, 2000. p.10-11.

115 VENTURA, 2000. p.11.

116 RIBEIRO, 1979. p.63-4.

Casa-grande & Senzala e a reunir uma vasta documentação sobre os temas de que tratou.¹¹⁷ Haydée Ribeiro Coelho, ao estudar os prefácios de Darcy Ribeiro, entre os quais o de *Casa-grande & Senzala* e o de *Macunaíma*, ressalta a importância da retomada crítica de tais textos, para a constituição dos estudos sobre a identidade e a cultura brasileiras.¹¹⁸

Casa-grande & Senzala foi uma obra que atingiu grande destaque no estrangeiro, sendo prefaciada por importantes intelectuais, entre eles Fernand Braudel, edição italiana de 1965; Lucien Febvre, edição francesa de 1952, do livro traduzido por Roger Bastide para o francês; Antônio Sérgio, edição portuguesa de 1940, prefácios esses que Ricardo Benzaquen de Araújo¹¹⁹, em uma compilação comemorativa do centenário de Freyre, publicou no periódico *Novos Estudos* do Cebrap. O historiador Ricardo Benzaquen de Araújo associa a esses três prefácios um quarto, feito por Frank Tannenbaum¹²⁰, sobre o livro *Sobrados e Mucambos* (1936), da edição americana de 1963, e que foi a continuação da abordagem de *Casa Grande & Senzala*.

Todos os prefácios destacam a originalidade de Freyre em sua abordagem sobre o Brasil. Como Ricardo Benzaquen¹²¹ ainda ressalta, nestes prefácios, fica evidente a compreensão de que a obra de Gilberto Freyre fez mudar a imagem que o Brasil havia construído para si. Benzaquen cita o comentário sobre *Casa-grande & Senzala* de Tannenbaum, pesquisador da mesma universidade em que Freyre obteve o título de Mestre. Para Tannenbaum, o México precisou de uma revolução sangrenta, para que fosse invertido na sociedade mexicana o sentido que se empregava para a mestiçagem e ainda para que fosse obtida a revalorização da cultura tradicional, enquanto no

117 Idem. p.76.

118 Nesse artigo, a crítica ressalta aspectos da análise de Darcy Ribeiro sobre os textos prefaciados. Sobre o prefácio de Freyre ela chama a atenção para o fato de que, apesar do “bom-humor” do texto darcyniano, o antropólogo mineiro não poupa críticas ao pernambucano. (COELHO, 2000, p.141.)

119 BENZAQUEN, 2000. p.9-12.

120 TANNENBAUM, 2000. p.39-42.

121 BENZAQUEN, 2000. p.12.

Brasil, o feito foi realizado por meio de um livro.¹²² Benzaquen pontua que tal reflexão envolve um problema interessante acerca da recepção do pensamento de Freyre e sua influência intelectual no Brasil, a propósito dessa sua transformação em um “quase” mito, fato que, para Benzaquen, foi construído com a própria e ativa colaboração do sociólogo pernambucano.

Mostrando a relevância das culturas africanas e indígenas para a formação da cultura brasileira, Freyre discorre sobre os costumes e o comportamento social do brasileiro relacionando presente e passado. Ao fazê-lo, o antropólogo trata, com originalidade, de temas que estavam fora do escopo de abordagem da época científica, como a vida privada, a comida, gestos, falas populares, costumes e comportamentos. Como afirma outro antropólogo, Roberto Da Matta¹²³, em *Casa-grande & Senzala*, Freyre desenvolve um método que aparenta ter uma ausência de método, mas que é tão original quanto seu objeto de estudo, o Brasil.

Em seu prólogo à edição de *Casa-grande & Senzala*, Darcy Ribeiro¹²⁴ tece uma leitura mostrando ser este um livro sem paralelos e o mais importante sobre a cultura brasileira, fato que não o impede de nele destacar o componente ideológico e conservador. Darcy Ribeiro enfatiza que *Casa-grande & Senzala* é um bem sucedido estudo sociológico, compreendendo uma bem documentada pesquisa histórica e bibliográfica, entremeada por agudas observações, que se realizam em uma criação deliberadamente literária.¹²⁵

Para Darcy, a Antropologia, na formação acadêmica de Freyre, permitiu que o sociólogo deslocasse seu ponto de vista, de modo a lançar um olhar distanciado sobre a própria cultura. Após explanar sobre inúmeros aspectos de *Casa-grande & Senzala*, Darcy afirma que não é fácil

122 Esta é a idéia expressa por Tannenbaum, à qual Benzaquén ressalta o aspecto mitificador. Há que ser ponderado e é perspectiva desta dissertação que esse papel atribuído a Freyre é fruto de um intenso debate trazido por diversos textos.

123DA MATTA, 1997. p.2 (Texto obtido através do site da Biblioteca Virtual Gilberto Freyre)

124 RIBEIRO, 1999. p.63-107

125 RIBEIRO, 1979. p.69.

generalizar sobre Freyre, uma vez que cada vez que se julga poder fazê-lo, o escritor escapa das generalizações, *como a geléia pelos buracos da rede*.¹²⁶

Roberto Da Matta¹²⁷, ao escrever sobre os dez anos sem Gilberto Freyre,¹²⁸ ressalta que o antropólogo pernambucano trouxe uma leitura individualizada do Brasil, percebendo-o sob a ótica de seu próprio sistema cultural, iluminado pelos remanescentes de uma sociedade senhorial, na qual supostamente se estabelece uma relação de tolerância regendo as relações sociais no âmbito da intimidade daquele cenário social, composto entre a *Casa-grande e a Senzala*.

Em Freyre, há uma linha discursiva em que é evidente a adesão ideológica do ponto de vista da colonização portuguesa, transparecendo o elogio ao *ethos* do português como colonizador dos trópicos. Como protagonistas dessa narrativa de nação, figuram, de um lado, portugueses, no topo da hierarquia social e, de outro, os indígenas e os negros.

2.2.2 A narrativa de *Casa-grande & Senzala* e a representação indígena

É a partir da afirmação da singularidade e da positividade do processo de formação da sociedade brasileira, originada pela interação das vertentes africana, indígena e branca, tese pioneiramente defendida por Von Martius, que Gilberto Freyre escapa da armadilha do discurso antropológico da época, racista, classificador e universalista. Segundo Roberto Da Matta, Freyre

126 RIBEIRO, 1979. p.66.

127 Antropólogo que se contrapõe teoricamente quanto ao elogio da mestiçagem, como traço fundamental na cultura nacional, presente tanto em Gilberto Freyre, como em Darcy Ribeiro, porque, segundo ele, este é um traço que mascara as diferenças e encobre os preconceitos, assumindo o caráter de discurso ideológico dominante.

128 DA MATTA, 1997. p.1

foge do discurso totemizante e da fala universal, ao destacar a cultura brasileira, retomando-a pela sua particularidade :

No caso de Freyre, o texto tem muitos planos. É colonizador e “de fora” (na medida em que seu autor dialoga com mestres e colegas que produzem nos centros intelectuais do ocidente onde estudou); mas é uma narrativa sofrida e interessada, ‘de dentro’.¹²⁹

Roberto Ventura¹³⁰ compartilha com a visão de Da Matta, acrescentando que, em Freyre, se percebe a afirmação de uma postura intelectual focada em elementos extraídos de uma leitura estabelecida a partir dos vieses da história econômica e cultural do país. Para Ventura, Gilberto Freyre é uma voz que, em conjunto, se aproxima de outras que passaram a lidar com a questão da formação da identidade nacional, tomando como princípio a noção de cultura, entre as quais, cita os antropólogos brasileiros, Artur Ramos e Roquete-Pinto; ou escritores latino-americanos como Fernando Ortiz, Mariatégui e Arguedas, os quais estiveram envolvidos em uma *práxis* experimentalista, culturalista e hibridizante, voltada para o desvelamento das vozes não européias ocultadas pelo processo de colonização, como formas de representar a cultura latino-americana.¹³¹

Tomado pela influência de sua formação culturalista, assim se expressa Freyre em seu prefácio:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça, os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura. A discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, herança cultural e de meio.¹³²

No início de seu capítulo introdutório, Freyre, para se contrapor ao discurso racista, toma como referência o materialismo histórico, embora fosse avesso de maneira convicta ao marxismo, expressando-se da seguinte forma:

129 DA MATTA, 1997. p.2.

130 VENTURA, 2000. p.24.

131 VENTURA, 2000. p. 24-5.

132 FREYRE, 2003. p.32.

Por menos inclinado que sejamos ao materialismo histórico, tantas vezes exagerado nas suas generalizações – principalmente em trabalhos de sectários e fanáticos – temos que admitir a influência considerável, embora nem sempre preponderante, da técnica de produção econômica sobre a estrutura das sociedades; na caracterização da fisionomia moral (...) Muito do que se supõe nos estudos de eugenia e de cacogenia como resultado de traços e taras hereditárias preponderando sobre outras influências, deve-se antes associar à persistência, através de gerações, de condições econômicas e sociais favoráveis e desfavoráveis ao desenvolvimento humano.¹³³

Abstraindo-se de determinismo, Freyre desenvolve uma narrativa, em relação à qual Ricardo Benzaquen Araújo¹³⁴ destacou a estrutura antimônica e paradoxal, por entremear a crítica e um elogio, a um valor positivo outro que é negativo. Hermano Vianna citado por Haydée Ribeiro Coelho¹³⁵, reporta a Benzaquen para destacar essa dificuldade em se estabelecer um sentido unívoco sobre o Brasil, uma vez que esboça “imagens antagônicas do Brasil” apontadas pelo texto de Freyre. Para Ricardo Benzaquen, a explicação é dada pela expressão largamente empregada por Freyre “equilíbrio de antagonismos.”¹³⁶

O papel social do indígena, apresentado por Freyre nesta sociedade colonial, não escapa, na sua representação, a este modo narrativo antinômico, para o qual chamou atenção Benzaquen, o que confere ao texto um caráter “escorregadio”, que não sendo totalmente negativista em relação ao indígena também não é positivo. Aliás, o tom prevalente no discurso de Freyre, em relação ao indígena é negativo, no sentido de ser demeritório, além de equivocado em muitos aspectos do ponto de vista cultural.

A perspectiva sobre a cultura indígena, já de início apresentada por Freyre, pode ser descrita como uma retórica de afirmação do poder de mando do colonizador, usurpador da terra indígena, calcada no argumento da irrelevância dos sítios tradicionais indígenas, fato que pode ser depreendido, por exemplo, quando Freyre mostra a hierarquia colonial do branco, ressaltando uma

133 FREYRE, 2003. p.32.

134 ARAUJO, 2000. p.9-12

135 COELHO, 2000. p.143.

136 COELHO, 2000. p.143.

suposta falta de enraizamento cultural do indígena que aparece, entre outros trechos, da seguinte maneira:

Os portugueses, além de menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses no preconceito de cor e de moral cristã, vieram defrontar-se na América, não com um povo articulado em império ou em sistema já vigoroso de cultura moral e material (...) mas, ao contrário, com uma das populações mais rasteiras do continente.¹³⁷

Ao conceber paralelos comparativos entre culturas, Freyre classifica-as enfocando o maior ou o menor grau de adiantamento, insistindo no encontro benéfico entre portugueses e indígenas, argumentação esta defendida a partir da hipótese da plasticidade do português. Segundo o sociólogo pernambucano, o contato entre indígenas e portugueses constituiu-se em:

(...) um ambiente quase de reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização entre a cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com o conquistado.¹³⁸

O sociólogo reafirma, também, a inferioridade destes indígenas diante de outras populações ameríndias e, ainda, em relação aos africanos de religião maometana:

As observações deixadas por visitantes e missionários que surpreenderam a vida dos caboclos ainda virgens do contato europeu, autorizam-nos a generalização de ter sido a cultura indígena, mesmo a menos rasteira, encontrada na América pelos portugueses - e da qual ainda restam pedaços em estado bruto - inferior à maior parte das áreas de cultura africana de onde mais tarde se importariam os negros e puros ou já mestiços para as plantações coloniais de açúcar.¹³⁹

O evolucionismo social torna-se explícito nas frases seguintes:

De modo que não é encontro de uma cultura exuberante de maturidade com outra já adolescente, que aqui se verifica; a colonização européia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos, nem o desenvolvimento, nem a resistência das grandes semicivilizações americanas (...) ¹⁴⁰

137 FREYRE, 2003. p.158.

138 FREYRE, 2003. p.160.

139 FREYRE, 2003. p.164.

140 FREYRE, 2003. p.158.

Freyre destaca a resistência cultural evidenciada pelo repúdio ao estrangeiro usurpador e a presença da tecnificação, ainda que de modo rudimentar, como indicadores de desenvolvimento de um povo. Esta tecnificação é medida pela capacidade de edificar; pela gestão do solo e da subsistência, pela capacidade de extrativismo mineral e pelo manejo produtivo (existência de técnicas de agrícolas e a domesticação de animais para consumo).

Nesse nível de discussão, o grau de desenvolvimento da cultura é concebido pelo grau de hierarquização dessa sociedade e da capacidade de acumulação obtidos pela cultura em questão. Os indígenas incas, maias e astecas são vistos como semicivilizações, já bem enraizadas, por constituírem o que ele chama de um vigoroso sistema de cultura moral, uma vez que dominaram materialmente o meio, construindo palácios, monumentos, pontes, exploração de minas; enquanto os indígenas brasileiros, sem a frequência de práticas de cultivo ou exploração mineral, na maior parte das ordens tribais, sem propensão ao provisionamento de víveres pela prática da agricultura, eram considerados povos atrasados, sem capacidade de organização ou de estabelecer resistência ao colonizador português.

Ao falar do indígena da América portuguesa, Freyre ressalta a ausência de uma organização social mais complexa, comprometendo a capacidade reativa do indígena frente à ação do colonizador português. Destaca-se, no pensamento freyriano, a incapacidade dos indígenas habitantes das terras de “pau-de-tinta”, na defesa de seu próprio ambiente.

Para esse autor, as semicivilizações pré-colombianas responderam aos invasores com a “tenacidade do cobre”, o que suscitou uma resposta cruel por parte dos espanhóis; por outro lado, os indígenas, da América portuguesa, reagiram com “contratilidade vegetal”, recuando e protegendo-se no interior da floresta, o que facilitou o projeto de colonização do português e evitou que fossem exterminados. Para Freyre: *o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase mero auxiliar da floresta. Não houve da parte dele capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco*

Vainfas¹⁴², comentando a necessidade de se fazer uma nova história que contemple a história indígena no Brasil, aborda a temática interessante de que há um recalque, na história oficial do papel ativo desempenhado pelo indígena, durante o processo de colonização. A propensão do pensamento oficial em se criar uma narrativa “assujeitando” o indígena, desautorizando-o como agente do processo, desconsidera que, no transcurso do ato civilizatório, o indígena tomou sim posição diante da dinâmica deste processo social motivado pela ação colonizadora. Defendeu-se, atacou-se, coadunou-se com o colonizador, compondo alianças, associou-se aos negros na formação de quilombos, guerreou em disputas territoriais contra os negros, contra os hispânicos, com eles tecendo um mapa político complicado, envolvendo alianças e rupturas, em um esforço que visava, enfim, à sobrevivência quer do indivíduo, quer de seu próprio *ethos*, em meio ao encontro cultural promovido pela colonização, encontro este de múltiplos conflitos e descobrimentos.¹⁴³

141 FREYRE, 2003, p.158.

142 VAINFAS, 2000, p.18-20.

143 VAINFAS, 2000, p.18-20.

2.2.3 A representação feminina e masculina do indígena em Freyre

A representação indígena em Freyre é mediada pelos textos de etnólogos, viajantes, religiosos, desde os primórdios da colonização, fato já salientado por Darcy Ribeiro e Roberto Da Matta, o que significa que, embora o seu texto apresente o caráter etnográfico,¹⁴⁴ sua representação não parte de uma observação direta, constituindo, antes, uma interpretação das representações já existentes.

Para abordar aspectos da cultura indígena, o autor de *Casa-grande & Senzala* elege como traços culturais aspectos referentes às relações familiares e sexuais; à magia e à mítica,¹⁴⁵ e justifica a seleção da seguinte maneira:

São traços que se comunicaram à cultura e à vida do colonizador português, a princípio com grande vivacidade de cor, e que embora empalidecidos depois pela maior influência africana, subsistem no fundo primitivo de nossa organização social, moral e religiosa, quebrando-lhe ou pelo menos comprometendo seriamente a suposta uniformidade do padrão católico ou europeu.¹⁴⁶ (grifos meus)

De modo geral, em *Casa-grande & Senzala*, a imagem, construída em relação ao indígena, é a de subserviência, no que se refere ao encontro das raças para a formação do povo brasileiro. O enfoque é dado separadamente a partir da distinção, não por etnias, pois não há uma abordagem etnológica em Freyre, mas pelo gênero, adotando valores contributivos diferenciados para o homem e para a mulher indígena na formação da sociedade nacional.

O discurso de Gilberto Freyre procura mostrar a positividade da incorporação do indígena à sociedade colonial, fato propiciado pela interação entre o senhor da “Casa-grande” e a mulher indígena, com a qual veio a constituir o primeiro contingente de mães na gestação do povo

144 RIBEIRO. 1979. p.77.

145 FREYRE. 2003. p.167-8.

146 FREYRE. 2003. p.168.

brasileiro. Descaracterizando um possível enfoque de abuso do Senhor, Freyre procura mostrar a adesão solidária da indígena, pela tese da mobilidade social, afirmando que: *da parte das índias, a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as idéias entre eles correntes só valia o parentesco pelo lado paterno*. A propósito desta conjunção e da relação marital do branco com a mulher indígena, Freyre salienta que lograram os seguintes traços culturais: o lúdico, o anímico, o erótico, o pendor para a limpeza e asseio, o cuidado no trato dos filhos e com a alimentação. Entre os aspectos, Freyre cita em especial os costumes, a comida, os brinquedos e os utensílios.

Em um dos raros trechos, em que valoriza o homem indígena, Gilberto Freyre endossa a opinião já demonstrada por Euclides da Cunha e Manuel Bomfim sobre a aptidão e a coragem do indígena como desbravador. Esses autores destacaram que, no processo de interiorização e conquista dos sertões, o sangue indígena foi de máxima valia para o adentrar da civilização. Na opinião destes intelectuais, os indígenas como guias, canoieiros, guerreiros, caçadores e pescadores muito auxiliaram ao bandeirante, este também mameluco.

Quando o que pesa é a reatividade guerreira do indígena, a opinião de Freyre é mais modesta do que, por exemplo, a opinião de Manuel Bomfim, para quem o indígena brasileiro, em matéria de caráter, mostrou ser sem igual em coragem e tenacidade, chegando a superar mesmo as situações mais dolorosas.

Constitui, ainda, ponto relevante pela lucidez da abordagem, a interpretação freyriana sobre os danos impingidos pelo processo colonizador e pelos jesuítas à cultura indígena. O sociólogo pernambucano mostrou que os clérigos por meio da ação aculturadora, extirpando os curumins da vida tribal, para catequizá-los e, ao pregando a moralidade cristã, quebraram a espinha dorsal da cultura indígena. Darcy Ribeiro salienta, a propósito desta leitura freyriana, que nela reside a renovação da visão brasileira sobre o processo colonizador:

Onde Gilberto Freyre nos dá um painel realmente expressivo, onde ele indaga com maior liberdade e isenção, onde ele renova corajosamente a visão brasileira, é no exame do papel desenraizador do jesuíta. É na análise acurada e vivaz de sua '*obra de tirar da cultura indígena osso por osso para dissolver o que pouco havia de duro naquela cultura e capaz de resistir*'. Para isso o jesuíta teria desenvolvido toda uma pedagogia fundada na utilização de crianças como agentes de mudança cultural.¹⁴⁷

Sobre a integração indígena à sociedade nacional, na narrativa sociológica de Freyre, o aceite servil da hierarquia colonial e a adesão voluntária da mulher à supremacia do senhor feudal são as imagens sobre o indígena que preponderam em *Casa-grande & Senzala*, vindo a se constituírem fios narrativos que estruturam a retórica do poder no texto freyriano.

O sociólogo deixa representada, ainda, porém de forma mais modesta, a reação indígena ao processo colonizador, que é a linha de fuga ao processo de dominação, manifestada através dos enfrentamentos, rebeliões e fugas para interior.

O texto de Gilberto Freyre não se fecha em uma única perspectiva ao lidar com a questão intercultural, embora o sociólogo focalize a assimilação do indígena à sociedade, a seu ver, mais avançada mediada pela adesão feminina, deixa exposto também os efeitos deletérios do contato. Desta forma, a fuga indígena, diante dos implantes coloniais, vista como resistência, é concebida como estratégia de sobrevivência. Para o sociólogo ainda, como decorrência do contato, o evolucionismo natural se perde, e é inevitável a aculturação que gera em resposta um antagonismo, este constitutivo no processo da formação do comportamento nacional.

(...) não nos esqueçamos, entretanto, de atentar no que foi para o indígena, e do ponto de vista de sua cultura, o contato com o europeu. Contato dissolvente. Entre as populações nativas da América, dominadas pelo colono ou missionário, a degradação moral foi quase que completa, como sempre acontece ao juntar-se uma cultura já adiantada, com outra atrasada.

Sob a pressão moral e técnica da cultura adiantada, esparrama-se a do povo atrasado. Perde o indígena a capacidade de desenvolver-se autonomamente tanto quanto a de elevar-se de repente, por imitação natural ou forçada, aos padrões que lhe propõe o imperialismo colonizador. Mesmo que se salvem as *formas* ou *acessórios* de cultura, perde-se o que Pitt-Rivers considera o potencial, isto é, a capacidade construtora da cultura, o seu elã, o seu ritmo.¹⁴⁸

147 RIBEIRO, 1979. p.87.

148FREYRE, 2003. p.177.

O conflito produzido é perpetuado na sociedade nacional, na forma de uma instabilidade emocional e selvática do comportamento do brasileiro.

2.2.4 Heranças indígenas: misticismo, gatunagem e luxúria

Gilberto Freyre, citando Sílvio Romero, a quem tratou por arguto observador, atribui à herança indígena traços manifestos no comportamento do brasileiro, como o medo do fantasmagórico, a crença ao sobrenatural e ainda, devido a uma suposta fragilidade moral desses povos, o pendor para o assassinio e para o furto. Para este pensamento pessimista e de natureza determinista, subsistem, na população brasileira, caracteres herdados dos antepassados indígenas que ainda necessitariam ser moldados pela civilização. Sobre isso, Freyre expressa-se da seguinte maneira:

Também são freqüentes, entre nós, os lapsos no furor selvagem ou primitivo de destruição, manifestando-se em assassinatos, saques, invasões de fazendas por cangaceiros: raro aquele dos nossos movimentos políticos ou cívicos em que não tenham ocorrido explosões desse terror recalcado ou comprimido em tempos normais (...) Os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade pretexto de regressão à cultura primitiva, recalcada porém não destruída.¹⁴⁹

Outro aspecto, que abrange a representação indígena em Freyre, suscitando sua rejeição conservadora e etnocêntrica, é o coletivismo indígena. Para Freyre, ele comprometeu a noção de propriedade privada, assim como noções morais mais elevadas, trazendo para a sociedade moderna o conflito e a propensão ao roubo. O autor mostra também que da justa combinação entre o caráter privatista do português e a falta de noção de posse individual do indígena se estabeleceu o costume

149FREYRE,2003. p.212-13.

entre descendentes europeus de precaverem-se contra o roubo, enterrando o dinheiro, cercando a propriedade privada com muros coroados com cacos de vidro e, ainda, mantendo as mercadorias escondidas na casa do vendeiro e não expostas ao público. Para referendar-se, Freyre cita Saint-Hilaire,¹⁵⁰ por ocasião de sua viagem no interior de São Paulo, no início do século XIX, o qual, atribui ao mameluco, portanto, ao descendente indígena a mesma tendência à rapacidade.¹⁵¹

2.2.5 O discurso da sexualidade e a representação indígena em *Casa-grande & Senzala*

O ambiente em que começou a vida brasileira era de quase intoxicação sexual.
(*Casa Grande & Senzala*)

Gilberto Freyre mantém articulados vários pontos de sua teoria sobre a colonização, que vão se imbricando, para culminar com o elogio da colonização portuguesa. Nesta perspectiva, o senhor da casa grande, uma analogia ao senhor feudal¹⁵², era o centro do poder colonial, o qual nem a Igreja nem o Estado lhe competiam no exercício do mando. Eram-lhe antes suportes. A força que emana do senhor da “Casa-grande” é explicitamente, no texto de Freyre, apoiada na sua virilidade. A sexualidade aparece na narrativa de *Casa-grande & Senzala* como base na qual se estabelece a relação entre portugueses e mulheres indígenas e negras. Essa é uma das principais linhas de força presentes no texto de Freyre e dela derivam-se outras como a da democracia racial: o encontro harmônico entre as alteridades envolvidas no jogo social do processo colonizador e as da natureza

150 FREYRE, 2003. p.215.

151FREYRE, 2003. p.215.

152

híbrida do caráter nacional.

O discurso de encontros de brancos, negros e índios, em *Casa-grande & Senzala*, em parte se baseia na combinação de um discurso mais amplo, o da sexualidade, no qual Freyre enfrenta a moral burguesa cristã, ao falar abertamente sobre o sexo e escancarar as relações privadas de senhor, índias e negras, presentes no contexto colonial. Para esse antropólogo, o poder senhorial se manifesta na forma como se constrói a relação de troca entre portugueses e índias, à sombra de um sadismo/masoquismo “natural”, da poligamia, dos “processos de sifilização” e civilização, da formação do estereótipo do indígena e, em especial, das mulheres e dos homens representantes dos pólos de poder tribais.

Em Freyre, a sexualidade parece constituir uma estratégia narrativa bastante complexa, pois por um lado ela é libertadora, uma vez que parece ser um “contra-discurso” ao da moralidade burguesa e àquele de segregação social, preconizado pelas teorias eugenistas importadas do estrangeiro pela elite nacional; por outro, em uma perspectiva interna, o discurso da sexualidade de Freyre recolhe, em seu domínio, o jogo do poder, na estrutura hierarquizada da sociedade patriarcal, reproduzindo, como categoria social, a relação senhor/subalterno, a qual desliza para outras categorias também dualistas como masculino/feminino, sádico/masoquista e civilização/barbárie.

Segundo o filósofo Michel Foucault, durante o século XIX, normas sociais vigorosas de repressão da sexualidade foram introduzidas na Europa, tornando o “falar sobre sexo” um tema discursivo proscrito, salvando-se quando era assunto de natureza científica (morbidez e aberração), policial, ou mantido o caráter confessional¹⁵³.

A vigência de tais normas morais estabeleceu a relação de poder e hierarquia entre homens e mulheres e condenou ao mutismo qualquer outra manifestação discursiva pública sobre o

153FOUCAULT, 1988. p.62-65.

sexo, permitindo, entretanto, como prática discursiva, apenas aquela de caráter confessional.¹⁵⁴ É importante ressaltar que o discurso instituído sobre o sexo não distinguia ofensa ao casamento de prazeres estranhos, e os tribunais civis condenavam tanto a infidelidade quanto a homossexualidade ou a bestialidade, no entanto, o “*contra-natureza*” era marcado por uma abominação particular. Mas era percebido como uma forma extrema do “*contra-lei*”. É necessário frisar que tal procedimento de controle do sexo não foi uma criação do séc. XIX, e nem impediu que comportamentos sexuais diferenciados se proliferassem em um contra-movimento ao legal.¹⁵⁵

A teoria da degenerescência, marcada pelo discurso de controle da sexualidade ainda segundo Foucault, foi estimulada na Europa dezanovista e, uma vez instituída, foi disseminada e açambarcada ideologicamente pelo Estado Nacional burguês tanto nos europeus, como naqueles do chamado “Novo Mundo.” O discurso hegemônico utilizou uma visão pretensamente científica, aliando-se a um conhecimento biológico visto pelas práticas médicas e de políticas estatais de controle do sexo.¹⁵⁶ Este “bio-poder”, que engendrou a bio-política, operando como *fator de segregação e hierarquização social(...)* garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia,¹⁵⁷ anos mais tarde fomentou a prática nefasta de racismo de Estado, foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, e operou como fator de xenofobia, segregação e hierarquização social, garantindo as relações de dominação e efeitos de hegemonia social.¹⁵⁸

O texto de Freyre evoca uma certa autonomia em relação a esta ordenação social disposta pelo pensamento hegemônico burguês e cristão. Nela, o controle social sobre o discurso do sexo encontrou a antinomia pela linguagem quase pornográfica de Freyre em sua interpretação

154FOUCAULT,1988. p.98.

155 FOUCAULT, 1988. p. 39.

156 FOUCAULT, 1988. p.47-49.

157 FOUCAULT, 1988. p.133.

158FOUCAULT,1988. p.128-30.

cultural do Brasil, ressaltando um comportamento não menos escandaloso para a moral burguesa como o hábito da relação sexual não monogâmica e a institucionalização da mestiçagem.

Roberto Ventura, em sua análise de *Casa-grande & Senzala*, também reporta a Foucault, ressaltando que Freyre fez de sua obra uma referência autobiográfica em torno da própria sexualidade, conferindo um viés confessional à sua narrativa sócio-histórica sobre o Brasil. Para Ventura, Freyre fala de si mesmo, quando fala do Brasil, conforme se verifica no texto:

Freyre faz, portanto, em *Casa-grande e Senzala*, uma espécie de auto-análise, ao mostrar como sua fixação nas mulheres 'de cor' constituía uma autêntica predileção nacional, já que, desde os tempos de colônia, os colonos demonstravam preferências quase mórbidas pelas negras e mulatas. (...)a marca da influência negra sobre o homem brasileiro se estenderia assim da mesa à cama, da cozinha ao sexo (...) Até os padres e frades mergulhavam fundo nesse 'grande atoleiro de carne' composto de índias desnudas e negras cativas, 'praticando o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais' de multiplicação da espécie.¹⁵⁹

Visto de uma outra forma, o discurso da sexualidade envolve outra perspectiva além da apresentada por Roberto Ventura, e que remete diretamente à de estruturação de sua representação do indígena, pois revitaliza, no imaginário social, a representação oligárquica e sua hierarquia social arcaica, atenuando-lhe as implicações históricas de dominação e, ao fazê-lo, imputa a imagem estereotípica sobre o “subalterno”.

A dialética da dominação, no discurso freyriano, coloca em relação íntima senhor/escrava; homem /mulher; português /índia. A linguagem de sexo que procura, de maneira corajosa, desvelar o recalcado das relações de alcova, o faz trazendo a relação de dominação para a ordem do suposto “natural”, legitimando as bases desiguais de troca estabelecidas no passado.

O discurso instituído traz, como representações, por um lado, o Estado patriarcal, dotado de atribuições masculinas na forma de constituir o poder, por outro, o universo primitivo mostrado a partir de uma natureza elementar feminina. Nesse cenário, o feminino enfatiza a passividade na relação de mando, mostrando a mulher indígena como principal fator da interação entre brancos e índios na estrutura patriarcal e formação da família brasileira. A mulher indígena é

159 VENTURA, 2000. p.57.

apresentada como aquela que aceita com prazer o domínio do branco.

Pela afirmação recorrente no texto freyriano sobre o gozo das mulheres indígenas e negras perante o português institui-se como “natural” o pressuposto de dominação na relação entre portugueses e índias/negras, como pode ser depreendido, em *Casa-grande & Senzala*, partir de uma citação de Paulo Prado, cuja fonte foi Capistrano de Abreu¹⁶⁰, de que as mulheres indígenas elegiam o português como parceiro pela sua virilidade: *o desregramento do conquistador veio encontrar em nossas praias com a sensualidade do índio. Da índia mais precisamente. Das tais caboclas priápicas doidas por homem branco.*¹⁶¹

Complementando à situação, apresentada por Freyre, acerca do fascínio exercido pela virilidade do homem português, a masculinidade é questionada nos homens indígenas e também dos negros. A representação do homem indígena ocorre pela oposição ao modelo masculino, evocando a figura do “desviante” feminilizado que Freyre identificará como traço identitário do índio, tese exaustivamente demonstrada pelo sociólogo e defendida com base em múltiplos aspectos

Freyre ressalta que as mulheres indígenas contribuíram vantajosamente para a formação social do Brasil da seguinte maneira: ofereciam-se ao branco e realizavam o trabalho regular doméstico, agrícola e artístico. A essa justificativa provavelmente se concatena a afirmação de Freyre de que a estabilidade social era um atributo das mulheres nas sociedades indígenas. Entre os seus, era a mulher índia o principal valor econômico e técnico: *Um pouco besta de carga, um pouco escrava do homem.*¹⁶²

O primeiro refere-se aos pajés que, para Freyre, nesse sentido, *eram daquele tipo de homens efeminados ou invertidos, que a maior parte dos indígenas americanos antes respeitavam e temiam do que desprezavam ou abominavam. Uns efeminados pela idade avançada (...) outros,*

160 O qual se inspira na obra Cornelius de Pauw (1739-1799): *Recherche Philosophique sur les Americains*, 1768.

161 FREYRE, 2003. p.171.

162 FREYRE, 2003. p.185.

*talvez por perversão congênita ou adquirida.*¹⁶³ Nesse sentido, o sociólogo constrói uma representação do *ethos* tribal, relacionando o homossexualismo às formações sócio-culturais de constituição do poder:

A verdade é que vão para a mão de indivíduos bissexuais ou bissexualizados que pela idade resvalaram, em geral, os poderes e funções místicos de curandeiros, pajés, conselheiros entre várias tribos americanas.¹⁶⁴

Nessa linha, os guerreiros são avaliados da mesma forma. Nesse caso sua justificativa, apresentada a partir de citações de outros estudiosos, destacava uma relação entre raça e comportamento (no caso “desviante”) dado a uma generalização da ocorrência do homo ou bissexualismo dos homens indígenas. As implicações maiores estão no fato de relacionar-se o homossexualismo à estruturação do poder e ao exercício da posição de mando nas sociedades “primitivas”, pois o outro pólo de poder tribal, ligado à iniciação e prática guerreiras, também é lido em Freyre sob a perspectiva do homossexualismo:

A freqüência da homomixia entre várias das sociedades primitivas da América são numerosas – já o dissemos – as evidências; Westermarck sugere que o ritmo guerreiro da vida dessas sociedades talvez favorecesse o intercuro sexual de homem com homem e mesmo de mulher com mulher. (...) As sociedades secretas de homens, possível expressão, ou antes, afirmação do prestígio do macho contra o da fêmea, do regime patronímico ao matronímico, talvez seja melhor estímulo que a vida de guerra à prática da pederastia. O certo é que nos “baito”, espécie de lojas de maçonaria dos indígenas só franqueadas aos homens depois de severas provas de iniciação, pôde surpreender Von Den Steinen, entre os Bororo, os mancebos em livre intercuro sexual uns com os outros; isto sem ar de pecado mas naturalmente.¹⁶⁵

O fato é que esta tese freyriana do homem indígena se propaga para todo o *socius* tribal, enfatizando também a relação entre homossexualismo e as manifestações culturais como o exercício da ciência, arte e religião. Os costumes também são alvos dessa representação, a “couvade”, por exemplo, prática na qual o homem indígena acolhe a maternidade ritualisticamente, é mostrada

163FREYRE, 2003. p.186.

164FREYRE, 2003. p.186.

165FREYRE, 2003. p.188.

dessa forma, pelo sociólogo pernambucano:

A própria “couvade”, complexo de cultura tão característico das tribos brasílicas, talvez possa alguém arriscar-se a interpretá-la pelo critério da bissexualidade. Notada entre povos que em geral respeitam, ao invés de desprezar ou ridicularizar os efeminados, (...) é possível que o costume tenha se originado desses diferenciados sexuais: indivíduos de forte influência sobre a maioria.¹⁶⁶

Como expõe Freyre, a “couvade”, como rito, remete a um:

(...) complexo de cultura em que são tantas as evidências do mecanismo de compensação de que serve o invertido: o repouso, o resguardo, a dieta, a identificação do homem com a mulher. Porque em geral eram os dois que ficavam de resguardo e de dieta e não só o homem como de ordinário se pensa.¹⁶⁷

A imagem da sociedade colonial, que perpassa o modelo freyriano, elege o homem viril como representação do poder, discurso observável a partir do enaltecimento do português. Mais do que uma alegoria, envolvendo deslocamento de sentidos como pátria-pai-senhor, essa representação entrelaça discursos sociais envolvendo o controle social, o poder e a dominação. A masculinidade como critério positivo de representação do *socius* implica na projeção sobre a representação da sociedade indígena de um valor negativo. Em termos de uma possível recepção do público leitor, talvez, mereça ser pesquisado, pois não é possível afirmar com os elementos estudados nessa pesquisa, se o feito de tais afirmações sobre a moralidade da época não produziu uma maior onda de rejeição ao indígena, reforçando as idéias difundidas pelos viajantes dezenovistas.

Pedro Paulo Oliveira, em seu livro *Construção social da masculinidade*, desenvolve um estudo sobre como o ideal da masculinidade foi uma construção social da Idade Moderna e um valioso instrumento simbólico para constituir um Estado Nacional moderno, baseado na estabilidade e na competição, e um auxiliar na implantação e expansão do ideal burguês e da sociedade capitalista.

Nesse sentido, para esse autor, a masculinidade foi utilizada para instituir a identidade

¹⁶⁶FREYRE, 2003. p.186.

¹⁶⁷FREYRE, 2003. p.187.

nacional, suscitando ideais de bravura, coragem, defesa da liberdade e da soberania, entre outros ideais identificados com a defesa da pátria e da nação.¹⁶⁸ O estado burguês buscou na imagem do “pater-famílias”, o provedor doméstico, definindo os papéis sociais e a divisão do trabalho colocada em termos de gênero. À mulher foram atribuídas as atividades do lar e da criação dos filhos. Os homens vieram a compor o “exército” de trabalho. As decisões eram masculinas e a mulher não exercia direitos de cidadania. A idéia elevada de nação reforçava o *ethos* masculino, conforme é observado no seguinte trecho: *o verdadeiro homem viril era aquele que colocasse sua força de resistência a serviço de uma causa de maior valor, realizando um acoplamento entre o agente e o ‘socius’, através da identificação do varão com os mais altos ideais sociais.*¹⁶⁹

A contraface da masculinidade, que funciona como antiparadigma,¹⁷⁰ é apresentada através da feminilização e a tipologização do comportamento “desviante”.¹⁷¹ Um dos pontos a ser observado, como aponta Pedro Paulo de Oliveira, é que seria impossível para o ideal de masculinidade se consubstanciar sem que se criasse simultaneamente um movimento inverso em que o feminino fosse, explicitamente ou não, posto em segundo plano, visto como inferior ou subalterno.

Assim, o gênero feminino, ao ser socialmente diferenciado do masculino, demandaria na divisão social dos papéis desempenhados por homens e mulheres na sociedade, que é parte do *modus operandi* da sociedade patriarcal. No processo de divisão de papéis, caberia ao homem a produção do novo, as conquistas e o avanço, simbolizando a instituição da ordem e o progresso. À mulher caberia a dedicação à família, aos heróis e à tradição assim como a submissão ao homem. Freyre, na concepção de *Casa-grande & Senzala*, opera com os dois níveis de elaboração metafórica da sociedade: o da masculinidade para afirmar a sociedade patriarcal e o da feminilização para

168 OLIVEIRA, 2004. p.31.

170 OLIVEIRA, 2004. p.71.

171 OLIVEIRA, 2004. p.71.

justificar o domínio.

Roberto Ventura, a propósito da encenação sadomasoquista de prazer com que Freyre apreende a relação senhor / índia ou negra, mostra que, para este autor, o sadomasoquismo ultrapassa a esfera do privado e passa a se configurar também na ordem social e política. Ventura afirma que, para Freyre, o gosto pelo mando do senhor da “Casa-grande” repercute nos níveis inferiores da hierarquia social com o gosto pela dominação. Assim, cita o sociólogo que conclui que o grosso do que se pode chamar de “povo brasileiro” ainda goza é com a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático.¹⁷²

Essa passagem da interpretação livre do privado ao público é bem um deslocamento discursivo encontrado em Freyre. Isso remete a um outro ponto que é a inserção do discurso de Freyre sobre a formação da família na sociedade brasileira ao discurso maior da masculinidade como critério de poder.

Pedro Paulo de Oliveira mostra, em sua análise, que há uma relação entre a idealização da masculinidade, como construção simbólica do estado burguês, e a institucionalização de formas de dominação sobre aquele “outro”, o antípoda da masculinidade. Conforme mostra o sociólogo, a masculinidade no transcurso da modernidade aflorou como a simbolização de um ideal de permanência e de preservação da família e de todas as tradições contra a loucura e as mudanças da sociedade industrial.¹⁷³ A ação conjunta das instituições modernas constituiu, disseminou e garantiu as bases sociais do modelo viril emergente.

No tocante à representação indígena, pode-se inferir que a fala masculina da representação portuguesa se opõe à feminina da representação indígena. Baseando-se a estratégia discursiva nesse modelo, essa comparação simbólica serve ao propósito de compreender como subalterno o feminino, de referendar dominação e aliciamento da mulher indígena e, por outro lado,

¹⁷² VENTURA, 2000. p.57-8.

¹⁷³ OLIVEIRA, 2004. p.48.

a exclusão do homem indígena presente na narrativa de Freyre repercute com aquela que ocorre nos moldes do estado burguês em relação ao “homossexual”. A tipologização do homossexual baseada em um discurso médico, psicológico e jurídico é também uma face do modelo construído da masculinidade. Pedro Paulo Oliveira afirma que com os ideais da masculinidade refletindo os ideais da sociedade burguesa, aqueles que fossem vistos como inimigos desse ideal eram também vistos como inimigos da sociedade: uma atribuição do lugar simbólico do feminino ao masculino foi, e ainda é, sinônimo de infâmia, desonra e desclassificação social.¹⁷⁴

A metáfora do masculino/feminino se fortalece socialmente, na medida em que as atribuições de papéis sociais se definem (Freyre, por exemplo, defendia a educação diferenciada para a mulher). Como mostra Pedro Oliveira, os ideais assim colocados são inerentes a uma sociedade em que o gênero masculino é visto como hierarquicamente diferente do feminino, com a ressalva de que essa é uma construção social que, vinda desde a Idade Média, se consolida como a ascensão do Estado moderno, da sociedade burguesa e do capitalismo, durante o século dezenove. Uma releitura da colonização, nesses termos, muito fala sobre os modelos construídos de uma época, narrada pela voz de um observador inserido no contexto. Quanto à representação do indígena nesta sociedade é vista pela forma da feminilização, o se que estabelece é a afirmação da subalternidade, uma vez que, na apologia do patriarcado, há a valorização do ideal de masculinidade que, por sua vez, estrutura-se mantendo o papel social feminino como auxiliar.

2.3 Mário de Andrade e Gilberto Freyre: uma interlocução possível?

2.3.1 Gilberto Freyre e o Regionalismo

¹⁷⁴OLIVEIRA, 2004. p.73.

Para Antonio Candido¹⁷⁵, nos anos 20 e 30, o nacionalismo consolidou-se tematicamente na produção de uma significativa parcela da intelectualidade. Naquele período, deu-se um intenso debate, no qual muito se especulou sobre as raízes da nação. A renovação do pensamento nacional, nesse contexto, suscitou novas interpretações sobre o Brasil que buscavam, nas manifestações culturais, populares e eruditas,¹⁷⁶ aspectos marcantes que representassem a “realidade” social brasileira, fato que engendrou uma polêmica em torno da acepção de nação, encabeçada, por um lado, pelos modernistas e, por outro, pelos regionalistas.

Neste momento, muitos dos discursos sociológicos e literários foram produzidos com a intenção de emitir uma interpretação sobre o Brasil, e fizeram - no, dialogando com os discursos já instituídos, que versavam sobre a questão da nacionalidade. Nesse processo, como assinala Candido, a literatura manteve-se como ponto de convergência para a renovação do pensamento nacional, mesmo com o amadurecimento do pensamento social, que se desenvolveu aceleradamente desde o início do século XX, e a divisão do trabalho intelectual, que propiciou um maior distanciamento entre o discurso literário e o científico¹⁷⁷, as grandes narrativas de cunho sociológico do período, como *Casa-grande & Senzala*, e ainda *Sobrados e Mocambos* e *Raízes do Brasil*, o fizeram mantendo sua narrativa semelhante a uma literária.

A produção intelectual, nos dois decênios do século XX, tomou consciência da cultura popular e procurou promover uma guinada na atribuição de valores, revertendo a suposta inferioridade atribuída ao povo e à cultura nacionais. Para tanto, chegou a inovar no aparato metodológico de desenvolvimento da pesquisa científica, como aparece em Gilberto Freyre, e, na literatura, com o Modernismo, a romper com o academicismo normativo da língua, campeando

175 CANDIDO, 1995. p.293-306.

176 CANDIDO,1995. p.298.

177Candido vê *Os Serões* como o ponto alto da convergência entre discurso sociológico e literário e afirma que a partir dessa obra ocorre a separação desses dois modelos de discurso. Para ele, tal livro, situado entre a sociologia

maior liberdade do uso da linguagem, a descrever manifestações culturais.¹⁷⁸ Isso feito, muitas vezes lançando mão de interpretações antropológicas como se vê em *Macunaíma* e *Casa-grande & Senzala*.

Cabe-me salientar que, naquele período dos anos 20 e 30, o nacionalismo era um sentimento ascendente na sociedade ocidental, com a Europa procurando recuperar-se dos abalos da “Primeira Guerra Mundial” e os Estados Unidos indo da euforia capitalista à primeira grande crise econômica e à subsequente recessão. Neste processo, as indagações identitárias em torno do sentido de nação propiciaram a emergência de novos valores estéticos com as vanguardas modernistas e ainda novas formas de nacionalismo, envolvendo questões como identidade nacional, nacionalidade, caráter social, raça, eugenia e poder.¹⁷⁹

O Brasil vivia um momento de relativo crescimento, conforme explicita a análise de Celso Furtado, sobre a formação econômica do Brasil.¹⁸⁰ Segundo ele, a pulsão econômica da vida nacional encontrava-se, naqueles anos, na região sudeste e, embora o setor cafeeiro começasse a apresentar problemas, a indústria nacional concentrada em São Paulo crescera durante a “Primeira Guerra Mundial” e continuava ampliando seu parque industrial e constituindo um contingente de trabalhadores assalariados. São Paulo firma-se como pólo econômico no cenário nacional, com um moderno centro urbano associado ao setor industrial emergente e ainda mantendo o poder político alcançado com a cafeicultura¹⁸¹. O Nordeste, por outro lado, entre as décadas de 1870 a 1920, mantivera-se no mesmo patamar sócio-econômico, amargando a estagnação e a decadência motivadas pelo declínio da cultura canavieira. Pilar da economia nordestina desde o século XVI, o açúcar de cana-de-açúcar perdera as vantagens comerciais no mercado internacional para a

naturalista e a literatura, assinalou o fim do imperialismo da literatura. (cf.CANDIDO,1985, p.133)

178CANDIDO, 1985. p.133-7.

179 GUIBERNAU, 1997. p.95-101.

180 FURTADO, 1972. p.238.

produção cubana e para o açúcar de beterraba europeu.¹⁸²

Nos anos 20, as capitais São Paulo e Recife, pólo urbano do presente e do passado respectivamente, constituíram os núcleos culturais que sediaram os movimentos mais importantes do período, o Modernista e o Regionalista, no processo de renovação do pensamento brasileiro. Estes movimentos envolveram, por um lado, o núcleo regionalista nordestino, de cunho histórico-sociológico, marcado pelo apreço ao passado e às tradições regionais; e, por outro, o Modernista que, ao debater estética na arte e literatura trouxe para seu interior o discurso da modernidade urbana,¹⁸³ cosmopolita, avessa aos modelos tradicionalistas, que preconizava o futuro, o progresso e a nacionalização. Isso além de pretender, de modo valorativo, a equiparação da arte brasileira à européia.

José Maurício Gomes de Almeida¹⁸⁴ é enfático na afirmação de que ambos os movimentos eram faces diferentes de um mesmo processo de luta pelo aprofundamento da consciência nacional tanto na arte como na cultura. Antônio Dimas, outro crítico acrescenta que:

A rigor, foi um raro privilégio podermos contar a cada lado com figuras poderosas e emblemáticas, jorrando idéias aos borbotões: no nordeste, Gilberto Freyre; no sul, Mário. Hoje, mais de meio século depois, fica a certeza de que ambos desempenharam papel mais complementar que adversário, o que não significa que se queira pasteurizá-los, extirpando-lhes as diferenças em nome do hábito execrável da conciliação do nacional, que tanto atravanca a nossa política.¹⁸⁵

Citando Gilda de Mello Souza, Antônio Dimas mostra que também ela compartilha dessa visão, na qual aponta Mário de Andrade e Gilberto Freyre, muitas vezes tomados por antagonistas, como personalidades, que representaram em um dado momento da cultura brasileira, duas das mais importantes e fecundas posições do pensamento nacional.¹⁸⁶

181 FURTADO, 1972. p.201.

182 ALMEIDA, 2003. p. 318-321.

183 SOUZA, 2002. p.97.

184 ALMEIDA, 2003. p.325.

185 DIMAS, 2003. p.335.

186 Idem.

No entanto, naquele momento, as duas posições (a regionalista e a modernista) se confrontavam, e diante do acirramento do debate engendrado pelas partes, Gilberto Freyre chegou a pronunciar, em resposta a um ataque feito ao Regionalismo do Recife por Guilherme de Almeida, que: *A verdade é que não se repelem, antes se completam, regionalismo e nacionalismo, do mesmo modo que se completam nacionalismo e universalismo.*¹⁸⁷ Assim, reconhecendo a propriedade da afirmação de Gilberto Freyre, à luz do tempo decorrido, é possível afirmar que tais movimentos, a despeito da tensão que caracterizou o debate entre ambas as correntes de signatários, eram faces de um mesmo processo, dialeticamente relacionadas e que, em conjunto, introduziram, no imaginário sobre a nação, novas imagens da sociedade nacional tanto a partir da visão modernizante e futurista quanto da memorialística e passadista que contemplam as diversidades regionais existentes, abrindo novas perspectivas sobre a acepção de identidade nacional e o nacionalismo.

Na década de 20, o movimento do Recife relacionado à valorização da cultura regional pernambucana vingou, e, com ele, a institucionalização da memória cultural popular e erudita com a releitura das tradições e a revitalização do passado pernambucano. Gilberto Freyre contava, então, com aproximadamente 25 anos, era recém-chegado do estrangeiro onde adquirira formação acadêmica nos Estados Unidos e depois conhecera a Europa. Firmando-se como intelectual neste percurso, obteve o Mestrado pela Universidade de Columbia, em Nova York, onde tomara contato com a Antropologia Culturalista, no curso do professor e antropólogo Franz Boas. Ao regressar para o Brasil, integrou, com apoio de outros intelectuais, de acordo com Antônio Dimas¹⁸⁸, um projeto de demarcação cultural contra o avanço da modernização desenfreada, que poderia ofuscar a originalidade e a autenticidade da cultura nordestina. Nesse sentido, foi feita uma campanha para a conscientização dos nativos sobre a importância de se rechaçar os modelos culturais estrangeiros, falsamente modernizantes, segundo o antropólogo pernambucano, para valorizar, sim, os costumes

187 FREYRE *apud* LEITE, 1994. p.669.

188 DIMAS, 2003. p.334-5.

regionais. Valorização essa que, para Freyre, deveria anteceder à modernização do Nordeste, pois, caso contrário, a cultura nordestina sucumbiria diante do despreço que as elites cosmopolitas lhe dirigiam.¹⁸⁹ Para tanto, como informa o já citado José Maurício Gomes de Almeida, a convite do “Diário de Pernambuco”, Freyre organiza o *livro do Nordeste*, que conta entre os colaboradores com Manuel Bandeira que escreve o poema em versos livres *A Evocação de Recife*.¹⁹⁰

O enaltecimento do Nordeste agrário e patriarcal, segundo José Maurício Gomes de Almeida,¹⁹¹ apresenta, desde o Romantismo, um mecanismo de “racionalização compensatória” em relação à estagnação econômica do Nordeste. Após o declínio da economia açucareira e o decorrente decaimento do nível de vida na região, atingindo a parcela antes abastada, a decadência começa a ser interpretada, no plano cultural, como uma vantagem, evocando um certo conceito de “pureza” e “autenticidade” culturais sobre o cosmopolitismo decorrente das influências estrangeiras na região sudeste do Brasil. Essa racionalização compensatória se desdobrará, no decorrer do século XX, em uma retórica nacionalista, manifestada através da dicotomização interior /litoral, mostrando o interior como lugar onde é encontrada a autenticidade diante do estrangeiro inautêntico. Os discursos sobre o nacional e o regional vão se interpenetrando, de modo a reforçar a pertinência das palavras de Gilberto Freyre de que são o Regionalismo e o Nacionalismo complementares.

O capítulo “Regionalismo”, de Dilma Castelo Branco Diniz e Haydée Ribeiro Coelho¹⁹², enfoca o Regionalismo, revisitando alguns textos críticos sobre o tema. É ilustrativa a referência a um aspecto por elas salientado, que ilumina um aspecto envolvendo a questão da tensão entre o nacional e o regional. Segundo mostra o artigo, há uma razão histórica que justifica o atravessamento do nacional pelo regional, que decorre da implantação colonial. No período

189 DIMAS, 2003. p. 334-5.

190 Idem.

191 ALMEIDA, 2003. p.320.

192 DINIZ e COELHO, 2005. p. 416-7.

colonial, a ocupação era nucleada e as áreas de influência de cada núcleo eram praticamente independentes, havendo pouca comunicação entre elas. Estes núcleos, no entanto, vieram a constituir os núcleos regionais e, por ocasião da formação do Estado Nacional brasileiro, foram integrados a um projeto de nacionalização motivado pela gestão de um governo central.¹⁹³

Nesse sentido, quando veio o processo de formação da nação, o esboço de nação foi compreendido pelo nicho tradicional e histórico composto pelos núcleos regionais e o modelo político nacional.

A visão do regionalismo nordestino apresentada por Freyre, de certa forma, concilia essa contradição, em *Casa-grande & Senzala*, ao interpretar o sistema familiar canavieiro como núcleo originário da sociedade brasileira, tomando os elementos culturais particulares daquele sistema social como traços constitutivos da sociedade e do *ethos* brasileiros. Freyre, tentando instituir uma narrativa que inculcasse valor positivo ao passado colonial, na contramão do pensamento social da época, atualiza as relações e os valores sociais da sociedade arcaica, atribuindo-lhes a envergadura de marco fundacional da identidade nacional.¹⁹⁴

Tendo em vista a integração nacional, o Regionalismo em Freyre procura mostrar que um Brasil regionalista seria, antes, um Brasil sem divisões, mas respeitado na sua diversidade, e ainda revitalizado, almejando ser *um Brasil livre de tutelas que tendem a reduzir a feudos certas regiões*.¹⁹⁵ A intenção de transigir com a nacionalização fica bem clara em Gilberto Freyre, anos mais tarde, com a publicação de seu *Manifesto Regionalista*, no qual escreve (1952):

São os 'modos de ser' caracterizados no brasileiro, por suas formas regionais de expressão – que pedem estudos ou indagações, dentro de um critério de inter-relação, ao mesmo tempo em que amplie em nosso caso o que é pernambucano, paraibano, riograndense, piauiense e até maranhense, alagoano ou cearense em nordestino, e articule o que é nordestino com o que é geral e difusamente brasileiro

193 DINIZ e COELHO, 2005. p. 416-7.

194 VILLAS BÔAS, 2003. p. 130.

195 Este foi o conteúdo de um artigo publicado no dia em que se começava o Congresso Regionalista de Recife, em fevereiro de 1926 (FREYRE *apud* DIMAS, 2003. p.337.).

ou vagamente americano.¹⁹⁶

O enfoque da obra *Casa-grande & Senzala* tal como sugere seu subtítulo, “Formação da família brasileira em relação no regime da economia patriarcal”, acena para a origem da nação, a partir da constituição da sociedade brasileira colonial, privilegiando o núcleo familiar e patriarcal. Nessa forma de perceber o passado, o texto invoca as interações étnicas presentes no ambiente familiar colonial, explicitando, neste contexto interacional, a mestiçagem como força atuante na formação da sociedade e identidade nacionais e altera o paradigma da discussão racialista para a cultural.¹⁹⁷

Em *Casa-grande & Senzala*, a singularidade da cultura é mostrada enfatizando valores presentes na sociedade colonial, na qual o patriarca, no caso, o senhor de engenho, exercia o poder de mando. Neste texto, Freyre enfocará a sociedade nordestina, no período colonial, como precursora do *ethos* nacional. Segundo Gláucia Villas Bôas, *os argumentos de Freyre em ‘Casa-grande & Senzala’ levam notadamente à construção de uma identidade nacional, mas não abrem caminhos para a construção de uma sociedade moderna*, isto porque as idéias de Freyre reafirmam valores supostamente brasileiros espalhados pela sociedade patriarcal que é, na sua estrutura, autoritária e antiigualitária. Assim, para a socióloga:

Se a interpretação de Freyre tem a seu favor o juízo positivo do passado, complica-se quando associa o *ethos* brasileiro ao poder de mando do patriarca, atribuindo positividade a uma relação tradicional de mando e obediência que longe está de favorecer a visão democrática da sociedade moderna, e, menos ainda sua dimensão conflitiva. Na interpretação de Freyre, aliás, os conflitos são superados pela força de um convívio social harmônico, que o *ethos* brasileiro se encarrega de restaurar a cada dia, equilibrando antagonismos e diferenças.¹⁹⁸

2.3.2 Mário de Andrade: o Modernismo e o Regionalismo

196 FREYRE *apud* MARQUES. 2004. p.8.

197 COELHO, 2001. p.62.

198 VILLAS BÔAS, 2003. p.131.

O movimento modernista teve como mérito fazer uma revisão dos valores estéticos que até então predominavam no cenário artístico e literário brasileiro. Seus membros pertenciam a uma geração cosmopolita que preconizava a modernização e a ruptura com os modelos passados, inspirando-se, para tanto, nas vanguardas européias do pós-guerra. Buscando enveredar por novos caminhos e estabelecer novas fronteiras culturais, esse movimento debateu com afincos questões como a identidade, o caráter e a cultura nacionais. Fato que para o espírito modernista, de liberdade, se desdobrava em um nacionalismo crítico, favorável à afirmação da cultura popular, da tradição oral, do abasileiramento no emprego normativo e lexical da língua portuguesa. Como vanguarda, os modernistas ainda invocaram o experimentalismo na arte, na poesia e na literatura com o objetivo de desvelar a consciência nacional, mantendo em sua *praxis*, o diálogo entre literatura e outros discursos como o psicanalítico, o etnográfico e o sociológico.¹⁹⁹

José Maurício Gomes de Almeida comenta que, nos anos 20, São Paulo era uma cidade para a qual a herança colonial e imperial praticamente estava apagada, e diante do dinamismo da vida urbana e do processo de industrialização acelerada, aquela jovem geração de intelectuais e artistas, acercou-se das idéias de nação e renovação, aproximando-se para tanto das vanguardas européias. Segundo o crítico, a realidade sócio-econômica impelia à idéia de renovação, exigindo uma arte a ser construída em consonância com o momento pulsante de edificação de uma nação moderna.²⁰⁰ O que reiterava uma oposição ao tradicionalismo regional.

A aversão que os modernistas sentiam pelo Regionalismo ficou expressa na carta escrita por Mário de Andrade para Câmara Cascudo, em novembro de 1925, data em que, como bem esclarece Humberto Hermenegildo de Araújo²⁰¹, já havia sido criado o “Centro Regionalista do

199 CANDIDO, 1985. p.123.

200 ALMEIDA, 2003. p.319.

201 ARAÚJO, 1997. p.203.

Nordeste” (1924), que antecederia em dois anos o “Congresso Regionalista do Nordeste”. Eis um trecho desta carta de Mário de Andrade :

(...)em tese sou contrário ao Regionalismo. Acho desintegrante da idéia de nação e sobre este ponto muito prejudicial para o Brasil, já tão separado. Além disso, fatalmente o regionalismo insiste sobre as diferenciações e as curiosidades, salientando não propriamente o carácter individual psicológico de uma raça, porém seus dados exóticos. Pode-se dizer até exótico do próprio país, não acha? É certo, no entanto, que o regionalismo bem compreendido traz grande benefício sobre o ponto de vista da própria discriminação dos caracteres gerais, psicológicos e outros de um povo.²⁰²

O conteúdo da carta não deixa dúvidas quanto ao posicionamento do escritor em relação ao Movimento Regionalista do Recife, pois a missiva se insere no contexto em que, procurado por pessoas do grupo do Recife, Câmara Cascudo pedira conselhos a Mário de Andrade sobre o movimento. A opinião contundente de Mário de Andrade sobre o regionalismo, este visto como modelo estético e político, apareceria, em público, em 1928, em um artigo intitulado “Regionalismo”, no qual o escritor dissera considerar tal estilo uma “praga antinacional”, encontrada de maneira absurdamente constante no trabalho do artista genérico brasileiro.²⁰³ É, no entanto, necessário ponderar que o Regionalismo, a que se referia Mário, era o sem imaginação, caricaturesco, sempre voltado para sua própria realidade. A esse regionalismo Mário tachava de “*comadrismo que não sai do beco, ou pior: se contenta com o beco.*”²⁰⁴ Ressalvando que:

(...)Porém ,quando o artista é deveras criador, pode parar no beco toda vida, feito Lasar Segall, que nas obras brasileiras dele, tira do elemento regional um conceito mais largo, alastra o documento humanizando-o.²⁰⁵

Acenando para um hiato cultural, a explicação para essa divergência não se restringe ao cenário brasileiro, repetindo-se também em outras partes da América Latina. Tratando desta temática, em *Transculturación narrativa en América latina*, Ángel Rama²⁰⁶ acredita que depois da

202 ANDRADE *apud* ARAÚJO, 1997. p.203.

203 ANDRADE *apud* SCHUWARZ, 1995. p. 484.

204 ANDRADE *apud* SCHUWARZ, 1995. p. 484.

205 ANDRADE *apud* SCHUWARZ, 1995. p.484.

206RAMA, 1989. p.29.

primeira guerra mundial, uma nova expansão econômica e cultural das metrópoles repercutiu na América Latina, em todos os processos da vida americana, instituindo um desenvolvimento advindo da modernização. Tal incluía os processos de urbanização e, na medida em que se consolidou, estimulou a produção da homogeneidade cultural ao país, o que, por outro lado, incitou uma tomada de posição das regiões provincianas diante da expansão dos valores culturais trazidos pela modernização. Os regionalistas responderam com uma reafirmação dos conteúdos culturais regionais, embora lançando mão de algumas influências da cultura modernizada. Eram movidos pelo interesse de prosseguir com a herança passada recebida sem promover uma fenda cultural no país.

Os modernistas, por outro lado, vinham com a proposta de modificar o conceito de arte, rebatendo o tradicionalismo: uma arte “sem regionalismos ou pudores parnasianos”. Mário de Andrade assim escreveu em “Modernismo e Ação”, publicado no “Diário do Comércio”, em 24 de junho de 1925.²⁰⁷

Estamos com o espírito totalmente voltado para o Brasil. E cada um realiza o Brasil segundo nossa própria observação. Assuntamos, matutamos e realizamos. O nosso atual movimento se caracteriza, sobretudo nisso. Abandonou o idealismo e é prático²⁰⁸

O poeta Oswald de Andrade evidencia que o papel desempenhado pelo Movimento Modernista seria o de firmar o compromisso de promover uma Nação moderna, rompendo com as representações passadas. Essa concepção está expressa no *Manifesto Pau Brasil*, de 1924, no qual declara: *o trabalho da geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional*.²⁰⁹ Em seu manifesto libertário, esclarece o que seria uma nação moderna, apresentada para o mundo, do ponto de vista periférico:

207 ANDRADE, 1995. p.475-8.

208 ANDRADE, 1995. p.477.

209 ANDRADE, 1995. p.138.

Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem *meeting* cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia. Bárbaros crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau Brasil. A floresta e a Escola. O museu nacional. A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau Brasil²¹⁰

Nesse texto, Oswald acena para a diretriz estética da produção artística e literária que Alfredo Bosi²¹¹ chamaria de “primitivo-modernista” e que constitui uma forma de exploração imaginária, em cujo movimento se busca desvelar as raízes culturais e com elas traços identitários, como é visto em *Macunaíma*.

2.3.3 Primitivismo modernista: nova forma de representar o indígena em sua interface com a nação

O primitivismo modernista foi um artifício estético criado pelas vanguardas européias procurando desvelar aspectos inconscientes na cultura européia a partir de traços culturais correntes nas culturas africanas e indígenas. Para Alfredo Bosi, no “primitivismo modernista”, a criação artística da vanguarda européia buscava desvelar as formações culturais primitivas presentes no imaginário ocidental como forma de atingir uma auto-consciência recalcada. Em nosso caso, sendo o primitivismo, como conjecturou Oswald de Andrade,²¹² um elemento naturalmente constitutivo de nossa cultura e presente no nosso imaginário social, notado a partir da presença do índio e do negro, seu desrecalque remeteria à revelação de traços identitários obnubilados pelo processo de colonização. Dessa forma, a partir do primitivismo, desenvolveu-se uma proposta literária de se constituir uma representação de nação que apreendesse o moderno, afirmando a cultura local, esta aberta aos ecos emitidos pelos símbolos primitivos da cultura, embora ainda fiel ao modelo

210 ANDRADE, 1995. p.139.

211 BOSI, 1988. p.173-4.

212 SCHWARZ, 1995. p.135.

parisiense de uma civilização industrial em franca expansão.

As vanguardas, principalmente a surrealista e o expressionismo, que entreviam, no primitivismo estético, como aponta Bosi, a forma de criação de uma autoconsciência (trazida pelo desvelamento de processos inconscientes e influenciados pela teoria de Freud), buscavam o encontro onírico de elementos extraídos do simbolismo ocidental, associados àqueles oriundos de culturas não-européias. Assim, o primitivismo, como “topos” modernista, foi um elemento estético usado para liberar a consciência artística e social dos modelos sócio-culturais arcaicos, próprios da sociedade lusófona.²¹³

Pretendia-se uma expressão mais autêntica da consciência cultural, a qual Mário já se referira, anteriormente, em seu *Prefácio Interessantíssimo* (1920). A introdução foi feita na forma de versos livres, para seu livro *Paulicéia Desvairada*:

Não quis também tentar o primitivismo vesgo e insincero. Somos na realidade os primitivos de uma era nova. Esteticamente: fui buscar entre as hipóteses feitas por psicólogos, naturalistas e críticos sobre os primitivos das eras passadas, expressão mais humana e livre da arte.
O passado é lição para se meditar, não reproduzir (...)²¹⁴

A representação primitivista, em um texto como *Macunaíma*, é um instrumento de reflexão sobre a cultura nacional, que transfigura o primitivo intentando espelhar o moderno. Para Candido, o primitivismo, no contexto modernista, é visto como fonte de criação e beleza e não um empecilho à afirmação de uma cultura moderna, expressando-se na literatura, na pintura, na música e nas ciências do homem. Na visão do crítico, o primitivismo modernista interveio na apreensão do nacional, atuando sobre o problema da negação do indígena como parte integrante da cultura nacional e garantindo que, na representação literária, tais componentes recalcados da representação nacional fossem a ela incorporados :

²¹³BOSI, 1988. p.173.

²¹⁴ANDRADE, 1995. p.126.

Mário de Andrade, em *Macunaíma*, (a obra mais central e característica do movimento) compendiou alegremente lendas de índios, ditados populares, obscenidades, estereótipos desenvolvidos na sátira popular, atitudes em face do europeu, mostrando como a cada valor aceito na tradição acadêmica e oficial correspondia, na tradição popular, um valor recalcado que precisava atingir estado de literatura.²¹⁵

Diante do exposto, o que se busca aqui salientar é que, por detrás da representação indígena modernista, na qual se destaca o herói Macunaíma, do livro homônimo, o que está representado é um indígena estético dedicado a produzir pelo olhar primitivista o desvelamento de componentes recalcados na vida nacional.

2.4 O indígena em *Macunaíma* e em *Casa-grande & Senzala*

2.4.1 Uma inversão da hierarquia colonial e contraponto ao modelo social Freyriano

O retrato da sociedade brasileira de Mário de Andrade evidencia uma hierarquia social que remete ao passado colonial, evocando não a casa senhorial, mas o mato virgem. Para melhor introduzir o tema da hierarquia colonial, a teorização de Roberto Da Matta, em seu livro *Relativizando*, é um ponto de partida que permite mostrar que o esboço social talhado por Mário de Andrade em *Macunaíma* é bastante inovador. Em sua narrativa, Mário entroniza, como herói, um cafuzo, e, ao fazê-lo, inverte o paradigma social da sociedade colonial.

Com a introdução do cafuzo no mito de fundação da sociedade brasileira, o escritor modernista problematiza o aspecto da representação, introduzindo o negro como partícipe no processo originário da nação, relendo a representação romântica de Alencar e, ao mesmo tempo,

²¹⁵CANDIDO, 1985. p.120.

instaura a ruptura com a hierarquia social, racalista e determinista que vigorava até o momento. Dessa forma, *Macunaíma* apresenta o nascimento mítico do homem brasileiro, fora do idealismo romântico:

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto, filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia Tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamavam Macunaíma. Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro passou mais de seis anos não falando. Se o incitavam a falar exclamava: __ Ai! Que preguiça!...²¹⁶

Nessa história, Mário lança um olhar diferenciado sobre a questão da mestiçagem, pois, no mito, Macunaíma, um cafuzo, é aclamado “o herói de nossa gente”. A significação de “Tapanhumas”, variante de tapanhuna, vem de *Tapuy-una*, vocábulo que, em tupi-guarani, significa negro africano, conforme mostra o *Vocabulário Tupi -Guarani / Português*, de Silveira Bueno²¹⁷, ou ainda cafuzo, como está no *Dicionário da Língua da Língua Tupy*, por A. Gonçalves Dias²¹⁸.

Cabe uma pequena digressão acerca do sentido em que o termo “herói” é tomado neste trabalho. A heroicidade de Macunaíma aparece, nessa leitura, contemplada em duas dimensões, à do herói e à do anti-herói. Como herói, Macunaíma estabelece um percurso positivo, ao cabo do qual, o personagem desvela uma identidade particular originada a partir da interação com os múltiplos elementos culturais presentes naquela sociedade nacional, naquele momento de transformação histórica. É mediante a esse processo de interação, aglutinação e incorporação cultural que o personagem ultrapassa a condição de *out-sider* para tornar-se um herói, refletindo, no seu processo de construção, as próprias contradições da sociedade em toda sua ambivalência marcada pelo desejo de ser universal ao mesmo tempo nacional.

Para esclarecer, retomo a discussão apresentada por Alfredo Bosi, em “Situação de *Macunaíma*”, na qual o autor mostra que a designação “herói” apresenta um deslocamento no

²¹⁶ ANDRADE, 1997. p.9.

²¹⁷ BUENO, 1998. p.333.

²¹⁸ DIAS, 1998. p.527.

decorrer da narrativa. Assim, no início da obra andradiana, “Herói” é um termo que se apresenta acompanhado pela definição “sem nenhum caráter” e ao final é qualificado “como herói de nossa gente”.²¹⁹

Neste trajeto, para o crítico, é mostrada a disposição autoral de celebrar uma figura lendária presente no repertório de mitos indígenas e pensar o povo brasileiro à luz do primitivismo, ou seja, *percorrendo as trilhas cruzadas ou superpostas de sua existência selvagem, colonial e moderna, à procura de uma sociedade que de tão plural que é, beira a surpresa e a indeterminação; daí ser o herói sem nenhum caráter.*²²⁰

A formulação do herói, na leitura exposta por Bosi, é construída na medida em que o autor, ao retomar a história do lendário Macunaíma, reafirma os atributos do personagem arrolados na narrativa originária, o mito recolhido por Koch-Grümbert. O termo “herói”, na narrativa de Mário de Andrade, é utilizado, como propõe Bosi:

(...) no senso mais lato possível, de um ser entre humano e mítico, que desempenha certos papéis, vai em busca de um bem essencial, arrosta perigos, sofre mudanças extraordinárias, enfim vence ou malogra.²²¹

A faceta de anti-herói, no entanto, é dada pela inversão do modelo galante ao mesmo tempo em que critica os valores sociais e estéticos procedentes da sociedade tradicionalista, na qual o herói aparece, senão um homem virtuoso, um aspirante a isso²²². Na análise feita por Gilda de Mello e Souza e presente em *O Tupi e o Alaúde*,²²³ a questão da paródia aos contos arturianos é primeiramente colocada. A carnavalização apresentada em *Macunaíma* engendra um percurso que se equipara ao rito de passagem dos heróis medievais, no qual a busca do bem essencial, geralmente trazendo um vínculo amoroso, projeta o herói rumo aos desafios do desconhecido. Essa perspectiva mostra o herói como:

219 BOSI, 1988. p.171.

220 BOSI, 1988. p.171

221 Idem.

222 SOUZA,1979. p89.

223 SOUZA,1979. p.73-97.

(...)um vencido-vencedor, que faz da fraqueza a sua força, do medo a sua arma, da astúcia seu escudo; que vivendo em um mundo hostil, perseguido, escoraçado, as voltas com a diversidade, acaba sempre driblando o infortúnio.²²⁴

Para a crítica, a faceta ambivalente do herói evoca uma dupla afirmação, a da eleição do modelo europeu como universal e a da fidelidade ao Brasil, traduzindo a dicotomia universal e nacional.²²⁵

Em *Macunaíma*, a inversão, com efeito, promove a ruptura com o modelo social e disciplinar eurocêntrico, desvelando e afirmando o lado primitivista, o pensamento selvagem ainda não disciplinado pelas normas sociais e que naturalmente se antagoniza àquele modelo. Nesse sentido, as duas facetas se interagem de modo a delinear o aspecto da resistência cultural, na medida em que insinua e afirma uma cultura de viés popular, remetendo-a ao tema da identidade nacional.

Alfredo Bosi, ainda em seu estudo “Situação de *Macunaíma*” procura mostrar que, para o escritor paulista, a cultura brasileira era um vasto sistema que incluía o popular e o não letrado, visão que permitia contemplar o indígena e, ainda, o caipira, o sertanejo, o negro, o mulato e o cafuzo. Para Bosi, na rapsódia andradiana, o entrelaçamento de fios culturais enseja um todo mais importante que cada fio isoladamente. Uma mistura cultural com a qual se reconhece o brasileiro.²²⁶ Tratando-se de uma totalidade, mas não de uma síntese harmônica, uma vez que o autor insiste no caráter incoerente e desencontrado.

Na leitura apresentada por esta dissertação, entretanto, há um aspecto muito revelador apresentado por Mário ao instituir um herói de natureza cafuza. O escritor enfatiza confere o estatuto de herói a um elemento de natureza mestiça, posição que por si não é inovadora, pois a tese da mestiçagem era um discurso difundido nos meios hegemônicos nacionais, mas ainda assim importante para o desrecalque do brasileiro. No entanto, a inovação em *Macunaíma* ocorre ao apresentar como herói do povo brasileiro o mestiço de negro e índio, fato que constitui uma

224 SOUZA, 1979. p.89

225 Idem. p.93.

226 BOSI, 1988. p.176.

representação positiva do segmento mais desprestigiado na escala de valores sociais daquela sociedade freqüentada por ideais racialistas.

O antropólogo Roberto da Matta apresenta uma teoria sobre a sociedade colonial, mostrando que no Brasil-Colônia vigorou um modelo de interação racial “*suis generis*” e, ainda assim, conservador. Nele, as dinâmicas sociais, no que tange às diferenças raciais, permitiram uma certa troca de intimidade entre os grupos étnicos, isso porque em função da hierarquia social rígida do sistema colonial, a elite não se sentia ameaçada em sua estrutura de poder pela camada mestiça. A hierarquia não era instituída apenas em torno da atribuição racial, mas, como sociedade escravagista, era principalmente social, uma vez que os papéis sociais, nesse modelo de sociedade, praticamente não se alteram.

O antropólogo esclarece que, nos modelos sociais em que prevalecia o pensamento eugenista, todas as “raças humanas” teriam a sua relevância e seriam passíveis inclusive de serem comparadas lado a lado, pois a diferença era dada de acordo com o grau de desenvolvimento. O ponto primordial desse pensamento não se contrapõe ao fato de as raças existirem, mas de se relacionarem umas com as outras. O mal, para o racismo de cunho arianista, não está no fato de existirem diferenças raciais, mas de, em havendo estas diferenças, elas serem “desconsideradas” pelo relacionamento inter-racial.

A construção identitária de *Macunaíma* dialoga com o conhecimento da época. Em seu texto, a referência à mestiçagem e ao caráter nacional fica evidente. O sujeito insurgente, o anti-herói da retórica nacionalista ufanista, vive um intenso processo de transformação, promovido pelas múltiplas influências culturais a que se expõe ao viajar para São Paulo. Na cosmovisão macunaímica apresentada pelo narrador, permanecem presentes os elementos oriundos de sua cultura original como alguns mitos, costumes e vocabulário aos quais vão se incorporando novos elementos. Dessa forma, o texto de Mário de Andrade rompe com a representação estática, ao

compor um personagem que se desloca em universos identitários distintos do modelo imobilista colonial.

A pluralidade das influências culturais vai conferindo complexidade às relações sociais estabelecidas, ensejando um processo identitário interacional. Nesse sentido, observa Schwartz que o surpreendente é que na tentativa de definição deste herói brasileiro ele já venha desde o início com a marca da ausência de definição.²²⁷ É de fato paradoxal essa tensão no texto, pois há um subtítulo que liberta o herói da “camisa-de-força” da leitura racialista, que está implícita na ideologia do caráter nacional, e, no entanto, o texto reafirma no seu personagem os caracteres, como a preguiça e a luxúria, que acabam por determinar a condenar o herói a voltar para o seu recanto, e que provocam sua morte. Nesse sentido, o do regresso, o indígena volta derrotado ao plano do mito, por ter malogrado sua incursão no plano da história. Por não ter ele encontrado nela uma saída.

Sem desconsiderar o aspecto burlesco do personagem andradiano e do tom parodístico do texto, há um efeito transformador na inversão do paradigma social em *Macunaíma* que avança, sobretudo, em relação ao pensamento social da época, e, certamente, em relação a Gilberto Freyre, mesmo tendo-lhe antecedido, em termos de publicação, em 5 anos. Do ponto de vista da afirmação de uma identidade nacional, isso traz implicações sobre a forma de representar a sociedade brasileira, à luz de uma história da dominação colonial. A intencional estranheza provocada pelo herói identificado com o povo, que peca tanto por suas características físicas (que o literal “banho” de civilização tentou ocultar), é passível de ser compreendida dentro da ótica de outro conceito proveniente dos estudos étnicos atuais²²⁸, o “realce”.

O realce trata-se de um subterfúgio do *outsider* em manipular sua identidade étnica, a fim de decidir não mostrá-la, diante de da sociedade hegemônica.²²⁹ Funciona, na verdade, como

227SCHWARTZ, 1995. p.543.

228 POUTGNAT & STREIFF-FENART 1998. p.166-7.

229 POUTGNAT & STERIFF-FENART, 1998. p.124.

mascamamento das características étnicas. Dessa forma, o texto de Mário de Andrade rompe com a representação estática do modelo identitário, ao compor um personagem que se desloca em universos identitários distintos.

Nesses termos, o conflito de origem e a busca do prestígio social, fatos decisivos que determinam algumas das atitudes do herói, trazem à tona, na obra, determinadas verdades sociais que, lidas à luz das informações apresentadas pelo antropólogo Roberto Da Matta, por exemplo, tocam na ferida da constituição e perpetuação do preconceito racial no Brasil.

No Brasil, para Da Matta, o processo de interação entre as raças ocorreu colocando-as frente a frente no sistema social, de forma que a relação estabelecida entre elas foi de complementaridade. Dessa forma, ocorreu uma maior mobilidade de indivíduos no conjunto da posição de mando, deslocando, nessa sociedade, a razão do preconceito racial da origem para o social, o que não quer dizer que não houvesse as duas formas de discriminação ou que a estrutura fosse flexível.²³⁰

O esquema que o autor utiliza para representar a hierarquia social no Brasil aponta para uma triangulação, que apresenta, no vértice superior, o branco e, nos vértices que compõem a base, o negro e o índio. Nesse triângulo que mostra as três matrizes da constituição étnica nacional se superpõe outro, invertido, que apresenta o resultado da relação entre as raças, a mestiçagem. Entre o branco e o negro está o mulato; entre o branco e o indígena, o mameluco, ambos compondo a base desse triângulo. No ápice do segundo triângulo, que está colocado diametralmente oposto ao primeiro, encontra-se o cafuzo, fruto do cruzamento entre negros e índios. O resultado final do diagrama conduz a uma figura na forma de uma estrela de seis pontas. A hierarquia depreendida a partir desse diagrama coloca o branco no pólo superior; o branco mestiçado na posição intermediária superior; o negro e o índio na posição intermediária inferior; e no pólo inferior o cafuzo.

230DA MATTA,1987. p.80.

Mário de Andrade, ao entronizar um indivíduo como herói nacional, em *Macunaíma*, elege justamente aquele que representava, na hierarquia social colonial, o mais baixo componente hierárquico, de acordo com o diagrama de composição social apresentado por Da Matta, o cafuzo. É verdade que a ascensão do cafuzo termina em tragédia e o herói termina vencido pela sociedade, mas, ainda assim, é a grande resposta às teorias racistas e ao racismo da época. A interlocução de Mário de Andrade com Gilberto Freyre, nesse sentido, ocorre pelo antagonismo dos movimentos Modernista e Regionalista.

Do ponto de vista do discurso racial presente em *Macunaíma*, reafirma-se a precedência do caráter social sobre o indivíduo. No caso de *Macunaíma*, o branqueamento do herói, não lhe altera as características “primitivas”, continuando ainda escravo do instinto preguiçoso e sensual que foi o ponto de conflito para sua inserção no mundo moderno, visto metaforicamente dentro do cenário de construção da nacionalidade e do todo nacional.

Em *Macunaíma*, não há a afirmação de uma identidade indígena propriamente dita, trata-se de uma representação estereotipada do indígena, tomando como modelo representações outras, enfatizando a mistura de raças. No enfoque deste texto, a representação do indígena, presente na narrativa, é traçada a partir do relato de mediadores culturais, portanto com certo grau de distanciamento. Seu papel na narrativa é concatenar sua existência como uma das matrizes do povo nacional, além de oferecer um ponto de vista “exterior”, de *outsider*, como artifício narrativo.

A expressão cultural indígena é valorizada no enredo e resgatada principalmente em seu imbricar com a tradição oral, tomando como horizonte o aspecto constitutivo daquela cultura em relação à cultura nacional, a qual é concebida como legatária das tradições indígenas, como as crenças, narrativas e vocabulários. Nessa narrativa, o enredo trabalha a tensão entre indivíduo e sociedade, mostrando que a sociedade indígena se mescla a outros elementos no processo de formação do nacional, mas que é organicamente estranha e antagônica ao mundo moderno e ao

processo de nacionalização.

O que prevalece na imagem do indígena apontada pela narrativa de Mário é a condição de errância e deculturação. O texto apresenta a consciência da permanência de aspectos culturais destas sociedades ameríndias no interior da sociedade brasileira através de traços culturais que, partilhados com a comunidade nacional, tornam possível a elaboração de um novo constructo cultural fomentada também pelas representações nativas. Isso foi feito notadamente a partir de uma facção criativa contínua que transfigura e atualiza as representações imaginárias provenientes dessas culturas, vistas não como só folclore, mas como massa cultural “viva”, o que, de certa forma, é exemplificado pelo próprio romance *Macunaíma*²³¹.

Na construção textual de Mário de Andrade há, no trecho em que o herói é criança, uma representação que sugere o ocultamento da voz indígena no transcurso do processo civilizatório e de nacionalização do Brasil. A representação primeira de Macunaíma, na forma de uma criança, sugere um imbricar entre a narrativa mítica da origem e o nascimento do herói brasileiro e o início do processo civilizatório. Esse processo, quando lido à luz de teorias eurocêntricas, como o evolucionismo social, concebe as sociedades ditas selvagens como vivendo em um estágio primordial da civilização, comparável ao período correspondente à infância do homem. Analogia que não dispensa as formulações discursivas constitutivas da pedagogia tradicionalista nas quais a criança, como sujeito do aprendizado, figura como “tábula rasa”.

A articulação das duas imagens, em que o indígena, através da manifestação do pensamento selvagem, corresponde à infância da civilização, é reforçada pela mudez do personagem que nasce e permanece sem falar até os seis anos de idade. A ausência de sua fala remete à vacância da voz do indígena durante o processo de transculturação, este intrínseco à formação da sociedade no contexto colonial. A fala do indígena se constitui na narrativa a partir da visão hegemônica e as primeiras palavras articuladas reproduzem o discurso colonialista de viés totalmente eurocêntrico:

231 FONSECA, 1988. p.291-2

Ai! Que preguiça!

Mário, em seu discurso parodístico transforma o “tom” da mal falada “preguiça” dos brasileiros, tão claramente expressa nos textos de viajantes, em traço lúdico e diferencial nacional.

Schwartz, a propósito da preguiça como traço constitutivo do caráter do brasileiro, salienta que, em 03 de setembro de 1918, Mário de Andrade, no jornal “A Gazeta”, de São Paulo, escreve o artigo “A Divina Preguiça”, texto mencionado por muitos críticos dessa obra literária. No referido artigo, o escritor faz uma apologia do ócio criativo, mostrando que, na Antigüidade Clássica, para gregos e romanos, ele era motivo de apreciação, sendo abjurado, somente na Idade Média, com o advento do cristianismo. Mário professa, neste artigo que, em consonância com os antigos, a preguiça também apresentava um significado especial para nossos indígenas que acreditavam terem, após a morte, suas almas libertadas do corpo, indo viver nos Andes, em um grande ócio.²³²

Um exemplo da forma como foi elaborada textualmente a confluência de culturas em *Macunaíma* é mostrado por Maria Augusta Fonseca, ao revelar que Mário de Andrade funde preguiça e herança indígena, através de um jogo de linguagem, conectando o vocábulo tupi “aig” ao “preguiça”, ambos nomes remetendo animal da fauna brasileira,²³³ produzidos por esta frase coloquial : “ai que preguiça” [aigpreguiça], celebrizada por Macunaíma. Nesse sentido, esclarece Maria Augusta Fonseca, a expressão pode se comportar como um artifício que incorpora a mestiçagem presente em sua formação, apontando para o dilaceramento das línguas originárias.²³⁴

Em *Macunaíma*, a preguiça é problematizada como um traço do comportamento social do brasileiro. Maria Augusta Fonseca ainda sugere que há uma posição marginal do herói em relação ao mundo moderno e às exigências da sociedade burguesa.

232 SCHWARTZ, 1995. p.543

233 FONSECA,1988. p.288-291

234 FONSECA,1988. p.289

Para Paulo Prado, um teórico contemporâneo dos modernistas estudioso sobre o Brasil e para quem *Macunaíma* foi dedicado, a preguiça é uma decorrência do vergonhoso passado colonial e da escravidão, mas que se tornou constitutivo do caráter nacional do brasileiro. É uma atribuição que já se assinala na epígrafe de seu livro *Retrato do Brasil* (1926): ensaio sobre a tristeza brasileira, trecho extraído de uma carta de Capistrano de Abreu, historiador, amigo e mestre de Paulo Prado, ao historiador português João Lúcio de Azevedo:

O jaburu (...) a ave que para mim simboliza a nossa terra. Tem estatura avantajada, pernas grossas, asas fornidas e passa os dias com uma perna cruzada na outra, triste, triste, daquela 'austera e vil tristeza'.²³⁵

Vainfas²³⁶ acrescenta que a analogia apresentada na citação com que Paulo Prado inicia seu *Retrato do Brasil* condena o país, por vocação e origem, à estagnação paralisante. Assim, sob a metáfora do pecado, o Brasil é entendido por Paulo Prado, o qual descreve a constituição psicológica do brasileiro como melancólica, devido aos excessos da luxúria e da cobiça, e ao pendor para o “o romantismo”, conforme mostram os títulos dos capítulos “A luxúria”, “A cobiça”, “A tristeza.”

Sintetizando o pensamento de Paulo Prado, no *Post-Scriptum* de seu livro *Retrato do Brasil*²³⁷ prevalece o tom pessimista, no qual o autor tece algumas conjecturas sobre o caráter nacional do brasileiro, emitidas sob a perspectiva histórico-sociológica. Segundo Paulo Prado:

Hoje é quase um lugar comum falar-se no *melting pot* em que se fundem as três grandes contribuições étnicas de nosso passado, representando três continentes, às quais se juntaram mais tarde as imigrações européias de vários sangues que deverão ter profunda influência no brasileiro do futuro. A fusão foi iniciada desde a descoberta e diariamente continua a evolução em que se prepara a consolidação da raça e da sua estrutura social. Na ordem psicológica, o problema é igualmente complexo. Sugerimos nessas páginas o vinco secular que deixaram na psique os desmandos da luxúria e da cobiça²³⁸, e em seguida, na sociedade já constituída, os

235 PRADO, 2002. p.26

236 VAINFAS, 2002. p.9-10

237 PRADO, 2002. p.86-98.

238 Em *Retrato do Brasil*, as desvirtudes dos colonizadores portugueses, aliadas à falta de religiosidade e ao individualismo ofereceram aspectos relevantes do consciente social que em conjunto responderiam pela imensa melancolia que se firmou, a seu ver, no caráter do brasileiro. Contudo, quanto à lascividade cooperaram as índias e

desvarios do mal romântico. (...) Como reagentes nos faltaram, na nossa crise de assimilação, o elemento religioso, a resistência puritana da Nova Inglaterra, a hierarquia social dos pioneiros americanos, o instinto de colaboração coletiva. Ubi bene, ibi pátria diz o nosso profundo indiferentismo, feito de preguiça física, de faquirismo, de submissão resignada diante da fatalidade das coisas²³⁹.

Alfredo Bosi,²⁴⁰ em sua historiografia da literatura brasileira, estabelece uma análise entre a teoria do brasileiro desenvolvida por Paulo Prado, a quem concebe como incentivador das idéias modernistas e patrocinador da “Semana da Arte Moderna”, e sua relação com a constituição do personagem Macunaíma, ressaltando que há em Mário uma outra disposição em torno do diferencial do brasileiro, este visto sob um prisma mais favorável, relacionando primitivismo e modernidade.²⁴¹

Há em Paulo Prado a condenação dos costumes coloniais, enfatizando o caráter luxurioso das indígenas e o desregramento do português. Sua teoria sobre a entrega sensual e espontânea da indígena à virilidade do colonizador é a mesma tese de Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala*, mostrada no capítulo que é dedicado aos indígenas no processo de construção da sociedade brasileira. Nesse sentido, Vainfas²⁴² afirma que Paulo Prado condenava o concubinato existente entre colonos e indígenas durante o processo de colonização e o atribuía à má índole dos colonos aventureiros, violentos e desabusados, motivados pelo clima e pela nudez indígena. Para ele, o que imperava naquele contexto era a ausência de regras sociais de acordo com a moralidade.

243

Segundo Vainfas, ainda, em Paulo Prado, há uma retomada dos textos históricos que

as negras, assim como as mulatas e mamelucas.

239PRADO, 2002. p. 91.

240BOSI, 1987. p.277.

241 BOSI, 1987. p.277.

242 VAIFAS, 2002. 16-17.

243 VAINFAS, 2002. p.16-7.

trazem uma visão sensualista do indígena, fato em que ele se baseia para falar da luxúria do brasileiro. Paulo Prado destaca, por exemplo, a passagem de Gabriel Soares ao descrever o costume indígena que mostrava a luxúria dos povos observados. Ele conta que os indígenas faziam inchar o pênis passando pêlo de um bicho peçonhento. Esse costume reaparece em *Macunaíma*. A passagem é recuperada no interlúdio entre Macunaíma e Ci, mãe do mato:

“-Então, herói ?
-Então o quê?
-Você não continua?
- Com o quê?
- Pois, meu pecado, a gente está brincando e você vai e pára no meio!
-Ai! Que preguiça...
(...)Então, pra animá-lo , Ci empregava o estratagema sublime, buscava no mato a folhagem do fogo da urtiga e sapecava com ela uma coça coçadeira no chuí do herói e na nalachíti dela. Isso e Macunaíma ficava um lião querendo. Ci também. E os dois brincavam que mais brincavam num deboche de ardor prodigioso.”²⁴⁴

Em Paulo Prado, encontra-se ainda a tese de Anchieta, de que as mulheres indígenas, mais sensuais que os homens de sua etnia ,se ofereciam aos homens brancos, em razão de considerações priápicas.²⁴⁵ Teorias estas aproveitadas por Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala*.

A respeito do indígena, pode-se dizer que, com a renovação do pensamento nacional, houve uma revisão de muitas das representações que haviam sido construídas no passado, principalmente sob a égide do Romantismo. *Macunaíma* e *Casa-grande & Senzala* são dois textos exemplares desses anos e renovaram a representação indígena, ainda que mantendo a visão assimilacionista, ou seja, tomando-a sob o viés da mestiçagem. Ainda assim, nesses textos há uma abertura para a representação da cultura indígena, porém, as representações nas duas narrativas situam o indígena como vetor cultural para a composição da cultura brasileira. Os aspectos das sociedades e da cultura indígenas não são enfocados como organismo social em seu próprio *locus*,

244 ANDRADE, 1997. p.19-20.

245 VAINFAS, 2002. p.16-7.

considerando o olhar do índio, aparecem, no entanto, ressaltadas as suas contribuições para a formação da cultura nacional.

Mário de Andrade e Gilberto Freyre possuíam visões de mundo completamente distintas, mas marcadas por uma aproximação, eram nacionalistas e gostavam do Brasil. Ambos refletiram de modo diferenciado sobre o país e, sendo contemporâneos, estiveram sujeitos às mesmas teorias, apropriando-se delas de maneira diferenciada. Nesse sentido, a interlocução entre esses escritores ocorre também na medida em que compartilham e atuam sobre o mesmo imaginário social, e estão sujeitos ao mesmo universo de indagações sobre identidade cultural e nação, questões essas que fruía com intensidade naquele contexto. Fato assinalado também por Alfredo Bosi, ao comentar sobre aqueles anos:

O que chamo de cruzamento de perspectivas, tão fecundo na hora da criação artística, deixa irresolvida a tensão fundadora. Coexistem e alternam-se na gangorra ideológica, o otimismo e o pessimismo, em face do destino do povo brasileiro. Creio que tal irresolução é afetiva e cognitiva: *Macunaíma* se inscreve no quadro de perplexidades que tem por nomes *Retratos do Brasil*, *Casa-grande & Senzala*, *Raízes do Brasil*, todas obras pensadas em um tempo dilacerado pelo desejo de compreender o país, acusar as suas mazelas, mas remir a hipoteca das teorias colonizadoras e racistas que havia tantos anos pesava sobre a nossa vida intelectual.²⁴⁶

No sentido exposto por Alfredo Bosi, *Macunaíma* e *Casa-grande & Senzala* podem ser vistos como textos que constroem uma imagem afetiva do Brasil, trazendo com esse processo um alargamento da representação indígena.²⁴⁷

2.4.2 A nacionalização em *Macunaíma*

Macunaíma trata-se de uma narrativa experimentalista²⁴⁸, um fazer rapsódico que aborda, segundo o próprio autor, pela via literária, questões como consciência nacional,

246 BOSI, 1988. p.179.

247 Em *Maíra*, a passagem será vista pelo olhar testemunho, pelo narrar, e ainda pela voz e pelo lugar do índio de dentro de sua própria cultura.

248 BOSI, 1988. p. 173.

nacionalização, formação étnica do brasileiro no Brasil moderno e caráter nacional. Isso feito, por meio de um nacionalismo programático e um bosquejo pela cultura popular, acolhendo expressões regionais e populares e, ainda, como afirma Alfredo Bosi, vozes e sentidos variados, estabelecendo uma contraposição de olhares que revela a tensão emanada pela diversificação dos pontos de vista: “civilizado, moderno e racional” e “primitivo, arcaico e mitopoético.”²⁴⁹

Mário de Andrade chegou a expor, em seu prefácio para *Macunaíma*, 1926, que ao escrever esta narrativa,²⁵⁰ o seu interesse foi o de conceber o “*Brasil como entidade homogênea, um conceito étnico, nacional e geográfico.*”²⁵¹ Telê Ancona Lopez ressalta, a propósito da concepção de nacionalismo presente, que, em Mário de Andrade, a representação da identidade nacional criticava o que oficialmente se entendia por Brasil, buscando incorporar no texto, o povo.²⁵²

Macunaíma também apresenta um mito fundacional para a sociedade brasileira no contexto da modernização (tecnização). Esse mito originário funciona como um mito de transição, uma vez que permite ao herói atravessar o mundo mítico do “trickster”, na selva, e vivenciar um processo de historicização (tomar contato com a sociedade moderna, histórica, fato se conjuga com a proposta de nacionalização), ao se deslocar para a cidade, contemporizando os dois mundos.

Nessa leitura, processo de historicização é circunstanciado pela viagem a que se obriga o herói, com o objetivo de reaver seu amuleto perdido, a Muiraquitã, presente da companheira Ci, Mãe do Mato, antes de morrer. A necessidade de recuperar o amuleto obriga o herói a deixar o seu “Império” e a contatar o mundo moderno promovendo, nesse sentido, o contato com o tempo contínuo, a sociedade industrial e a consciência do estrangeiro. Fato também revelado pelo fato de que levou consigo, para o mato dentro, elementos emblemáticos da cidade, ou seja, do mundo

249 BOSI, 1988. p.179.

250 LOPEZ, 1988. p.271.

251 ANDRADE, 1995. p.552.

252 LOPEZ, 1988. p. 269

histórico: um casal de galinhas exóticas, uma arma e um relógio, que referenciam respectivamente o contato com o estrangeiro, a sociedade industrial e o tempo contínuo. Telê Porto Ancôna Lopez associa esse episódio ao processo de aculturação que sofreu Macunaíma.²⁵³

O rito de passagem do herói remete pelo menos a duas dimensões: à do sujeito que se constrói e destrói no contato com a civilização e à da nação que se redefine à luz das novas interações promovidas pela nacionalização. Na enunciação, como afirma o próprio autor Mário de Andrade, cumpre-se o nacionalismo programático do Modernismo, que manteve como ideal o espírito de nacionalização e também de desregionalização do país e que aparece como sentido profundo no texto. Já, no plano do enunciado, o rito conduz a uma série de interações culturais e aprendizados, mas gerando, ao retorno do herói, o desfecho trágico. Afinal, Macunaíma volta derrotado, doente e sozinho, para encenar uma triste e solitária apoteose final.

M. Cavalcanti Proença,²⁵⁴ em *Roteiro de Macunaíma* (1955), ilumina a enunciação colocando em perspectiva o sentido de deslocamento e nacionalização no texto de Mário de Andrade. Proença atenta para a forma como aparece em *Macunaíma* a representação dicotômica do Brasil em sertão e litoral, citando Florestan Fernandes. Segundo esse sociólogo, o texto apresenta as contradições representando um sertão desprotegido, primitivo e caboclo e um litoral europeizado²⁵⁵. Nesse sentido, também moderno com máquinas e multidão, com monumentos e imigrantes, com cultura popular e sincretismo religioso, todos elementos com os quais o herói vai interagir ao longo do percurso e que se opõem e se completam em contato com os traços oriundos do mundo selvagem cheios de magia e erotismo.

A retórica nacionalista apresenta pelo menos duas estratégias bem definidas no texto: o discurso mostrado a partir dos dísticos envolvendo a formiga e a doença, “pouca saúde e muita

253 LOPEZ, 1988. p.269.

254 PROENÇA, 1988. p.34.

255 Idem.

saúva os males do Brasil”, que aparecem com algumas variações em determinados momentos na narrativa, e a desconstrução da fala nacionalista oficial, com o episódio do “Pauí Pódole”, mostrado mais à frente.

As formigas e a pouca saúde podem ser lidas como elementos que integram a relação sujeito / mundo nas duas fases do herói na mata e na cidade. São dois elementos textuais do discurso sobre a nação que estão amalgamados ao texto literário.

As formigas constituem um *topos* importante no mundo do herói do Mato Virgem, onde ele impera e que carregará consigo durante toda a viagem. Por outro lado, a doença assume um papel cada vez maior na narrativa, na medida em que se acentua o contato com o mundo civilizado, acelerando o processo após ser iniciado o rito de retorno.

No que tange às formigas, dois episódios no Mato Virgem e um na cidade são emblemáticos acerca dessa aproximação entre o herói e estes seres. O primeiro episódio ocorre durante o período em que o herói goza uma relativa estabilidade na narrativa e que antecede a um momento de ruptura de seu mundo perfeito. Nesse mundo, as formigas aparecem como elemento dissonante (um incômodo na verdade para o sossego do herói) e são alvos de seu antagonismo.

Assim, há um trecho da narrativa em que, após conseguir dominar e possuir Ci, a icamiaba mãe do mato, e tornando-se seu amante, Macunaíma é consagrado Imperador do Mato Virgem. Nessa sociedade, onde os papéis sociais (guerreiro/cortesã) encontram-se invertidos em relação à sociedade medievalista do branco europeu, a Ci, *chegava de noite rescendendo resina de pau, sangrando das brigas, trepava na rede que ela mesma tecera com fios de cabelo. Os dois brincavam e depois ficavam rindo um para o outro.*²⁵⁶ Macunaíma, por outro lado, desfrutando da posição de imperador na sociedade das icamiabas, inicia uma vida de ócio. Como é observado no seguinte trecho:

O herói vivia sossegado. Passava os dias marupiara na rede matando formigas.

256 ANDRADE, 1997. p.19.

taioça, chupitando golinhos estalados de pajuari e quando agarra cantando, acompanhado pelos sons gotejantes do cotcho, os matos reboavam com doçura adormecendo as cobras ,os carrapatos ,os mosquitos, as formigas e os deuses ruins.
²⁵⁷ (grifo meu)

Fica dessa forma exposta a vida idílica do herói imperador, passando o dia entretido a bebericar pajuari e a matar formigas. O poder do herói sobre esses seres é expresso não só pela força, mas também pelo canto, pois *quando agarra cantando* vencida a formiga, que adormeciam. Com a força encantatória do canto, o herói fazia adormecerem os vilões de sua realidade, que eram os deuses ruins e, ainda, a cobra, o carrapato, os mosquitos e as formigas.

Uma outra menção às formigas, ocorre quando Macunaíma procura consolar-se pela perda de Ci. Neste importante trecho, Macunaíma recebe o colar com a Muiraquitã de Ci que, em seguida, sobe no cordão ao céu e torna-se estrela. Ao criar a imagem apoteótica de Ci, o narrador assim se refere: *É lá que vive Ci agora, nos trinquês, passeando, liberta das formigas, toda enfeitada ainda, toda enfeitada de luz, virada numa estrela(...)*²⁵⁸

Um segundo episódio ocorre quando, já tendo perdido a companheira e incomodado pela saudade, Macunaíma, imperador sai, acompanhado pelos irmãos e pelo séquito de araras e jandaias, a vagar errante pelo império, onde recebia homenagens de seus súditos. Nessa andança, encontra Naipi, uma índia filha de tuxaua, em apuros, transformada em pedra (que de tanto chorar vira também cascata) pela cobra boiúna “Capei” que morava embaixo dela e que tinha como companheiras as saúvas. Como herói vingador, Macunaíma mata a cobra Capei decepando-lhe a cabeça. Durante a luta, uma personagem, a formiga tracuá, procurando ajudar a boiúna, morde o calcanhar do herói, que ao agachar por causa da dor, escapa ao golpe da vilã, ganhando vantagem na luta. Na sequência, Macunaíma mata a cobra e torna-se um herói de fato. Nesse episódio, o herói perde o amuleto, fato que dará origem ao rito de passagem, partir para o mundo “civilizado”, recuperar seu amuleto e retornar.

²⁵⁷ ANDRADE, 1997. p.19.

²⁵⁸ Idem. p.21.

No universo de representações macunaímicas, as formigas integram ativamente o mundo selvagem, cruzando de muitas maneiras o caminho do herói, mantendo uma relação ambígua de atratividade e repulsão, assumindo um traço de identificação entre Macunaíma e as formigas, traço que necessariamente não é harmônico. Há uma aproximação semântica entre Macunaíma, o grande mal, as formigas, o mal do Brasil apontado pelo dístico e a imagem corroborada pelo lugar a elas destinado na narrativa, uma vez que coabitam o mesmo campo semântico que as cobras, os carrapatos e os deuses ruins.

O terceiro episódio, envolvendo as formigas e sua relação estreita com Macunaíma, ocorre na cidade, local onde o herói ainda apresentava o hábito de matar o tempo esmagando formigas. No capítulo “Tequeteque, chupinzão e a injustiça dos homens”, após ter sido enganado pelo macaco mono, Macunaíma é envenenado e morre. Mas é resgatado com a ajuda acidental das formigas, conforme mostra o trecho:

Daí a pouco veio a chuvarada e refrescou o corpo verde do herói, impedindo a putrefação. Logo se formou um poder de correições de formigas guajuguajus e murupetecas pro corpo morto. O advogado fulano atraído pelas correições topou com o defunto.²⁵⁹

O advogado leva Macunaíma para a pensão e Manaape, irmão de Macunaíma, que era feiticeiro, o ressuscita. Macunaíma toma o guaraná e mata sozinho as formigas que o estavam mordendo.

A doença, por outro lado, foi uma das aquisições do herói durante sua permanência na sociedade tecnizada, e que leva consigo, ao regressar para o Uraricoera. A partir do capítulo XI “A Velha Ceuci”, começam a ser definidas, no enredo, as circunstâncias do retorno de Macunaíma. A partir desse momento, a doença aparece como traço recorrente na rotina do herói. Uma hora o herói está constipado, noutra febre, depois tem erisipela, depois tosse por causa da laringite, “que todo

259 ANDRADE, 1997. p.86.

mundo carrega quando sai de São Paulo,”²⁶⁰ teve impaludismo (mas Manaape achou que era tuberculose), Jiguê morre de lepra e vira sombra. A sombra de Jiguê contamina Macunaíma, que transmite a doença para as formigas, para que elas contaminem todo o mundo.

Dessa forma, constituem traços representacionais recorrentes em *Macunaíma*, as formigas e a doença, males do Brasil, reafirmados pelo dístico “pouca saúde e muita saúva, os males do Brasil”, que é a entrada semântica para o discurso social da época e que se tornam constitutivos do rito do herói, e são, por consequência, estruturais na narrativa de Mário de Andrade.

Esses dois elementos remetem a uma retórica nacionalista, que identifica o país como atrasado do ponto de vista da produção econômica, tendo sua inserção no mundo moderno estrangulada pela falta de saúde do povo (mão-de-obra), pois a doença diminui a força do trabalhador; e das condições de meio, pois as formigas cortadeiras sacrificam a lavoura. Esses dois elementos juntos, doença e formiga, são, no enredo, incriminados pela desistência do herói de lutar:

Dizem que um professor naturalmente alemão andou falando por aí, por causa da perna só da Ursa maior que ela é o saci... Não é não! Saci inda pára nesse mundo espalhando sujeira e trançando crina de bagual... A urso maior é Macunaíma. É mesmo o herói capenga que de tanto penar na terra sem a saúde e com muita saúva se aborreceu de tudo e foi-se embora e banza solitário no campo vasto do céu.²⁶¹

Cabe-me comentar que o traslado heróico de Macunaíma envolve não somente recuperar a Muiraquitã, mas sobrepor-se às formigas e às doenças que o vitimam. A sua verdadeira luta consiste superar os tais males. Em meio ao conflito, é passível de surpreendermos de uma voz que, mesmo aprisionada e contraditória, revela um sinal de uma recusa.

O fato é que o índio de Mário de Andrade sai de seu sítio originário, para então descobrir o Brasil, que não é interior nem mítico. E essa descoberta deixa como registro uma carta

260 ANDRADE, 1997. p.109.

261 ANDRADE, 1997. p.124.

que revela para os seus supostos súditos, habitantes do Mato Virgem, as maravilhas da cidade cosmopolita, uma inversão parodística das missivas de viajantes.²⁶²

A carta pras Icamíabas é bastante reveladora do processo da mediação cultural, tema que perpassa a obra. Como aponta Eneida Maria de Souza,²⁶³ a carta é o único momento em que a perspectiva da narrativa se desloca do narrador culto para o índio. O que reforça a percepção de que é o olhar indígena sobre a sociedade nacional que está sendo representado. Nessa carta, escrita em São Paulo para as Icamíabas no Amazonas, o herói Macunaíma, na fala do viajante, relata os costumes que testemunhou na cidade de São Paulo:

Como vedes temos assaz aproveitada esta demora na ilustre terra bandeirante, e se não descuidarmos de nosso talismã(...) por que iniciemos quando for de retorno ao nosso Mato Virgem, uma série de melhoramentos, que muito nos facilitarão a existência. (...)E por isso vos diremos algo sobre essa nobre cidade, pois que pretendemos construir uma igual nos vossos domínios e Império nosso.²⁶⁴

A figura do viajante é importante, pois remete ao papel de aproximação de dois mundos revelando sociedades escondidas. Visto dessa forma, o olhar do índio neste texto não revela a si mesmo, do ponto de vista de um *ethos* indígena, mas esboça um olhar para fora, enfocando a nação que encontrara. Esse indígena, pode-se dizer, nasce como representação, transformado pela dupla tradução, onde se deixa entrever um pouco do imaginário do alemão Grümberg, (um europeu traduzindo culturalmente o *ethos* indígena americano); um pouco do imaginário paulista de Mário de Andrade, em que o *ethos* bandeirante desbravador é visto pelo avesso, revelando a perspectiva do Mato Virgem, e também o olhar de viajante e etnólogo de Mário de Andrade, que traz para o escopo da narrativa a experiência de observador empírico de indígenas, que quer também traduzir

262 Sobre a “Carta pras Icamíabas”, Eneida Maria de Souza fez uma análise tomando como bases a paródia da carta de Caminha e o jogo lingüístico. Em um texto homônimo ao da carta, Maria Augusta Fonseca, também enfocou os aspectos lingüísticos, assim como sobre intertexto com outras obras, inclusive a Carta de Caminha e a de Padre Anchieta, da qual a crítica cita um trecho que pode ter servido de inspiração para a frase Ai! Que Preguiça.

263 SOUZA, 1999. p.122.

264 ANDRADE, 1997. p.59.

um pouco do universo indígena, língua, costumes, mitos, vocabulários.

2.4.3 O caráter nacional em *Macunaíma*

Mário de Andrade, em seu Prefácio para *Macunaíma*, de 1926,²⁶⁵ comenta:

Ora ,depois de pelejar muito, verifiquei uma coisa que me parece certa: o brasileiro não tem caráter. (...) e com a palavra caráter não determino apenas uma entidade moral não (...) entendo a entidade psíquica permanente se manifestando por tudo, nos costumes, na ação exterior, no sentimento, na língua, na história da andadura, tanto no bem como no mal. O brasileiro não tem caráter porque não possui nem civilização nem consciência tradicional. Os franceses têm caráter e assim o jorubas e os mexicanos. Seja porque têm civilização própria, perigo iminente, ou consciência de séculos, o certo é que esses uns têm caráter. Brasileiro (não) (...) Dessa falta de caráter psicológico creio otimistamente que deriva nossa falta de caráter moral. Daí nossa gatunagem sem esperteza (a honradez elástica e a elasticidade de nossa honradez), o despreço à cultura verdadeira, a falta de senso ético nas famílias (...)²⁶⁶

O trecho aponta para o fato de que Mário de Andrade, ao referir-se à ausência de caráter do herói, tomava-a no sentido de caráter nacional, associando ainda a ausência desse caráter à indefinição identitária no brasileiro. Na narrativa, ao tomarmos como norte a leitura de *Macunaíma* feita pelo seu autor, tem-se que devido à ausência de caráter e, principalmente, à natureza volúvel do herói, ele não conclui sua missão. A quase recuperação e a perda subsequente do precioso objeto concorrem para dar a mostra da inevitabilidade do fracasso, conferindo assim maior tragicidade do relato. Mário de Andrade, em carta a Álvaro Lins, como nos mostra Alfredo Bosi²⁶⁷, revela que *Macunaíma* é um livro que o faz chorar, pois considera tristíssimo que, diante da derrocada, o herói desista de lutar.

A negação do caráter do herói talvez seja o traço mais intrigante do relato. O subtítulo relativo ao herói sem nenhum caráter remete à idéia de que *Macunaíma* não tem o caráter formado,

²⁶⁵ ANDRADE, apud SCHWARZ. p.550-1.

²⁶⁶ idem, p.551.

²⁶⁷ BOSI, 1988. p.180.

aparentando ser, dentro de uma leitura psicológica, uma criança que desconhece os limites impostos pela sociedade e as regras sociais, havendo neste caso um eco do evolucionismo social, que enxerga as sociedades indígenas do Brasil como se vivessem na “infância da humanidade”.

O texto de Mário ainda remete à superação desses estereótipos pela sua afirmação festiva. Leitura consonante com a de Telê Porto Ancôna Lopez que enumera e comenta, no artigo “Rapsódia e Resistência”, os caracteres psicológicos presentes em *Macunaíma*, os quais considera importantes traços para a constituição da resistência cultural.²⁶⁸ A rapsódia, segundo a crítica, traz, na poesia, a dimensão da resistência cultural, na medida em que introduz a polifonia, não se fechando a uma única fala, pois, como gênero, busca representar o mundo pela palavra na sua ambi/plurivalência.²⁶⁹ Motivo pelo qual, ainda segundo a crítica, a rapsódia é fecunda na representação da sociedade que se indaga sobre a identidade nacional. Isto porque ela, historicamente, ela “finca uma raiz” em torno da *existência de um povo, de uma nação e, bem mais do que isso, o de resistir a condições adversas*.²⁷⁰ No Modernismo, expõe a crítica:

Em nosso modernismo literário, os anos que vão de 1924, 25 a 1929 são caracterizados pelo acirrar das discussões em torno do nacionalismo, dividindo águas até então fraternas. Mário assim como Oswald de Andrade ou Antônio Alcântara Machado escolhem uma direção nacionalista de cunho mais crítico (...). não discutem apenas a criação artística como expressão brasileira; discutem e põem em cheque o que oficialmente o que se entendia (e ainda se entende por Brasil). E não reconhecem o povo abstratamente. Trazem-no para dentro do texto. Procuram ficar com *ele*. (...).²⁷¹

Quanto ao caráter, Telê coloca-o como ponto importantíssimo da resistência, pois através dele é dada duas dimensões do romance: a satírica, do anti-herói que afirma o caráter pela preguiça, astúcia, magia, erotismo, mentira e fantasia; e a trágica, do herói, onde impera a solidão de quem rompe a ordem das certezas e dos tabus.²⁷²

268 LOPEZ, 1988, p.273.

269 LOPEZ, 1988. p.269.

270 LOPEZ, 1988. p.269.

271 LOPEZ, 1988. p. 269.

272 LOPEZ, 1988. p. 273.

Alfredo Bosi,²⁷³ por sua vez, afirma que o tom satírico produz mecanismos que atenuam a negatividade trazida pela idéia de caráter, permitindo que a acrimônia em relação aos aspectos do caráter nacional, mostrados em *Macunaíma*, seja relativizada pela natureza lúdica e simpática com que o herói é apresentado. O crítico ressalta que, no texto de Mário de Andrade, a idéia de contestação do caráter nacional não é dúplice, aparecendo expressa da seguinte forma:

No entanto, não há em *Macunaíma* a contemplação serena de uma síntese. Ao contrário, insiste no modo de ser incoerente e desencontrado desse ‘caráter’ que, de tão plural resulta em ser ‘nenhum’. E aquele ‘otimismo’, que era amor às falas e aos feitos populares, ao seu teor livre e instintivo, esbarra na constatação melancólica de uma amorfia sem medula nem projeto. O herói de nossa gente é cúvido, lascivo, glutão indolente, covarde mentiroso, ainda que por seus desastres mereça a piedade do céu que o abrigará entre as constelações. É a Ursa Maior.²⁷⁴

Seguindo essa linha, o crítico literário mostra o contraditório, ressaltando, por um lado, gosto pela cultura e tradição orais, buscando resgatá-las no imaginário nacional, estabelecendo uma “antologia do folclore”, mas, no plano dos valores sua representação corrobora o modelo determinista de Paulo Prado.

O escritor, no Prefácio de *Macunaíma* de 1926, revela a leitura de *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, comentando para o público que lera tal livro inédito e que este fora importante influência na constituição de *Macunaíma*. Para Paulo Prado, a quem o livro é dedicado, a tristeza do brasileiro é devida aos excessos de erotismo e ganância do colonizador, traços que estes que se incorporaram ao padrão psicológico do brasileiro.

No entanto, é válido ressaltar que o mecanismo compensatório está presente na narrativa de Mário e é muito revelador que o autor também tenha afirmado nesse mesmo prefácio que: *quando matutava sobre essas coisas* (fato de o brasileiro não possuir caráter, nem constituir uma civilização) *topei com Macunaíma no alemão Koch-Grümbert. E Macunaíma é um herói surpreendentemente sem caráter (gozei)*. Nesse sentido, a irreverência do personagem em relação às

273 BOSI, 1988. p.171-81.

274 BOSI, 1988, p.178.

suas “falhas morais” não seria somente a forma de palatabilizar o mal feito, mas mostrar alternativas ao determinismo que elas embutem, pois há que se notar que, em *Macunaíma*, o que se rompe é o modelo estático da representação, e o que oprime não são os caracteres indesejáveis do herói, mas o aprisionamento do determinismo, como é o caso da “doença”, cujo papel é vencer o herói.

Marli Fantini explicita que, por trás da negatividade exposta no subtítulo: “O herói sem nenhum caráter”, há um jogo de oposições presentes no discurso e no rito de passagem do personagem, pois Macunaíma responde positivamente a essa chamada negativa do herói. Esse jogo reflete a emergência de um conflito que obriga o herói a posicionar-se afirmativamente diante da própria falta de caráter. O “tornar-se herói” mostra uma dimensão da formação do sujeito, no caso, relacionado à afirmação do hibridismo exposto em seu corpo e caráter, que remete metaforicamente ao ato da constituição da nacionalidade brasileira. Para Marli Fantini:

Tendo em vista a própria natureza da *hybris*, (Hollanda,1999), nossa hipótese é a de que o adjetivo sem nenhum caráter presta menos a sugerir a falta de identidade ou de caráter do que a de formular a metáfora da constituição identitária em aberto de nosso herói fundador bem como o seu parentesco com o processo deslizante e híbrido de que serve de matriz à formação da identidade brasileira, cujo trágico, mas não menos farsesco caráter (...) estaria em contrapartida sempre franqueando novas interfaces.²⁷⁵ (grifo meu)

Nessa perspectiva, o herói é visto a partir de uma identidade em processo de transformação, remetendo à indefinição da própria identidade nacional, esta também cambiante e inspiradora de novas interações.

Posto isso, a idéia de ambigüidade mostrada quando a noção “caráter” é contraposta pelo subtítulo “sem nenhum caráter” é que a ideologia do caráter começa a ser descaracterizada, e atravessa o texto pela força da paródia, que faz uma troça da seriedade trágica do discurso psico-social do brasileiro. A natureza parodística do texto coloca em jogo a força afirmativa desse caráter como pensamento social.

Assim, a imagem de nação, encontrada em *Macunaíma*, é dada pela ruptura com o

275FANTINI, 2004. p.164.

discurso oficial e o nacionalista ufanista, relativizando o aspecto determinista do caráter nacional. O texto literário coaduna com o sentido de arte expresso no artigo “Modernismo e Ação”²⁷⁶ de Mário de Andrade, em que versa sobre uma arte nacionalizante, sexual e de pândega.

Em *Macunaíma*, embora a perspectiva traga sempre o olhar da sociedade do branco, cria-se o espaço da ambivalência, uma vez que as representações hegemônicas são confrontadas pelo olhar artificiosamente não “condicionado” de Macunaíma, o que permite o deslizamento entre pontos de vista não interétnicos, mas culturalmente distintos.

2.4.4 A construção da nação e o mito de fundação em *Macunaíma*

Em *Macunaíma*, o herói em permanente mobilidade oferece mostras de um imaginário em transformação, no qual as representações, presentes no cotidiano da coletividade, ultrapassam o espaço sócio-cultural originário e superam as descontinuidades regionais, para, a partir disso, serem reinventadas em um todo nacional. Nesse sentido, a construção identitária e mítica da nação, na narrativa de Mário de Andrade, aponta para o já referido “mito de Jasão”, descrito por Zilá Bernd. Neste mito, a identidade do sujeito se consubstancia através de um modelo de construção identitária rizomática, constituindo um dinâmico sistema relacional. Nele, a construção do sentido efetiva-se na medida em que ocorre o deslocamento, mais do que no ato da chegada ou da partida. Para o herói, a partida do Uraricoera.²⁷⁷

A respeito do deslocamento em *Macunaíma*, explicita Mário:

276 ANDRADE, 1995. p. 478-82.

277 BENRD, 2002. p.37.

(Um dos meus interesses foi desrespeitar lendariamente a geografia, a fauna e a flora geográficas. Assim desregionalizava o mais possível a criação ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conceber literariamente o Brasil como entidade homogênea, um conceito étnico nacional e geográfico.)²⁷⁸

Em seu traslado ritualístico, Macunaíma comanda os irmãos, que o acompanham em empreitada para o sul em busca de seu amuleto, a Muiraquitã. Durante o percurso, o herói problemáticamente vai se ocidentalizando e aprende a língua do branco (colonizador), muda de pele e quer tornar-se um branco. Sua presença na cidade seria como a de um *outsider*, que almejasse de alguma forma inserir-se no universo que observa, no entanto, se deparando com as fronteiras interculturais que ainda assim necessitam serem transpostas.

O herói, sujeito híbrido, permanece deslocado em meio de duas culturas. Sua disposição em apreender o mundo civilizado o torna um mediador cultural, um viajante, que vai deixando, com seus rastros, elementos de sua própria cultura, ao mesmo tempo em que incorpora a cultura do “outro”. Como exemplo, a narrativa apresenta o herói que altera seus padrões culturais, encarnando seu desejo pelo “outro” civilizado, presentificado pela preferência por mulheres de ascendência européia para o ritual amoroso, incitando com isso a fúria das nativas, que é a chave de sua perdição. Há ainda a adoção da linguagem do colonizador na “Carta para as Icamíabas” e o desejo de partir para a Europa, mostrados pelo herói.

O episódio “Pauí Pódole”, poeticamente, reconstrói o hiato entre as duas culturas e o inevitável impasse estabelecido entre as conflitantes visões de mundo postas pela sociedade hegemônica, marcada pelos valores do branco e pela sociedade indígena.

O acontecimento que ilustra essa disputa refere-se à participação do herói como espectador em uma manifestação popular sobre o dia do cruzeiro, um feriado cívico. Na noite desse feriado, Macunaíma fora assistir ao festival de fogos de artifício no Parque do Ipiranga, cenário histórico, quando um “mulato da maior mulataria” subiu em uma estátua e começou a discursar para

278ANDRADE, 1995. p.552.

o herói explicando aos ouvintes o significado simbólico do dia do cruzeiro.

O mulato mostrava o céu e explanava sobre o Cruzeiro do Sul, repetindo o discurso oficial que o concebia como *o símbolo... mais su-sublime e maravilhoso de nossa amada pátria*²⁷⁹, bem ao gosto do positivismo e patriotismo emblemáticos de Olavo Bilac, na forma como aparecem, por exemplo, em seu texto *Oração à Bandeira*. A fusão dos discursos oficiais do mestiço como representante da identidade nacional e do discurso acadêmico e oficial de Bilac mostra a sanha modernista de desprogramatizar o modelo nacional herdado das gerações passadas. Para tanto, interpõe-se à fala do mulato, a visão indígena:

No céu estampado da noite não tinha uma nuvem nem capei²⁸⁰. A gente enxergava os conhecidos, os pais-das-árvores, os pais-das-avesos, pais-da-caça e os parentes manos pais mães tias cunhadas cunhãs cunhatãs, todas as estrelas piscando bem felizes nessa terra sem mal.²⁸¹

Indignado, Macunaíma percebe ser o Cruzeiro do mulato as quatro estrelas, que ele sabia ser o “Pai do Mutum”, morando no campo do céu. Contradiz, prontamente, a fala do mulato, expondo a sua versão sobre a constelação;

- Não é não! Meus senhores e minhas senhoras! Aquelas quatro estrelas lá é o Pai do Mutum... Isso foi no tempo que os animais já não eram mais homens e sucedeu no grande mato fulano...²⁸²

Nesta cena, se estabelece um jogo entre as representações simbólicas e os imaginários conflitantes, mostrando Macunaíma, como representante da fala indígena, e o mulato, como representante do discurso nacional. A narrativa do indígena, no entanto, ao seu final, reintroduz o discurso da sociedade nacional:

279 ANDRADE, 1997. p.66.

280 Proença, em *Roteiro de Macunaíma* traduz “capei” por “Lua”, termo extraído do texto de Koch Grumberg. Lenda é apresentada pelo texto em um momento, após a morte de CI, no qual Macunaíma assume a postura de um herói positivo e intervém a favor um casal enfeitiçado. Ação que o leva a perder a “Muiraquitã” e iniciar sua viagem, dando prosseguimento à narrativa.

281 ANDRADE, 1997. p.66.

282 ANDRADE, 1997. p.67.

‘Pouca saúva e muita saúde , os males do Brasil são’.
Já falei... no outro dia Pauí Pódole quis ir morar no céu para não padecer mais com as formigas aqui da nossa terra, fez. Pediu pro compadre vagalume alumiar o caminho na frente com as luzes verdes bem acesas.²⁸³

Eneida Maria de Souza, em “O discurso Patrioteiro”²⁸⁴, faz uma abordagem diferenciada, ao analisar no plano profundo da linguagem o discurso parodístico de *Macunaíma*, à luz concatenadora do discurso escatológico presente nessa obra de Mário de Andrade. Ela salienta que, ao insurgir contra o discurso político do mulato, o herói emprega os artifícios retóricos do poder, estabelecendo um jogo de substituição com o qual introduz a fala indígena, isso com a intenção de apresentar uma simbologia outra para significar a constelação “cruzeiro do sul”, a pretexto de contar a verdadeira história desta, a história do Pai do Mutum. Dessa forma, segundo a autora, os símbolos nacionais glorificados pelo mulato são desmetaforizados pela narração de *Macunaíma* que, assim o fazendo, denuncia a retórica nacionalista crivada de imagens artificiais, engendrando uma visão metafórica da realidade brasileira.

283 ANDRADE,1997. p.67.

284 SOUZA, 1999. p.108-11.

Capítulo 3

ANOS 60 E 70: a caminho da construção das identidades

3.1 Anos 60 e 70

A década de 60 trouxe uma revitalização para o cenário intelectual e cultural brasileiro, tornando-se um momento ímpar, em que muitas formas diferenciadas de pensamento confluíram para repensar o Brasil. A partir do acirramento da discussão sobre a sociedade brasileira, em termos de uma busca da autonomia política e cultural, é possível aventar que, nesse período, se consagrou, do ponto de vista nacional, a afirmação de uma perspectiva ideológica-cultural, contra-hegemônica, advinda das reivindicações dos movimentos populares e da produção intelectual. Falar dos anos 60 envolve um certo desafio, pois foi uma época marcada por uma reviravolta no curso da vida social brasileira, que foi o golpe militar de 1964.

A esquerdização que marcou a vida intelectual e política nas décadas anteriores à de 60 na sociedade nacional mediou a insurgência de novos atores sociais nos campos político e cultural, os quais mantiveram estreita relação com as reivindicações de transformações sociais e os debates políticos engendrados nas décadas anteriores e que persistiram como forma também de resistência ao Regime Militar e à ideologia conservadora, nas décadas subseqüentes, principalmente na de 70. Assim, a sociedade nacional conviveu, nos anos 60, com uma intensa movimentação política das camadas populares e com a polarização das posições ideológicas, nos termos de “direita” e “esquerda” políticas, fatos que proporcionaram a abertura para a afirmação de novos valores identitários, trazidos, por exemplo, pelo “Cinema Novo” e o “Tropicalismo” e ainda pela “Bossa

Nova”. Enquanto o cenário nacional apresentava-se marcado por essas contradições, a geografia política mundial acomodava uma cartografia que compreendia o mundo dividindo-o em blocos socialista e capitalista, ou em primeiro, segundo e terceiro mundos. Fato cabível de se ressaltar é que mundialmente o imaginário político, neste período, conviveu com os desdobramentos da geopolítica do pós “Segunda Grande Guerra”: “Guerra Fria”, militarização do planeta, corrida armamentista, a vigilância por meio de agências sobre os processos políticos, a fixação dos pilares da corrida espacial e os processos de descolonização dos países na Ásia e na África. Esses anos ainda conviveram com a experiência revolucionária cubana, as guerras do Vietnã e da Coreia, a Primavera de Praga. Houve também uma intensificação do debate político, com o destaque para as vozes dissonantes em relação ao sistema capitalista, como o movimento negro e o da contracultura nos Estados Unidos, as rebeliões em Paris de 1968, entre outras.²⁸⁵

Acompanhando as transformações sociais, as culturais ocorriam vertiginosamente, acompanhando um processo de internacionalização. Já na década de 50, a cultura de massa, trazida pelo cinema hollywoodiano e a mídia, incitou a introdução de uma série de novos ícones na cultura nacional pela internacionalização dos costumes. Wander Mello Miranda²⁸⁶ analisa a singularidade desse momento, a partir de dois poemas escritos sobre o refrigerante Coca-Cola, um de Silviano Santiago, outro de Décio Pignatari. Em Silviano Santiago, a Coca-Cola é introduzida no imaginário do poeta através das telas de cinema. Em Décio Pignatari, há uma desconstrução do discurso da propaganda, envolvendo o *slogan* “beba Coca-Cola”.

Diante desse cenário de transformações e questionamentos, e até em resposta a estes, houve uma intensa movimentação no sentido político, influenciando a intelectualidade a desenvolver uma postura inquisitiva sobre a sociedade em determinados setores da comunicação de massa, como o

285 Tais fatos são amplamente conhecidos e já se encontram registrados em livros escolares. Todos os dados conjunturais foram extraídos do livro *História das cavernas ao terceiro milênio* de Miriam Becho Mota & Patrícia Ramos Braick.

286 MIRANDA, 1999. p.266-8.

cinema e a ainda incipiente televisão nacionais e sua mídia eletrônica. Foi neste momento em que, no Brasil, a intelectualidade, buscando externar as contradições sociais, revia os valores da sociedade burguesa em pleno processo de expansão da modernização, que era incrementada pela difusão da cultura de massa, veiculada principalmente pelo cinema hollywoodiano e pelos magazines.

Entre o final da década de 50 e início da seguinte, o Cinema Novo irrompe a cena cultural, reagindo à espetacularização da sétima arte e propondo sua descolonização. Nos festivais internacionais e entre os cinéfilos, o Cinema Novo significava a busca da representação de imagens e temas de países de terceiro mundo, buscando a própria história. Uma das constantes deste cinema, dito direto, foi a militância ou o ensaio político, motivo pelo qual foi usado como denúncia e instrumento de expressão, reflexão e intervenção da realidade. Glauber Rocha, por exemplo, expoente dessa modalidade de fazer cinema, fiel à *práxis* de representar o *ethos* nacional, trouxe para a tela o imaginário popular e a voz do povo. A propósito da filmagem de seu filme *Câncer*, em 1968, o cineasta experimentalmente buscou criar novos efeitos de produção, como o uso direto de som e a quase eliminação da montagem.²⁸⁷ Nesse filme, mantendo o improviso como recurso estético, o cineasta utilizou além dos atores, Odete Lara e Hugo Carvana, tropicalistas e pessoas simples, buscando através do ato de revelar suas vozes, desvelar a do povo: *todas as vezes que filmava o povo Glauber deixava que as pessoas inventassem suas próprias cenas, como faziam em sua vida, enquanto ele registrava essas manifestações.*²⁸⁸ Ele abordava temas da realidade brasileira, do final dos anos 60, como racismo, desemprego, repressão policial, adultério, maconha e gangsterismo.

Quando a TV entrou no ar pela primeira vez no Brasil, com a TV Excelsior, em 1962, Glauber ligou para o Fernando Barbosa Lima e disse “Fernando, a televisão vai ser a grande

287 MOTA, 2001. p.42-3.

288 MOTA, 2001. p.55.

guardiã da democracia”²⁸⁹. Nos anos 60, o telejornal *Vanguarda* foi premiado em vários festivais internacionais, chegando a ser tema de aula de McLuhan. O telejornal passou por várias emissoras, ao longo dos anos 60, durando de 1962 até o AI-5, quando a equipe decidiu encerrar a produção do programa, devido à interferência da censura. Para Fernando Lima Sobrinho, durante a ditadura, a televisão brasileira cristalizou-se de forma negativa no meio intelectual. Os intelectuais não apenas criticavam, mas ainda repudiavam qualquer produto televisual, pois a televisão passou a representar nos meios intelectuais como um instrumento de alienação da classe média, que assistia à Rede Globo e acreditava no Milagre Brasileiro de Médici.²⁹⁰

Dessa forma, a mídia ,envolvendo cinema e telejornalismo, no período que antecedeu àquele de “mão de ferro” da censura, destacava aspectos da realidade nacional consonantes com a radicalidade retórica do momento presente nos meios intelectuais. Assim, aquele foi um período em que foi procurado apresentar, como representação de nação, também a visão de mundo dos segmentos sociais da camada popular, que eram dotados de pouca visibilidade. Aspecto este, da popularização da cultura, produzido por uma intelectualidade engajada que, como linha programática, buscou consolidar, na sociedade nacional, representações outras que não as da sociedade burguesa.

Tratava-se de expor realidades múltiplas e subalternas, incorporadas ao imaginário das letras, a partir do *ethos* popular, e inseri-las na representação de uma sociedade em vias de transformação, processo que se constituiu ao longo das várias etapas de formação da consciência social e nacional da intelectualidade brasileira, ao longo da primeira metade do século XX.²⁹¹ Dessa forma, neste período, destacou-se uma *práxis* artística engajada, utopista e visionária, que se

289 MOTA, 2001. p.78.

290 MOTA,2001. p.79-80.

291Candido atribui primeiramente a Sérgio Buarque de Holanda esse papel, que, em 1936, rompe com a tradição de fazer uma leitura da sociedade sob a perspectiva dominante. Segundo esse crítico, Sérgio foi o primeiro intelectual de peso a fazer uma opção pelo povo no terreno político.Por outro lado,a literatura regionalista de Graciliano Ramos, por exemplo, incorpora ao imaginário das letras a figura desterritorializada do retirante nordestino. (CANDIDO, 1995. p. 290-1.)

apresentava falando a partir de uma perspectiva popular. Tal movimento, ao assim proceder, revisou os valores sociais e se contrapôs, vigorosamente, àqueles que remetiam à ideologia burguesa, representada pela classe média conservadora e pelas elites.

Heloísa Buarque de Holanda, em seu livro *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde*, aponta como havendo três momentos distintos que os movimentos culturais populares perfazem durante as décadas de 60 e 70. Ela aponta o período da participação engajada e da arte revolucionária; o do tropicalismo e sua desconfiança em relação ao discurso da tomada de poder da esquerda, mas transgressor em relação à ordem burguesa; e o do realinhamento político que, após a escalada da repressão, deslocou a contestação, antes constituída através do debate político, para a ativação das massas através dos movimentos de mobilização cultural: arte pública, teatro e eventos musicais, por exemplo, os festivais. Segundo a crítica, nos anos 60, a relação imediata entre arte e sociedade era tomada como palavra de ordem e a intensa mobilização favorecia a adesão de artistas e intelectuais ao projeto revolucionário.²⁹² Para ela, os anos 70 fizeram-se em uma sensação de “vazio cultural”.

No plano intelectual, vindo desde as décadas anteriores, o Marxismo é sem dúvida, nos anos 60, um importante paradigma teórico, que se manifesta em múltiplas áreas do pensamento econômico, político, social e cultural. Há a revitalização do nacionalismo de esquerda, já presente nas décadas anteriores que, tomado como linha programática, manteve estreito relacionamento com o discurso de soberania e o envolvimento com os movimentos populares.

Do ponto de vista da reflexão sobre a nação brasileira, a intelectualidade, meio onde sempre fecundaram importantes debates sobre a sociedade nacional, manteve em evidência, como tema, a preservação da cultura brasileira frente à dependência cultural, partida lançada desde o Modernismo, mas que nos anos sessenta e setenta atinge um patamar ideológico de reflexão.²⁹³

292 HOLLANDA, 2004. p.19.

293 CANDIDO, 1995. p.303-4.

Prevaleceu a discussão sobre a defesa do território nacional, também tomado como território cultural, o combate ao imperialismo político, econômico e cultural e a defesa das causas populares como universalização da educação, da saúde e a reforma agrária.²⁹⁴

Dessa forma, durante a década de 60, a América Latina fala do “lugar” de sua condição periférica, revelando, em múltiplos setores, um desenvolvimento histórico e cultural próprio, destacando pontos de vista emergentes:

Os anos 60 abrem, como dizíamos, um novo período na medida em que se voltam com evidente interesse para a expressão dos imaginários sociais, àquela altura ligados a uma mudança de sensibilidade, à emergência de diferentes estruturas, conteúdos e atores, a novas formas de enunciação, à abertura para novas configurações de futuro.²⁹⁵

Tendo em vista o nacionalismo como um constructo intelectual, difundido na sociedade em conformidade com as idéias que nela se veiculam, Antonio Candido afirma que no final do Governo Vargas e na abertura política de João Goulart, década de 60, o nacionalismo se consubstanciou, no imaginário intelectual, como uma decorrência da fusão do ideário da luta de classes com o antiimperialismo, perspectivas que apresentaram grande impulso neste momento. Para esse autor, os discursos nacionalistas, neste período, preconizavam a defesa da soberania do Estado, dos interesses econômicos e da cultura nacional diante da ameaça da aculturação estrangeira, principalmente das ações imperialistas dos Estados Unidos²⁹⁶.

Essa compreensão acerca do nacional, na América Latina, decorreu do processo histórico de lutas iniciadas nas décadas anteriores, principalmente após a Segunda Grande Guerra, período a partir do qual floresceu o combate às oligarquias latino-americanas. Neste processo de confrontos, a teorização política ligada à esquerda intelectual compreendeu as elites oligárquicas na perspectiva do alinhamento ideológico destas ao imperialismo norte americano. Assim, o nacionalismo, visto

294Concepção de nacionalismo extraída de Antônio Cândido e discutida mais a frente.

295PIZZARRO, 2004. p.21-35.

296_CANDIDO, 1995. p.303.

como defesa do patrimônio econômico e cultural da nação, tornou-se uma expressão da esquerda e um contraponto ao conservadorismo e servilismo aos interesses e ditames estrangeiros atribuídos à direita brasileira. O servilismo, assim, passa a ser visto como antimodelo do nacionalismo.

Esta compreensão do servilismo da direita como antinacionalismo não é unânime. Tal questão é também discutida por Celso Lafer²⁹⁷, que assinala a existência do nacionalismo de direita. Nacionalismo este, constituído sob o viés militarista, e que mais tarde será fortalecido durante os governos autoritários do regime militar e veiculado, em grande parte, pela mídia controlada e pelas agências de Estado. Tal nacionalismo, que satisfaz aos anseios da classe média conservadora e das elites conservadoras, é impregnado pelos interesses da burguesia internacional. Entretanto, ele é constituído a partir de uma imagem da Nação sustentada nas idéias de grandeza nacional e territorial, do crescimento econômico e da afinidade de bloco, incentivando o internacionalismo político alinhado aos países capitalistas.

Na visão de Antonio Candido, no transcorrer do século XX até a década de 60, o vincular do nacionalismo com as aspirações da sociedade civil sofreu uma série de transformações, assim como também o próprio modo de compreender a cultura nacional. Nesse ínterim, o ingresso das esquerdas no universo ideológico nacional, manifestado a partir de discursos incisivos sobre a necessidade da proteção da soberania do Estado Nacional e dos interesses nacionais e populares, significou à intelectualidade deixar de se manifestar em consonância com as elites servis e buscar no povo a inspiração para seu trabalho. Fato que, como aponta Candido, já tivera como precursora a abordagem de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*²⁹⁸. Assim, o processo de “esquerdização” da imagem requerida para a construção afetiva da nacionalidade se manifesta não

297 LAFER, 2001. p.99-100.

298 Antônio Cândido comenta que mesmo os intelectuais brasileiros mais liberais viam a solução dos problemas nacionais como tarefa das elites conscientes do seu papel social, devendo elas, por isso, educar o povo. Sérgio B. de Holanda foi o primeiro intelectual de peso a fazer franca opção pelo povo no terreno político. Devendo ser ele o responsável pelo próprio destino, rompendo discretamente, em 1936, com a tradição elitista do pensamento social no Brasil. Sérgio mantém, segundo Candido, em seu horizonte de reflexão a necessidade de uma revolução cujos traços não sugere. (CANDIDO, 1995. p.290.)

pelo fato de a esquerda tornar-se hegemônica no processo de formação da nação, mas por suas representações motivarem a intelectualidade no exercício de seu papel de pensar esse conceito.

Celso Lafer, ao tratar sobre a identidade internacional do Brasil, desde sua formação como Estado Nacional até os dias atuais, afirma que a implantação do regime militar de 1964 ocorreu no contexto de uma significativa batalha ideológica entre direita e esquerda e fez reverberar internamente o mesmo conflito existente no plano internacional. Ele ressalta que no primeiro governo militar, o de Castelo Branco, o posicionamento, predominantemente em relação à política internacional, era o de arrefecimento diante de uma intervenção estrangeira, uma vez que em termos de um nacionalismo já posto na sociedade a questão da soberania nacional era premente. O distanciamento da posição do governo brasileiro, no plano das relações exteriores, no que tange à influência estrangeira, foi principalmente em relação a Cuba, país com o qual os governos anteriores de Jânio Quadros e João Goulart mantiveram relações estreitadas. Nos governos posteriores a Castelo Branco, o alinhamento à política americana se fortaleceu e se constituiu uma linha de força para a ação pragmática do governo.²⁹⁹

Inserindo melhor a questão das formas de expressão do nacionalismo como baliza para o discurso sobre o nacional, é interessante reportar a uma crítica elaborada, nos anos 80, “Nacional por subtração”, de Roberto Schwarz³⁰⁰ que distingue duas as correntes nacionalistas existentes no Brasil, uma de direita e outra de esquerda, no transcorrer do século XX, que, embora divergentes permaneciam unidas pela mesma crença de recusa ao modelo estrangeiro, como condição para se alcançar o “nacional genuíno”. Desta forma, bastaria não repetir o modelo estrangeiro, proscurendo a idéia de cópia cultural.³⁰¹

Ao longo do século XX, ainda segundo Schwarz, a recusa do modelo estrangeiro reapareceu como tema e representação no pensamento dos críticos da descaracterização romântico-liberal,

299LAFER, 2001. p.100.

300 SCHWARZ, 1987. p.32-33.

301 SCHWARZ, 1987. p.32-33.

entre eles, Antônio Callado, autor de *Quarup*, escrito ao final da década de 60. Neste romance, o interior, longe dos contatos estrangeirizantes presentes no litoral, é tido como depositário da nação autêntica.

A história envolve um grupo de personagens que parte em expedição, procurando o centro geográfico do país³⁰² e, ao encontrá-lo, descobrem que nele há um formigueiro. Neste caso, há uma ritualização do adentramento no território nacional, como chave para o discurso da nacionalidade. Exposta desta forma, a percepção de que o verdadeiro nacional seria encontrado no interior do país, em um local longe de contatos alienígenas, revela a dicotomia litoral e interior (sertão) que se consolidou em nosso imaginário social, perpassando muitos textos que versaram sobre construção do nacional.

Em *A Pátria Geográfica*, um estudo bastante representativo nesta mesma abordagem, Candice Vidal e Souza mostrou a persistência dessa concepção de nacional nos anos anteriores à década de 60, em textos como *os Sertões*, de Euclides da Cunha (1902); *O fator geográfico na política brasileira* (1921) de Elísio de Carvalho e *Marcha para o Oeste*, de Cassiano Ricardo (1941). Em todos eles, em alguma medida, o enfoque discutido remete à representação do nacional colocado ao lado do ideal de interiorização e do litoral, visto como local de contaminação do nacional genuíno.

Segundo Candice Vidal e Souza, em *Os Sertões*, Euclides introduz a leitura do sertão a partir da concepção de atraso social, contrapondo-se às teorias deterministas da degenerescência. Nesse pensador, o problema do atraso no sertão seria superado com a implantação do processo civilizatório.

Com base em Elísio de Carvalho, em *O fator geográfico na política brasileira*, Candice mostra que, para ele, as características nacionais no litoral se degeneraram com o permanente contato das influências exteriores. Diante disso, a alternativa que se estabelece é buscar no sertão, longe das

302SCHWARZ, 2002. p 33.

influências estrangeiras, o substrato genuíno para a constituição do novo Brasil.³⁰³

Em Cassiano Ricardo, *Marcha para o oeste*, texto da década de 40, ainda de acordo com Candice, está ressaltada primordialmente a figura do bandeirante e o deslocamento para o interior está associado à idéia de construção da nacionalidade e sua re-escritura, enfatizando a Nação como sendo o espaço da mobilidade.

Do ponto de vista da história indígena nos anos 60 e 70, Manuela da Cunha Carneiro ressalta que o Estado ateu-se a uma política indigenista atrelada às suas prioridades, mantendo a conduta assimilacionista e deslocando a forma de exploração do indígena para a exploração do subsolo a ele pertencente. Nos anos 60, o ciclo do serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, encerra-se sob acusações de corrupção. Em substituição ao SPI, entre 1966 e 1967, foi criada a fundação nacional do índio (FUNAI), que substituiu a instituição anterior, sem alterar, no entanto, o foco de atuação.

Os anos 70 foram marcados por uma nova onda de interiorização, induzindo a investimentos pesados em infraestrutura, como a construção da rodovia “Transamazônica” e das barragens Tucuruí e Balbina. Diante desse novo ciclo, foi vivenciado mais um implante civilizatório na selva Amazônica. As ações de ocupação da região amazônica forçaram o contato com os grupos isolados. Em seguida, vinham os tratores e depois a estrada e o realocamento dos povos indígenas, afastando-os de suas terras tradicionais. A historiadora Manuela Carneiro da Cunha comenta que, em decorrência desse projeto desenvolvimentista do Estado e em contraposição a ele, ao final dos anos 70, multiplicaram-se as organizações não governamentais de apoio aos índios e, no início da década de 80, pela primeira vez, era organizado um movimento indígena de cunho nacional.³⁰⁴ Tal fato culminou com a mobilização social, envolvendo tanto as comunidades indígenas organizadas, como partidos políticos e organizações da sociedade civil pró-indígenas.

303 VIDAL E SOUZA, 1997. p.105.

304 CUNHA, 1998. p. 16.

3.1.1 Darcy Ribeiro: autor de *Maíra*

Como intelectual engajado que era, Darcy Ribeiro, mesmo após ter deixado de trabalhar diretamente com os índios, como etnólogo, atuou como mediador dos interesses indígenas na sociedade nacional, e compreendia ser necessária a intervenção do intelectual na vida política do país. O antropólogo mineiro, segundo declara em *Confissões*,³⁰⁵ seu livro autobiográfico, iniciou sua atuação política ainda na mocidade, como militante do Partido Comunista, tendo deste se afastado, por ocasião da morte de Getúlio Vargas, período em que se aproximou politicamente do modelo nacionalista e trabalhista, legado do estadista gaúcho. Darcy declarou ter encontrado na morte de Vargas, mais precisamente em sua “Carta-Testamento”, uma outra perspectiva de atuação, que o aproximou de Leonel Brizola e de João Goulart, de quem foi chefe da Casa-Civil de 1963 até o golpe militar em 31 de março de 1964³⁰⁶:

Desde 1954 eu me alinhei com os que retomam essa questão para levá-la adiante,” refere-se à tradição getulista, “lutando a partir de duas posturas. O trabalhismo sectariamente pró-assalariado, tanto quanto as correntes contrárias são sectariamente pró-patronais. E o nacionalismo, que é um compromisso de lutar pelo Brasil..³⁰⁷

O nacionalismo declarado de Darcy Ribeiro se expressa em suas obras acadêmicas e literárias, remetendo à construção de um país mais inclusivo, socialmente mais equilibrado, incluindo aqueles que estão à margem da nação. Aspiração que fica bem clara em sua atuação como educador:

Depois dos índios fui trabalhar com política, com educação, uma coisa muito rica. Trabalhei com educação primária, média e superior. Criei a universidade de Brasília. Depois disso fui Ministro da Educação, fui chefe da Casa Civil e tentei fazer uma série de reformas para passar o Brasil a limpo, para o Brasil dar certo e fui cair no exílio.³⁰⁸

305 RIBEIRO, 1997. p.279.

306 COELHO, 1997. p.63.

307 RIBEIRO,1997. p.279 (a)

308 RIBEIRO, 1997. p.43 (b)

O romance *Maíra* de Darcy Ribeiro, publicado em 1976, Segundo comenta o próprio autor, *Maíra* teve três versões. A primeira versão foi escrita no Uruguai, quando o antropólogo pretendeu refazer-se do esgotamento provocado pela escritura do primeiro texto de sua teoria antropológica, *O Processo civilizatório*. A segunda versão, em 1969, enquanto estava preso no Rio Janeiro. E, por fim, a terceira versão, escrita durante o exílio no Peru.³⁰⁹

O texto mostra as fraturas no modelo hiperbólico de nação, expondo, como contraponto ao modelo de país grandioso, do milagre brasileiro, outra de uma indianidade emudecida desde os primeiros contatos com o “branco”, já em vias de se perder. É uma narrativa que mostra a tensão entre a finitude e a sobrevivência, deixando entrever a questão conjuntural daquele momento político conturbado, permitindo uma leitura da nacionalidade trazida na circunstância enunciativa da exclusão, do índio e do intelectual.

3.1.2 Maíra: o indígena, a nação e a modernização

3.1.2.1 O nacional em *Maíra*

A história apresentada em *Maíra*, propriamente dita, inicia-se com a descoberta feita por um cientista ecólogo-entomologista dos corpos de Alma e seus gêmeos nascituros na beira de um rio no Ipanã encobertos pelas formigas. O fato de haver no corpo da mulher áreas com hematomas suscitou, no cientista, a suspeita de que poderia se tratar de um homicídio, o que o levou a prestar queixa do ocorrido à polícia em Brasília. Da investigação do evento, conforme mostrou Haydée Ribeiro Coelho, é que se propiciou o desenvolvimento da narrativa em *Maíra*.³¹⁰

309 COELHO, 1996. p.19-20. e RIBEIRO, 1997. p 43-44(b)

310 COELHO, 1989. p.55-66.

As formigas, na narrativa, constituem uma entrada que, do ponto de vista semântico, remete a toda uma “família” de textos que problematizaram o Brasil. A presença destas, nesta narrativa, não mais se relaciona com a visão positivista de progresso e higienismo, como no dístico macunaímico. Do ponto de vista figurativo, elas conduzem à narrativa, uma vez que foi seguindo-as que o cientista descobriu os corpos de Alma e dos gêmeos, estes repletos de significado e simbolismo, pois são a chave para a representação do encontro entre o “universo branco” e o indígena. Tendo sido metáfora do discurso de empreitada civilizatória, tais espécimes, que eram um dos males do Brasil, segundo cantilena presente em *Macunaíma*, no romance *Maíra*, tornam-se indicadores concretos de um desses males, pois ao mostrarem junto aos corpos, revelam a iminência do fim do mundo indígena, mostrado através da trágica história da arquetípica aldeia mairum. Ainda como intertexto, as formigas, conduzindo o cientista Peter Becker ao corpo de Alma, remetem à cena de *Macunaíma*, em que, encontrado morto, o protagonista é resgatado pelo advogado para depois ser ressuscitado pelo irmão.

Em *Maíra*, a leitura do nacional é produzida, por um lado, pelo questionamento do indígena, em relação à identidade étnica; por outro, é problematiza o mito do nacional genuíno encontrado no interior do país.

O primeiro enfoque é mostrado pela voz do índio aculturado e binominado Isaias/ Avá que, vivendo no Vaticano, e estando prestes a ordenar-se padre, indaga-se quanto à sua identidade frente ao mundo ocidental. O indígena relembra, na forma de reminiscência, um debate com o padre Ceschiatti que o tutora. Reportando-se à fala do padre, Isaías afirma a impressão de exclusão da nacionalidade a que é submetido por ser indígena:

Ser brasileiro, como ser congolês ou mairum não é a mesma coisa? Você é mairum como eu poderia ser congolês. Mas não é assim. Ele não diz: você é mairum (e sou), tal como eu sou genovês, como nossos irmãos de ordem são italianos, alemães, brasileiros. Diz que eu sou mairum, como aquele congolês a quem ele se refere tem a desgraça de ser de certa tribo do Congo. Ele não sabe como eu sei, bem que no dia em que houver uma nação congoleza mesmo, os mairuns de lá continuarão a ser

Avá tem a consciência de pertencer a uma nação indígena (a um povo culturalmente enraizado, compartilhando língua, religião, costumes e tradições) diferenciada do território nacional brasileiro:

Ele gosta de dizer que só deseja me devolver o orgulho mairum... fincapé em que eu nada tenho de extraordinário: cada homem, diz ele, tem sua raiz seja em uma aldeia de Gênova, num bairro de Nova Iorque ou numa tribo no interior do Brasil. O que ele não sabe é que eu tenho raiz demais... A aldeia dele é parte de uma nação, é vila ou bairro ou subúrbio, e como tal pode até ser esquecida porque é parte de um todo. Conosco, os mairuns é diferente. Minha aldeia não é parte de coisa nenhuma. É um povo em si, quer dizer uma tribo com sua lingüinha, sua religiãozinha, seus costumezinhos destinados a desaparecer.(grifo meu).³¹²

O nacional, sendo representado a partir da dicotomização entre interior (sertão) / exterior (litoral), fato que coloca este texto darcyano em diálogo com toda uma tradição que o precede, incluindo àqueles a que me reportei com base nos textos de Roberto Schwarz e Candice Vidal e Souza.

Na representação darcyniana, rompe-se o pressuposto de que exista um local da nação em que se encontre a “autenticidade” cultural. Em uma aldeia remota, no interior da selva, onde quer que se esbarre no Iparanã a presença estrangeira é encontrada. Lá estão os americanos missionários que querem converter a caboclada e também a aldeia Mairum, difundindo a Bíblia em língua indígena. Antes deles, os padres italianos desenraizados, há muito lá se encontravam:

Padre Vechio: - (...)Estou com 78 e você passou dos 70, não é? Esses prédios tão bonitos, obra nossa. É a nossa marca no mundo. Melhor que a primeira palhoça que levantamos. Melhor do que a segunda. Melhor que todas. Melhor também que a aldeia toscana em que nasci.

Padre Aquino: - Melhor que a aldeia mairum que encontramos aqui?

Padre Vechio: - Deixa disso, irmão. Eu queria dizer que meu maior temor na vida era ser mandado para Toscana para envelhecer e morrer entre os meus...

Padre Aquino: -Também o meu. E foi por isso que decidimos escrever a Etnografia Mairum. Nos agarramos naquilo para fugir da condenação de voltar, não foi?³¹³

Para lá se deslocaram as irmãs francesas, junto às quais Alma queria tornar-se missionária.

311 RIBEIRO, 1989, p.30.

312 Idem.

313 RIBEIRO, 1989. p.391.

De fato, o que se tem com a representação proposta pelo texto é um processo de releitura do nacionalismo ingênuo e do processo civilizatório, no contexto do processo histórico. Tal releitura envolve expor a internacionalização das relações sociais, de modo a mostrar que a aldeia Mairum, como qualquer aldeia, está inserida em um contexto global, destacando, neste aspecto, que a perspectiva estrangeira atravessa de forma constitutiva o *ethos* nacional. Nesses termos, o romance acrescenta mais elementos para essa leitura da nacionalidade, criando outros desdobramentos que trazem uma releitura do processo histórico e ainda acena o ponto de vista hegemônico mostrado pela empreitada neocivilizatória. Esta empreitada vista através da ação missionária de Bob e Gertrudes, das irmãs francesas e ainda pelo ponto de vista oficial evidenciado pela opinião de Nonato e a pela presença da agência da FUNAI.

Outro estrangeiro, que se encontra no Iparanã, é o cientista, cujo papel é o de revelar, senão para mundo, para o Estado brasileiro, a tragédia mairum. Assim, sua atuação encerra-se quase no momento em que começa a narrativa, com relato à polícia da descoberta do corpo de Alma e dos o gêmeos.³¹⁴

Esse deslocamento do exterior para o litoral e de lá para o interior do país, no caso de Avá; e do litoral para o interior do país, no caso de Alma, no fundo mimetizam um processo de busca da identidade do sujeito. Haydée Ribeiro Coelho em sua tese de doutorado *A exumação da memória* trabalhou o deslocamento em *Maíra*, mostrando sua influência no processo de reencontro com a identidade indígena. Em sua análise, a crítica mostra as transformações propiciadas pela viagem de regresso, tomando o fio da memória, em que na primeira parte da viagem Roma /Brasília constitui um reavivamento da ordem ritualística e na segunda parte, de Brasília para o Iparanã , são mostrados os mitos.

Em *Maíra*, na leitura aqui apresentada, a questão do deslocamento aparece como uma forma

314 Haydée R. Coelho mostra como a investigação policial permite, ao escrutinar os fatos do Iparanã, a revelação da trama que constituiria a narrativa *Maíra*, e que será discutido mais a frente.

de situar o nacional, em termos de uma construção da nacionalidade, esta mostrada pelas vias do conflito presente entre sociedade tribal e nacional.

No romance darcyniano, o interior do Brasil evoca não um centro simbólico da riqueza cultural (que remeteria à depuração da cultura nacional), mas à problematização da cultura tomando como pontos antagônicos dois centros distintos, dois núcleos narrativos que passam a sediar os acontecimentos em detrimento dos núcleos cosmopolitas Roma e Rio de Janeiro, deixados para trás.

O nacional, a espacialidade, e o contato com o universal são representados no deslocamento dos personagens, tendo como referências Roma, Rio de Janeiro, Brasília. Desta forma, a viagem de Avá e Alma conflui para um mesmo sentido, que no texto é marcado pelo encontro dos dois no traslado de Brasília para a aldeia Mairum.

O Rio de Janeiro é a referência litorânea da narrativa e remete a uma localidade que funciona como ponto de partida. Para Alma, a personagem desencadeadora da trama, o Rio de Janeiro constitui um espaço a ser superado, ligado ao passado, pronto a ser deixado para trás. Essa personagem age como desbravadora ao deslocar-se para o Iparanã, em uma missão isolada, almejando, ainda que inconscientemente, descobrir a si mesma e acaba por encontrar nesta busca a alteridade indígena.

Como uma metáfora política, o Rio de Janeiro se relaciona com o poder central de Brasília, por anteceder a este como sede do poder nacional, desde que a corte portuguesa se instalou no Brasil, infringindo a hierarquia do pacto colonial. Assim, o Rio de Janeiro é a etapa anterior ao processo de construção da nação modernizada e o ponto de partida do itinerário de Alma.

Também esta é a situação de Roma, sede do poder católico, espaço exterior da nacionalidade brasileira, que participou ativamente no processo de colonização na América, que é o primeiro a ser apresentado e deixado na narrativa. Roma é, assim, o ponto de retorno do índio convertido Avá ao

buscar reintegrar sua identidade indígena.

No Vaticano, em que os sujeitos religiosos são designados também por sua nacionalidade, é onde o Avá se conscientiza de sua fragmentação identitária, pois se sente destituído de sua identidade indígena, abortada pelo processo de aculturação, e da nacional, que lhe parece incompleta, uma vez que relativizada pela origem indígena. Disposto a superar a dualidade de ser indígena e civilizado, retorna à aldeia Mairum, buscando reencontrar a identidade étnica e cumprir seu papel ritualístico na vida da aldeia.

No contexto que antecedeu a escritura desta obra de Darcy Ribeiro, Brasília era o espaço geográfico da modernização, simbolizando o poder nacional e metaforizado a fundação da nação. Não se trata da fundação em termos de um retorno mítico, como no Romantismo, nem nos termos de uma historicização como em *Macunaíma*. A síntese desta fundação é envolvida pela idéia da cidade-monumento à semelhança de uma pedra fundamental que lança as bases da reescrita da história e da construção da nação, aspecto este que inclusive é mostrado em *Confissões*, pelo próprio Darcy Ribeiro: *Era enorme a quantidade de engenheiros com os chapeuzinhos-de-coco dirigindo candangos vindos de todo o Brasil para plantar no chão a cidade inventada por Lúcio*.³¹⁵

Nesses termos, Brasília de certa forma, como espaço simbólico, evocaria a idéia do centro/interior como local diferenciado da construção do nacional e a nacionalidade, partindo de um projeto de concepção arrojada. Nesse sentido, Brasília, projeto grandioso, como mostra Darcy Ribeiro, foi ainda assim singular, dada a concepção de Lúcio Costa, que a transformou em um memorial descritivo, que é um dos textos de fundação mais importantes do Brasil, tal como a *Carta de Caminha* ou a *Carta-Testamento* de Getúlio Vargas.³¹⁶

O texto de Darcy evidencia as fissuras contidas no processo de interiorização do país, mostrando que esta modernização, ao se constituir o faz indiferente à destruição e alheia ao universo

315 RIBEIRO, 1998. p.238.

316 RIBEIRO, 1998. p.235.

cultural de seu entorno. Nesses termos, pouco ou nada se fez para intervir no processo do extermínio indígena que a nova onda de interiorização engendrava. Fato exemplar é narrado no último capítulo do livro “Indez”, que coloca o homem público, o senador, como agente do processo de grilagem das terras indígenas. :

Pois é Pio, estamos acabando de construir o casarão da fazenda para receber os hóspedes do senador. O campo de pouso já está no ponto, hoje será estreado. Você há de ver, esses Campos dos Epexãs, vão estar povoados de um gadão azebuado, de dar gosto. Já está vindo a primeira boiada (...) estão vindo de Uberaba, por esses estradões de boiada. Com mais um mês estarão chegando aqui. E os Epexãs, mal o pergunte, seu Tônico. O que é que você fez com eles? Ah! Os marginais, os marginais como diz o senador: uns desgraçados. Não quiseram colaborar, safados. Com o trabalho não querem nada. O jeito foi chamar um batalhão do terceiro regimento para escorraçá-los como invasores da fazenda do senador.³¹⁷

O que se tem *Maíra* é o questionamento da empreitada civilizatória e o que se coloca em questão é a visão da nação totalizante, oferecida pelo fato de que na narrativa Brasília (a sede política da nação) se vê “limitada” pelo centro mítico, local de onde a história é ocorreu. No confronto entre personagem e romance, a nação está atravessada por forças civilizatórias e o indígena está dividido entre pertencer a essa Nação indígena e também a brasileira.

Nonato, o investigador da *causa mortis* de Alma, é quem emitirá a interpretação oficial sobre o mundo indígena³¹⁸ e mostrará o olhar da oficialidade nacional sobre os índios e o conflito resultante da convivência entre indígenas e brancos no Ipananã, distanciada de qualquer viés indigenista ou antropológico. É o olhar de um leigo, que remete à perspectiva hegemônica e que encara o conflito no Ipananã como falha na execução do processo civilizatório. Para Haydée Ribeiro Coelho, a visão de Nonato é a do neocolonizador, que enxerga o índio no seu contexto social como um elemento exótico:

O caráter autoritário da história de Nonato está em conformidade com sua forma autoritária do seu contar. As poucas falas presentes em seu texto servem para demonstrar ao narratário intradieético (Ministro de Estado, dos Negócios e da Justiça) a veracidade de suas informações e revelar o exercício de sua força. (...) Nonato escreve uma história que busca manter a verdade objetiva do discurso

317 RIBEIRO, 1996. p.376.

318 COELHO, 1989. p.61-2.

Nonato, como narrador oficial, atém-se a elementos periféricos, produzindo uma narrativa equivocada. Sua figura no Iparanã altera a cartografia do poder local, enchendo de deméritos a figura do representante corrupto que deveria zelar pela ordem e implantar o processo civilizatório para os indígenas. No relato do policial, que se quer verdadeiro em sua função investigativa, permanece encarnada a percepção dos fatos de maneira dualista opondo branco e índio, bem e mal, limpo e sujo e certo e errado, creditando o fracasso da ação civilizatória no Iparanã à inépcia do agente estatal, ressaltando, nesse sentido, a ação da Igreja no local.

3.1.2.2 A reconstrução das identidades:

Em *Maíra*, a relação entre minoria étnica, sujeito aculturado e sociedade expressam a agonia da cultura indígena, que em parte é circunstanciada pelas ações polêmicas promovidas por um Estado-Nação incapaz de lidar com a diferença em suas peculiaridades, ou de proteger as minorias tuteladas pelo Estado da ação dos setores predatórios e aliciantes da sociedade civil.

A propósito desses últimos, o escritor evidencia, entre as principais linhas de força que agem nesse processo de transformação da sociedade mairum, a religiosa que, através de sua ação secular catequista e evangelizadora, atinge a organização social mairum por dentro, desagregando-a estruturalmente.

Isso é colocado pelo enredo através da lacuna deixada no processo sucessório do comando tribal que é interrompido, pois Avá, o sucessor do clã do Jaguar, em criança, apartado do convívio tribal pelos padres, é marcado pela cultura ocidental. Desta forma, a preservação da cultura mairum se vê desarticulada, pois o sucessor atende a dois universos conceituais distintos, o mairum e o

319 COELHO, 1989. p.61-62.

ocidental judaico-cristão.

A Igreja Católica, a principal linha de força do processo civilizatório apresentado pelo texto, se caracteriza pela sua atuação catequista intensiva e é, na narrativa, a responsável pela formação cultural do personagem principal, Avá/Isaías que vive o dilema de sentir-se permanentemente discriminado no mundo civilizado.³²⁰ Esta é a dimensão reveladora que marca o retorno do indígena para o seu universo, e que de certa forma conforma o conflito existencial e identitário do personagem:

Todo o dia e toda noite já longa revivi meus idos. Os de menino na Aldeia, os de rapaz no convento de Goiás, os de homem feito e desfeito em Roma. Eles me marcaram duramente. É como se eu tivesse perdido minha alma, roubada pelos curupiras e vivido por anos a fio como bicho entre bichos. Volto, agora que volto de verdade, me perguntando qual é o ser que levo ao meu povo. Sei bem que não sou o anjo sem mácula que um dia quis ser, a ingenuidade mairuna submetida a todas as provações, mas intocada. Não sou inocente. Não sou culpado. Sou um equívoco. Quem volta não é a forma adulta do menino ignorante, que os mairuns, na sua inocência, mandaram, um dia, com um padre para aprender a sabedoria dos caraíbas. Quem volta não é também o catecúmeno esforçado de quem os missionários quiseram fazer a glória da ordem. /quem volta sou apenas eu. Fui ovelha do senhor. Volto tosqueado: sem glória sacerdotal, sem santidade, sem sabedoria, sem nada. Tudo o que tenho são duas mãos inábeis e uma cabeça cheia de ladainhas. E este coração aflito que me sai pela boca.³²¹ (grifo meu)

O capítulo “Isaías” marca o princípio do rito de retorno de Avá a sua origem cultural:

Eu que sou o Isaías da ordem missionária e ao mesmo tempo o Avá do Clã Jaguar, do povo Mairum? Não, jamais, longe de mim essa ambigüidade. Afinal tudo está claro. Apenas representei e represento um papel, segundo aprendi. Não sou, nunca fui nem serei jamais Isaías. A única palavra que sairá de mim, queimando minha boca é que sou Avá, o tuxauarã, e que só me devo a minha gente Jaguar da minha nação Mairum.³²²

Um aspecto que singulariza a revelação do *ethos* indígena, nesse romance, é que cabe à Alma, a mulher branca, revelá-lo:

Para mim esses Mairuns já realizaram a revolução em liberdade. Não há ricos nem pobres; quando a natureza está sovina, todos emagrecem; quando está dadivosa, todos engordam. Ninguém explora ninguém. Não tem preço essa liberdade de trabalhar ou folgar ao gosto de cada um. Depois a vida é variada, ninguém é burro,

320 A ação aculturadora produzida pela Igreja Católica foi, conforme mostrou de Darcy Ribeiro, a grande contribuição de Gilberto Freyre acerca da leitura sócio cultural sobre o indígena na sociedade brasileira. Aspecto relacionado no capítulo 2.

321 RIBEIRO, 1989. p.67.

322 RIBEIRO, 1989. p.34-5.

Haydée Ribeiro Coelho mostra em seu texto “Representação feminina, travessia e memória”, a importância do papel de Alma na revelação do *Ethos* indígena:

“Quando Alma chega à tribo Mairum, compreende o outro, a diferença existente entre a cultura do branco e a cultura indígena. Ora, Darcy Ribeiro, participando da tradição indigenista e não indianista, acena para a mudança de olhar realizada pela personagem feminina, num processo de busca de deslocamento. A diferença entre as duas culturas só se revela para a passagem feminina pela travessia. Na medida em que descobre o outro se descobre, tem a revelação de sua própria identidade. A descoberta de si revela a face oculta da identidade nacional ³²⁴

O percurso de Alma é o da descoberta do indígena pelo branco, instanciado pela admiração e respeito ao *ethos* indígena. Sua presença como heroína é dessacralizada e a inserção dessa personagem na narrativa remete de maneira analógica a uma aproximação com a ordem mítica cosmogônica comum a vários povos indígenas no Brasil. Trata-se da afirmação do mito de Maíra da criação envolvendo a progenitura dos gêmeos, os filhos de “Jaguar”.

Nesta narrativa, a analogia ao mito cosmogônico é dado pela figura da gemelaridade e pela paternidade de Jaguar, que retoma a ordem mítica no contexto da desagregação dos ritos presentes naquela sociedade. No mito, os filhos de Jaguar o matam para virem daí se constituir criadores das coisas do mundo e da existência humana, tal como ela é no mundo real. Este mito confere um princípio à existência.

Na narrativa *Maíra*, a renovação é mostrada pela morte dos gêmeos ao nascimento, remetendo ao impedimento do prosseguimento das tradições. Assim, o que a narrativa metaforicamente ressalta é a iminência do fim, marcando o comprometimento da sobrevivência do povo mairum, como já evidenciou Walnice Nogueira Galvão.

Nessa linha, ao recorrer à ordem mítica, Darcy Ribeiro associa ao *ethos* indígena a idéia de morte³²⁵, esta promovida pela ação progressiva da aculturação, como alternativa, no entanto, reitera

323 RIBEIRO, 1989. p.268.

324 COELHO, 1994. p.62.

325 Maria Luiza Ramos desenvolveu este tema em seu ensaio “Maíra Leitura / Escritura”, mostrando a presença da

a sobrevivência do *ethos* mediada pelo ato de narrar.

3.2 Nação, nações e imaginários cruzados ³²⁶

3.2.1 Kaká Werá Jecupé: o intelectual indígena:

Kaká Werá Jecupé é um escritor indígena e mediador cultural, cuja trajetória é marcada pelo hibridismo cultural. Nascido txukarramãe (guerreiro sem arma), como seu pai, relacionou-se com diversas outras etnias. Sua mãe era de Minas Gerais e foi designada, pelo narrador, genericamente como “tapuia”. Passou a infância e a adolescência entre os guaranis, em São Paulo, período em que foi alfabetizado, fora do aldeamento, em uma escola pública, na região paulistana. Na escola foi despertado para a escrita, a qual achava fascinante e que, por certo, o vem acompanhando, como aliada na luta em prol da afirmação identitária indígena. Escreveu três livros até agora, *Oré Awé roiru’a ma*, *Terra de mil povos* e *Tupã Tenondé*

Atualmente, adota duas identidades ocupacionais: é um “pajé”, que trabalha através dos espíritos da natureza, das plantas medicinais e dos espíritos-guia ancestrais, e é, ainda, um “pathi”, um difusor do saber indígena, no Brasil e no exterior.

3.2.2 *Oré awé roiru’a ma*

A narrativa, *Oré awé roiru’a ma: todas as vezes que dissemos adeus*, é de cunho autobiográfico e o narrador expõe o percurso vivido entre o esvaziamento de sua identidade étnica até seu reencontro com a cultura ancestral. Como texto indígena, essa é uma narrativa diferenciada,

Morte como *leitmotiv*, tomada a partir a idéia de sacrifício trazido pelo ritual católico da missa. (RAMOS, 2000. p.141-63.).

326 Vali-me do termo “Mundos Cruzados” utilizado por Antonio Candido em seu artigo publicado sobre *Maíra*, por ocasião dos seus vinte anos. (Cf. CANDIDO, 1996. p.381-5.)

pois apresenta a autoria assinada, o que constitui uma particularidade na produção escrita indígena, em que prevalece a escrita coletiva.

Neste texto, Kaká Werá Jecupé narra sua própria história desde a infância até o momento em que assumiu o papel de emissário da cultura indígena frente à sociedade brasileira e comunidade internacional.

Quando foi publicada a primeira edição desse livro, em 1994, a cultura indígena brasileira era até então apresentada sempre na voz do antropólogo, ou de um indigenista, ou então sob a visão de um cientista social. Este trabalho foi o início da própria voz indígena, em meio a sociedade envolvente, de se fazer escrita. Mostrando suas iniciações interiores, suas percepções deste mundo, que se desmorona e busca se reconstituir a cada dia. A busca de raízes mais profundas do ser. Por isso ele foi escrito no ritmo das inquietações do ser. No ritmo das memórias fragmentadas que lutam para formar uma coesão.³²⁷

A idéia, que perpassa este texto é a da empunhadura da escrita como arma, cuja ação é garantir a permanência do *ethos* indígena, na sociedade nacional, invertendo a lógica civilizatória:

Meus pais não são guaranis (...) ficaram conhecidos no passado como ‘tapuia’. No entanto, minha família se auto denomina ‘guerreiros sem armas’ ou como eu gosto de me apresentar: txukarramãe³²⁸. (...) Apresento-me como txukarramãe pelo fato de ser um guerreiro sem armas (...) comecei uma tarefa , a partir dos ensinamentos que me foram passados, de difundir a tradição, plantando agora, para o próximo ciclo da natureza cósmica, nesta terra chamada Brasil, sementes ancestrais para o florescimento de uma nova tribo.³²⁹

Nele é mostrado os descaminhos que permeiam a interação entre comunidades indígenas, outras minorias étnicas e a sociedade nacional e o narrador relata como foi processo de aculturação e a violência simbólica aos quais foi submetido.

O primeiro contato negativo com a sociedade nacional que é narrado, decorre de uma situação de violência provocada pela posse da terra. Durante a década de 60, quando o narrador estava ainda na infância, sua família viu-se obrigada a abandonar suas terras, diaspóricamente,

327 JECUPÉ, 1994. p 6

328 Alusão ao sentido e não à origem étnica, uma vez que como esclarece o autor , eles nada têm a ver, em termos de origem com o tuxukarramãe, do alto Xingu

329 JECUPÉ, 1998. p.12.

fugindo do perigo de morte. O núcleo familiar dividiu-se, ele e seus pais deixaram Minas Gerais rumo à São Paulo e a avó de Kaká, a quem era muito apegado, foi para o norte, onde vivem os Txukarramãe.

O segundo conflito foi na fase de escolarização. A violência, nesse caso, se deu no patamar simbólico. Nessa ocasião, sua família já estava capital paulista, agregada ao aldeamento guarani “Krukutu” (Represa Billings). Como viviam em uma área urbana, Kaká Werá foi escolarizado e, em virtude disso, obrigado a mudar seus costumes: a vestir uniforme e sapatos, a adotar um nome não indígena e a tirar fotografia, fatos que contrariavam disposições paternas.

A regularização do indígena era uma disposição do Estado e a própria aldeia “Krukutu” passara pelo mesmo problema antes da chegada da família de Kaká. Naquele período, houve a exigência de que os indígenas viessem a se registrar com nomes ocidentais :

Ao chegarmos entre os guaranis, em São Paulo, a cidade acabou pedindo o nome do pai e dos guaranis em troca de sobrevivência. Disseram que sem nome e número não se existia. (...) Ficamos muito tempo sem existir até faltar água e recursos da mata e precisarmos trocar com os civilizados meios para sobreviver. Uma das coisas trocadas foram os nomes.³³⁰

Apesar da institucionalização do indígena, mostrada pela exigência do registro, a situação miserável a que estavam expostos persistia. Tal fato, segundo conta Kaká Werá arruinou sua família e, com a morte da mãe e o alcoolismo do pai, revoltou-se em relação à situação de marginalidade do índio, entrando em processo de recusa identitária, que o levou a deixar o povo guarani: *foi a partir daí que empunhei a lança da revolta. Munido de flechas de ódio. Eu era assim uma árvore só casca, sem árvore por dentro. Meu povo um vago fantasma na minha cabeça*³³¹.

Mergulhando no mundo do branco, Kaká Werá parte da aldeia com um amigo e vai chegar em Florianópolis, onde encontra alguns interlocutores receptivos que pluralizam a percepção de mundo de Kaká Werá, e reaproximam-no de sua identidade étnica. O primeiro contato que narra foi com pescadores descendentes de açorianos, os “barrigas-verdes”, com os quais fez muitos

330 JECUPÉ, 1994. p.16-7.

331 Idem.

arrastões. Depois, mais inserido socialmente, atuou como mediador cultural na ilha:

Com o tempo mudei-me para um vilarejo chamado Canto da Lagoa, mais perto da mata. Caminhava quilômetros de manhã até o local onde passei a trabalhar, uma casa de atividades de arte (...) Ensina algumas danças indígenas e história da nossa cultura. Os artistas respeitavam e se interessavam em saber, as crianças também.³³²

De sujeito desterritorializado à militante da causa indígena, Kaká parece haver encontrado a identidade étnica ao afastar-se do mundo indígena. O ato de viajar foi determinante para sua formação intelectual, outro fator foi a sua amizade com Gike, uma gaúcha, descendente de alemães, jornalista e professora na Universidade Federal de Santa Catarina, residente na região da “Lagoa da Conceição”. Com essa nova amizade, Kaká aproximou-se de um estrato da sociedade mais intelectualizado. Sendo a gaúcha jornalista e ativista ambiental, ela mostrou ao kaká o sentido de lutar por uma causa social como alternativa para a violência e a ignorância presentes na sociedade. E foi participando de uma comemoração oferecida por Gike aos amigos, que kaká começou a vislumbrar um projeto coletivo, o qual se propusesse a despertar a sociedade nacional para os problemas ambientais e a questão indígena.:

(...) Gike sugeriu que ensinasse uma dança ritualística a todos. Foi a primeira vez que me dei conta que nossa dança poderia ser sagradamente feita com qualquer pessoa. Pois no lugar onde eu ensinara outras vezes estavam interessados da técnica. E ali senti interesse pelo vôlei que ela fazia. Dançamos a dança Txukarramãe da terra.³³³

Ao retornar para o aldeamento, ao final dos anos 80 (nas últimas luas), Kaká encontrou algumas transformações no lugar: a implantação da educação indígena; a disposição da tribo guarani em conhecer mais sobre a sociedade nacional e outras culturas; e a renovação do conselho tribal, composto também pela juventude, que incorporava elementos novos a comunidade indígena (havia estudado com o branco).

Nessa narrativa, o reencontro com a etnicidade é mostrado através dois de eventos narrados

332 Idem.

333 JECUPÉ, 1994. p. 36

em seqüência. O primeiro, referente ao retorno para aldeia e a participação da cerimônia de “nomeação” guarani (uma espécie de “batismo” não pela lavagem, mas pela fumaça soprada). Nesse processo, Kaká Txukarramãe torna-se Kaká Werá Jecupé, o nome guarani “soprado” pelo pajé dos pajés guaranis, Werá de Parati.

Kaká é um apelido, um escudo (...) Werá Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um movimento para o sul, entoando um som, uma dança, um gesto do espírito para a meteria que nos apresenta ao mundo como uma assinatura. Essa assinatura registrada na alma me faz algo como neto do trovão, bisneto de Tupã.³³⁴

A nomeação é o ato simbólico do retorno. Após o rito afirma o narrador que *O sol encheu meu novo corpo*.³³⁵

“Até agora fico me dourando ao sol nesse rio da minha lembrança. Pelas aldeias do litoral, ouvia história de séculos, ouvia tristes cantigas guaranis, rememorando descaminhos. Um labirinto de saudades que os caciques contavam da terra sem Males.”³³⁶

“ (...)com o tempo , passei a andar pelas largas trilhas chamadas avenidas. Percorri suas florestas de aço e comi de seus frutos artificiais para descobrir os brasis. Nos asfaltos por onde andei nada se dá. Conheci uma qualidade de caciques, que põem gravatas (...)eles têm requinte de fala, vivem dela. E o jaguar no coração(...)E acabei de descobrir que muitos deles eram a causa do extermínio do meu povo”³³⁷

O segundo evento é atinente à participação de Kaká Werá Jecupé, como mediador cultural, em uma comemoração de natureza interétnica, com forte inserção religiosa, o “Anhagabaú-Opá”. Tal evento foi realizado no vale do Anhagabaú em São Paulo, em 1992, e evocava a harmonização dos povos. O objetivo social proposto pela confraternização foi expor para a sociedade brasileira a sua diversidade étnica a partir da perspectiva das minorias:

Fomos parar na Câmara do Comércio e indústria de São Paulo, onde fui apresentado ao senhor Eduardo Elchemer e o babalorixá Cássio Ogun. / -De que tribo você é? /-Sou Tuxukarramãe, de um povo que habitava o norte, mas minha tribo foi destruída e criei-me entre os Guaranis de São Paulo.

334 JECUPÉ, 1998. p.11.

335 JECUPÉ, 1994. p. 13.

336 JECUPÉ,1994. p.27.

337 Idem.

(...)- Mas você fala bem o português? / - Foi necessário para sobreviver. /- Então já começamos de um ponto comum. Sou árabe. Meu pai foi um xeque, mas que devido a guerras imigrou para o Brasil. Para sobreviver tivemos que aprender essa língua e cultura. / - É. Somos estrangeiros; a diferença é que sou considerado estrangeiro em meu próprio lugar, e, quando me visto das roupas civilizadas sou considerado dentro da cultura de meu povo, mas de acordo com a roupa que visto.”³³⁸

Tal evento partiu de um projeto coletivo:

Aqueles dias tumultuados e trágicos (massacre dos Yanomani no Pará) nos colocou, luas depois, num encontro entre índios, negros, judeus, militantes ecológicos, no escritório de um certo guerreiro chamado Lazlo Krauz, que tinha um sonho... O sonho da igualdade entres os povos. Esse guerreiro colocou-se à disposição para unir tanto a luta indígena... como a luta de outras etnias... Então através dele passamos a somar sonhos...e foi ali no seu escritório que fincamos uma bandeira de várias cores.³³⁹

A última parte da narrativa é apresentada entrelaçando o evento à representação de uma dança ritual, cujo ritmo e os passos simbolizariam a celebração das diferenças em uma sociedade nacional. A palavra “descompasso” apareceu como um alerta contra a fragilidade que permeia as relações entre a cultura hegemônica e indígena. O “Descompasso do Brasil” é uma alusão ao conflito, no qual pereceram trezentos yanomanis, e que foi motivado pela invasão do território indígena por um grupo de garimpeiros armados.

Ao longo de narrativa *Oré Awé Roiru A'má* há uma certa recursividade em torno de alguns temas: a incompreensão do branco e sua incapacidade de lidar com a natureza; a superioridade do índio e, nesse aspecto, a necessidade do índio intervir no processo e ajudar o branco a salvar a natureza.

Kaká Werá, ao incluir o “branco” como receptor de seu discurso, evoca representações hegemônicas com o claro intento de sensibilizar e estabelecer interlocução. No texto, fica evidente o cruzamento de imaginários.

A visão que perpassa concepção de Kaká Werá Jecupé, relacionando a sociedade nacional e as indígenas, é a do conflito. O cruzamento dos mundos indígena e civilizado é mostrado

338 JECUPÉ,1994, p.69

339 JECUPÉ,1994p.88

historicamente. Nesse sentido, a história do encontro das sociedades nacional e indígenas ressalta a precedência do *ethos* indígena em relação ao do branco, isso relativamente ao contato com a terra e a natureza nacionais. Em decorrência, no texto, o saber indígena sobre a natureza é mostrado como superior ao do “branco”, mas, diante da dificuldade de unilateralmente se preservar o ambiente natural e da inevitabilidade da modernização no entorno das terras indígenas, o narrador apresenta a necessidade de uma negociação entre os povos indígenas e a sociedade nacional para evitar o extermínio do mundo indígena e do ecossistema.

Assim, o ponto de vista apresentado por Kaká Werá envolve a reunião de forças entre sociedades nacional e indígenas, para conservação do meio ambiente. O sujeito que se apresenta acena para instituição do laço de solidariedade entre os povos.

A negociação apresentada em termos simbólicos é percebida na narrativa de Kaká Werá Jecupé a partir de dois elementos textuais presentes na primeira edição do livro, porém excluídos na segunda. Esses elementos são os marcadores temáticos que entrecortam a narrativa e mostram um aspecto revelador da linguagem de negociação, que transparece do ponto de vista da enunciação. São imagens acompanhadas de títulos que constituem por si uma entrada semiótica para o mundo dos “brancos”.

Os títulos “Pátria amada esquartejada” e o “Rio de Ceci e Peri” substituídos por “O Lugar onde se vive” e “Rio de Janeiro”, respectivamente, revelam que a seleção temática para composição do texto revisitou o Romantismo, colocando uma contra perspectiva trazida pelo olhar indígena, a qual estabelece a chegada do branco como início da derrocada indígena.

Essa construção discursiva relacionando a ruptura do *ethos* tribal à chegada do branco é acompanhada de outras duas: a da natureza harmônica antes do branco e a dos indígenas como os verdadeiros sábios e guardiões da natureza. É possível pensar essas imagens e representações aproximando-as dos mitos da “Idade do Ouro”, o do “Bom Selvagem; e o do “Paraíso Terreal”.

Nesse aspecto, o discurso de Kaká, em última instância, busca sua base de negociação com a sociedade nacional, evocando o ideal de autenticidade e genuinidade amplamente utilizados na retórica romântica (por enfatizar o enraizamento na terra Brasil) e a utiliza em favor do indígena.

Uma peculiaridade é que o título “O Rio de Ceci e Peri” apresenta uma dupla significação, por um lado ele articula o discurso da aproximação em relação ao branco, por outro acena para um fato ocorrido, a filmagem da minissérie “O Guarani” para a rede Manchete. Produção que contratou indígenas como figurantes para conferir autenticidade à tradução intersemiótica do romance para o texto visual.

Vista pela perspectiva da intertextualidade, esta narrativa reafirma elementos da ordem mítica fixada no Romantismo ao procurar estabelecer interlocução, o que, em alguma medida, demonstra o grau penetração que os símbolos instituídos no século XIX alcançaram na sociedade, como narrativas de nação. Acena ainda para uma outra ordem de interação, que é o atravessamento da representação hegemônica sobre representação étnica produzida pelos próprios indígenas. Fato inerente à aquisição da escrita, este processo que é, notoriamente, uma das formas de disciplinar o pensamento humano.

A citação ao Romantismo foi revista pelo narrador por ocasião da segunda edição, ainda assim permite a observação de que a escrita como instrumento de poder é ambivalente, pois ao mesmo tempo que confere autonomia, permitindo a revelação do *ethos* indígena, é um traço cultural exterior à cultura. A escrita em um contra-movimento à apropriação indígena introduz novas regras sociais pela via do discurso na sociedade indígena. O que diante disso deve ser enfatizado é a impropriedade em adotar-se uma posição simplória tomando a escrita indígena, como essencialmente indígena, posto que ela é híbrida e um instrumento de negociação. E, ainda, referentemente ao processo de aquisição da escrita, tomá-lo como sendo o principal fator para o resgate tradição oral indígena, e não como um instrumento auxiliar. Preservar a cultura indígena é

um papel a comunidade indígena, com seus recursos humanos, já vem fazendo há mais de 500 anos, e a escrita é marco valioso, porém apenas recentemente acrescido ao processo.

CONCLUSÃO

Em suas mais variadas formas: histórica, literária, de jornais e propaganda, a escrita teve um papel preponderante no processo de constituição da nação, fixando a língua, instituindo símbolos no imaginário nacional, veiculando o nacionalismo, constituindo narrativas que fundaram algumas das bases do sentimento de pertença entre os cidadãos. Nesses termos, narrar foi e tem sido um poderoso instrumento agenciador de valores e comportamentos do que é compreendido como identidade nacional.

O revisitar algumas narrativas que tematizaram a nação, literárias, antropológicas, sociológicas, historiográficas mostrou que a representação indígena se entrelaçou em múltiplos aspectos com a representação do nacional, reafirmando o caráter simbólico de autenticidade cultural que lhe foi conferido no Romantismo.

Nesse percurso, o índio sistematicamente apareceu e sua imagem foi ressignificada e atualizada pelos discursos literário, político, e ainda científico e antropológico. Refazendo os passos desta dissertação, fica observado que os vários tempos e contextos a que me reporteí foram marcados por intensa disputa pelo imaginário social.

Dessa forma, foi procurado mostrar que, no século XIX, com a constituição do Estado Nacional, foram introduzidos, na memória cultural, discursos que tiveram por objetivo afastar o estigma da colonização e criar um sentimento de pertencimento que unificasse o povo em torno da chamada nação. No caso brasileiro, o indígena constituiu um caso particular de representação da nação, pois enquanto as fontes literárias românticas o constituíram como símbolo da nacionalidade, nas narrativas históricas, etnológicas e sociológicas, salvo algumas, ele era disposto em um lugar

desprestigiado da hierarquia social. As duas imagens conviveram e estabeleceram linhas de força distintas na narrativa da nação, contudo, ambas representações trataram de obscurecer a voz do indígena no processo de formação da nação.

Nas décadas de 20 e 30, a imagem do brasileiro como povo mestiço já havia sido bastante propagada, sobretudo a partir do viés do “branqueamento”. Houve, nesse momento, uma renovação do pensamento e muitas das representações que haviam sido construídas no passado, principalmente envolvendo as questões raciais e o caráter nacional, foram debatidas. A representação indígena aparece ressignificada nas narrativas oriundas dessa renovação do pensamento intelectual que a depreendem não como símbolo de uma natividade ancestral, mas predominantemente como sujeito empírico, visto a partir do olhar dos mediadores culturais (muitos deles estrangeiros).

A publicação de *Casa-grande & Senzala*, e *Macunaíma* são provas da importância do debate como demarcação cultural e da conformação do nacionalismo no pensamento brasileiro. A representação indígena, nesses dois textos, é vista a partir do *locus* da cultura hegemônica. No entanto, é partir dessas primeiras formas de sobreposição do sujeito empírico em relação ao simbolismo romântico que se produziu, no pensamento nacional e no imaginário social, a ruptura com a representação romântica, com o determinismo racialista do século XIX, e, no caso de *Macunaíma*, com o modelo social colonialista. Cabe a ponderação de que, em *Macunaíma*, pela força do texto parodístico em revitalizar construções discursivas consolidadas, houve a ruptura de fato com o modelo social colonial, pela instauração do cafuzo como herói do povo brasileiro. Nesse ponto, revela-se a sociedade brasileira em bases modernas. *Casa Grande & Senzala* rompe com o pensamento racial passado para introduzir o aspecto cultural, fato que deixa claro no prefácio, mas elege como representação da nação a mesma hierarquia social colonial.

Nas décadas de 60 e nos anos subsequentes, o Estado Nacional centralizado passou a ser revisto e modificado, assim como o próprio entendimento de identidade. Ocorreu, nesse momento,

a abertura para a compreensão multiplicidade de papéis sociais e a emergência do sentido de múltiplas identidades. Nesse sentido, *Maíra* novamente altera a representação do indígena e do sujeito na sociedade nacional, ao trazer os conflitos identitários e ao contrapor-se ao ideal de estado totalizante, a partir da afirmação do *ethos* tribal e da crise identitária do indígena.

Assim, com a emergência da voz do marginalizado, o indígena, o sujeito empírico torna-se visível para a vida nacional, atuando como protagonista de um drama existencial, tanto no discurso social quanto no literário. E, por fim, como ponto de finalização para essa dissertação, a narrativa *Oré awé roiru' a ma* introduz a emergência do *ethos*, com o indígena, como sujeito da enunciação de narrativas, trazendo o domínio da escrita e tendo acesso a publicação de seus textos.

Bibliografia Geral

ALMEIDA, Maria Inês de. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1995.

BRANDER, Elsa Cristina de L. Amorim. *Índios araucanos, costanos e tlingit: alteridade e ciência na América no século das luzes*. Disponível em: http://www.discurso.aau.dk/elsa20%_ef.os.pdf. Acesso em: 15/05/2006.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COELHO, Haydée R. Guimarães Rosa: interlocuções críticas e metacríticas. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL GUIMARÃES ROSA. Belo Horizonte: PUC Minas, CESPUC, 2001.

COELHO, Haydée R. O jogo dos sentidos e a memória. In: CONGRESSO ABRALIC, 2., 1990, Belo Horizonte. *Anais*. Belo Horizonte: ABRALIC, 1991.

COELHO, Haydée R. A produção literária de Darcy Ribeiro. *Presença Pedagógica*, Belo Horizonte, v. 2, n. 8. mar./abr., 1996. p 14-17.

COELHO, Haydée R. A recepção crítica de Maíra. *Vertentes*, São João Del-Rei, n. 1, 1993.

COELHO, Haydée R. A recepção crítica de Maíra na América Latina. In: PEREIRA, Maria Antonieta; REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Literatura e estudos culturais*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002.

DINIZ, Dilma Castelo Branco. *Monteiro Lobato: o perfil de um intelectual moderno*. 1997. 336 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso: um estudo sobre ambigüidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

IANNI, Octavio. *Enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução*. São Paulo: EDUC, 1999.

LEITE, Lúcia Chiappini Moraes. Velha Praga? regionalismo literário brasileiro. In: PIZZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Campinas: UNICAMP, 1994. v. 2.

MATTA, Roberto da. *Dez anos depois: em torno da originalidade de Gilberto Freyre*, 1997. Disponível em: <<http://prossiga.bvgf.fgf.org.br/português/critica/artigos/art-cient/dez.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. 4. ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ROSENFELD, Kathrin H. Gilberto Freyre no imaginário de Guimarães Rosa. *Monada*, v. 3, n. 4, p. 59-75, ago./dez., 2000.

SÁ, Lúcia Regina de. *Literatura entre o Mito e a História: Uma literatura de Maíra e Quarup*. Universidade de São Paulo, 1990. (dissertação)

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectivas, 1978.

SCRAMIM, Susana Célia Leandro. *A utopia em Darcy Ribeiro*. Universidade de São Paulo, 2000. (tese)

WALTY, Ivete Lara Camargo. *Narrativa e imaginário social: uma leitura das histórias de Maloca de Antigamente*. Universidade de São Paulo, 1991. (tese)

Bibliografia Citada

ABDALA JUNIOR, Benjamim. Silvio Romero: história da literatura brasileira. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: SENAC, 2001.

ALMEIDA, José Maurício Gomes. Regionalismo e modernismo: duas faces da renovação cultural nos anos 20. In: KOSMINSKY, Ethel V.; LEPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Arêas (Org.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ALMEIDA, Maria Inês de. *Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil*. Pontifícia Universidade católica de São Paulo, 1999. (tese)

ALMEIDA, Maria Inês de. Os índios, seus livros, sua literatura. In: ESCOLA indígena: índios de Minas Gerais recriam a sua educação. Belo Horizonte: SEE-MG, 2000. p. 45-67.

ANDERSON, Benedict R. O'G. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993. 315 p.

ANDRADE, Mário de. Modernismo e Ação. In SCHWARZ, Jorge. *Vanguardas latino americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EDUSP: ILUMINURAS, 1995.

ANDRADE, Mário de. Regionalismo In: SCHWARZ, Jorge. *Vanguardas latino americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EDUSP: ILUMINURAS, 1995.

ANDRADE, Mário de. Prefácio de Macunaíma. In: SCHWARZ, Jorge. *Vanguardas latino americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EDUSP: ILUMINURAS, 1995.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Florianópolis: UFSC, 1988.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 30. ed. Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Villa Rica, 1997.

ANDRADE, Oswald. Manifesto antropofágico In: SCHWARZ, Jorge. *Vanguardas latino americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EDUSP: ILUMINURAS, 1995.

ARAÚJO, Humberto Hermenegildo. In: AYALA, Maria Ignez Novais; DUARTE, Eduardo Assis. *Múltiplo Mário: ensaios*. João Pessoa: UFPB/UFRN, 1997.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. Leituras de Gilberto Freyre. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 56, p. 9-12, mar., 2000.

AUGUSTA, Nísia Floresta. *A lagrima de um Caeté*. Natal: fundação José Augusto, 1997

BERND, Zilá. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. In: SCARPELLI, Marli Fantini; DUARTE, Eduardo Assis (Org.). *Poéticas da diversidade*. Belo Horizonte: FAE/UFMG,

2002.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOECHAT, Maria Cecília. *Paraísos artificiais: o romantismo de José de Alencar e sua recepção crítica*. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2003.

BOMFIM, Manoel. A América Latina: males de origem. In: *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. 1.

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

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1974.

BOSI, Alfredo. Situação de Macunaíma. In: ANDRADE, Mário. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Florianópolis: UFSC, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRAUDEL Fernand. Casa-grande & senzala. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 56, p. 13-15, mar., 2000.

CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 7. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1985.

CÂNDIDO, Antônio. Mundos cruzados. In: RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. Rio de Janeiro: Record, 1991.

CANDIDO, Antônio. Radicalismos. In: CANDIDO, Antônio. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1995. p.265-292.

CANDIDO, Antônio. Uma palavra instável. In: CANDIDO, Antônio. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1995. p.293-305.

CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COELHO, Haydée R. "América Latina como alteridad: memórias de um campo identitário". In: MACHÍN, Horácio; MORAÑA, Mabel. *Marcha y América Latina*. Pittisbourg: Instituto Internacional de Literatura Latinoamerica, 2003.

COELHO, Haydée R. A crítica cultural de Darcy Ribeiro. *QUADRANT*, Montpellier, França, n. 16, 1999.

COELHO, Haydée R. *Exumação da Memória*. Universidade de São Paulo, 1991. (tese)

- COELHO, Haydée R. Darcy olho índio. *Suplemento Literário de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 55, jan., 2000.
- COELHO, Haydée R. (Org.). *Darcy Ribeiro*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Literários/UFMG, 1997.
- COELHO, Haydée R. Representação feminina, travessia e memória. In: FUNCK, Suzana Bornéo (Org.). *Trocando idéias sobre a mulher e a literatura*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- COELHO, Haydée R.; DINIZ, Dilma Castelo Branco. Regionalismo. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- COELHO, Haydée R. Na escuta dos textos. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 4, p. 141-7, 2000.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DIMAS, Antônio. Um manifesto guloso. In: KOSMINSKY, Ethel V.; LEPINE, Claude; PEIXOTO Fernanda Arêas (Org.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- DUARTE, Constância Lima. Lagrima de um Caeté: uma nova imagem do indianismo brasileiro. In: AUGUSTA, Nísia Floresta. *A lagrima de um Caeté*. Natal: fundação José Augusto, 1997.
- DUARTE, Regina Horta (Org.). *Notícias sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. 184 p.
- FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem & outras misturas. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- FEBVRE, Lucien. Brasil, terra de história. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 56, p. 15-25, mar., 2000.
- FONSECA, Maria Augusta. Carta pras Icamíabas. In: ANDRADE, Mário. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Florianópolis: UFSC, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução: Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: GRAAL, 2003. v. 1.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. 47. ed. São Paulo: Global, 2003.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 11. ed. São Paulo: Nacional, 1971.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. O indianismo revisitado. *Cadernos de Opinião*, n. 13, p. 36-43, 1979.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. Os sertões. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: SENAC, 2001.

- GUIBERNAU, Maria Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Realizações e limites do estado nacional europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HOBSBAWM, Eric J. Etnia e nacionalismo na europa hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde*. 5. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.
- JECUPÉ, Kaka Werá. *Oré Awé Roiru'a Ma: todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Fundação Phytoervas, 1994. 97 p.
- JECUPÉ, Kaka Werá. *Oré Awé Roiru'a Ma: todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Triom, 2002. 119 p.
- LAFER, Celso. *A identidade internacional do Brasil e a política externa: passado, presente e futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- LAFETÁ, João Luiz; LEITE, Lígia Chiappini M.; ZILIO, Carlos. *O nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1982.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969.
- LEITE, Lígia Chiappini Moraes. Velha Praga? regionalismo literário brasileiro. In: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra, literatura, cultura*. Campinas: UNICAMP, 1994. v. 2.
- LOPEZ, Telê Porto Ancôna. Rapsódia e resistência. In: ANDRADE, Mário *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Florianópolis: UFSC, 1988.
- MARQUES, Helena Maria de Barros. *Manifesto regionalista de 1926: proclamação e sagração da "autocrítica" gilbertiana*. Disponível em: <http://prossiga.bvvgf.fgf.org.br/portugues/critica/teses/manifesto.htm>. Acesso em: 25 out. 2004.
- MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1987.
- MATTA, Roberto da. *Dez anos depois: em torno da originalidade de Gilberto Freyre*. Disponível

em: <<http://prossiga.bvgf.fgf.org.br/portugues/critica/>.Notre Dame>. Acesso em: 15/02/2005.

MONTERO, Paula *et al.* Direitos indígenas no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 69, p. 9-12, jul. 2004.

MIRANDA, Wander Melo. Emblemas do moderno tardio. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p.265-273

MOTA, Regina. *A épica eletrônica de Glauber*: um estudo sobre cinema e tv. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. *Construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina*: palavra, literatura, cultura. Campinas: UNICAMP, 1994. v. 2.

POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP,1998.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. In: SANTIAGO, Silviano (Coord.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

PROENÇA, M. Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,1987.

RAMA, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Angel Rama, 1989.

RAMOS, Maria Luiza. “Maíra: leitura /escritura”. In: RAMOS, Maria Luiza. *Interfaces*: literatura, mito, inconsciente, cognição. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 141-163.

REIDEL, Titus Benedikt. Da tutela, de tutores e tutelados: índios, brancos e estrangeiros, numa perspectiva de desencontros. In: REIS, Paulo (Org.). *República das etnias*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2000. p. 195-210.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil*: de Varnhagen a FHC. 6. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

REIS, Paulo. Uma república além das etnias. In: REIS, Paulo (Org.). *República das etnias*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2000. p. 6-9.

RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras,1997.

RIBEIRO, Darcy. Gilberto Freyre. In: RIBEIRO, Darcy. *Ensaio insólitos*. Porto Alegre: L&PM, 1979.

RIBEIRO, Darcy. Liminar: Macunaíma. In: ANDRADE, Mário *Macunaíma*: o herói sem nenhum

- caráter. Ed Crítica/ Telê Porto Ancona Lopez (coordenadora). Florianópolis: Editora da UFSC, 1988.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai a procura de Deus: ensaios de etnonologia e indigenismo*. 3. ed. Rio de Janeiro, 1980
- RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. Rio de Janeiro: Record, 1991.
- ROCHA, João César de C. História. In: JOBIM José Luís (Org.). *Introdução ao romantismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- ROMERO, Silvio. *A história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1980.
- SANTIAGO, Silviano. *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. Introdução.
- SCHWARZ, Roberto. "Nacional por subtração". In: SCHWARZ, Jorge. *Que horas são?* Companhia das Letras, 2002. p. 29-48.
- SCHWARTZ, Jorge. *Vanguardas latino americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: EDUSP: ILUMINURAS, 1995.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, *As barbas do imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SÉRGIO, Antônio. O mundo que o português criou. *Novos estudos CEBRAP*, n. 56, p. 26-38, mar., 2000.
- SOMMER, Doris. *Ficções de fundação: os romances nacionais na América Latina*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- SOUZA, Eneida Maria. Estéticas da ruptura. In: SOUZA, Eneida Maria. *Crítica cult*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 95-109.
- SOUZA, Eneida Maria. Macunaíma: filho da luz. In: MOTA, Lourenço Dantas; ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Personae: grandes personagens da literatura brasileira*. São Paulo: SENAC, 2001.
- SOUZA, Eneida Maria. *A pedra mágica do discurso*. Belo Horizonte: UFMG, 1988.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

STOLCKE, Verena. A “natureza” da nacionalidade. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcelos (Org.). *Raça como retórica: construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

TANNEBAUM, Frank. Sobrados e mucambos. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 56, p. 39-42, mar., 2000.

VAINFAS, Ronaldo. O descobrimento do Brasil: da história oficial à história pelo avesso. In: REIS, Paulo (Org.). *República das etnias*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Introdução ao Retrato do Brasil. In: SANTIAGO, Silviano. *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

VENTURA, Roberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Publifolha, 2000.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VENTURA, Roberto. *Os sertões*. São Paulo: Publifolha, 2002.

VIDAL E SOUZA, Candice. *A pátria geográfica: sertão litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: UFG, 1997.

VILLAS-BÔAS, Gláucia. Casa Grande, terra grande, sertões e senzala: a sedução das origens. In: KOSMINSKY, Ethel V.; LEPINE, Claude; PEIXOTO Fernanda Arêas (Org.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ROVISCO, Maria Luis. Reavaliando as narrativas de Nação: *Identidade Nacional e diferença cultural*. ACTAS IV CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA. Lisboa: Associação portuguesa de sociologia. Dez/2003 <http://aps.pt.IVcong-actas/acta057pdf> . Acesso: 03/2004